

المنار في المختار

من جواهر البحر الزخّار

حاشية العلامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي على البحر الزخّار

تأليف

العلامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي

المتوفى ١١٠٨ هـ

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة

الطبعة الأولى

١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م



مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ - ص ب: ٧٤٦٠ برقياً: بيوشران


المنار في المختار
من جواهر البحر الزخار
الجزء الأول



مقدمة الناشر

وبعد، فقد كانت مؤسسة الرسالة ـ وما زالت ـ بفضل الله، حريصة على نشر كتب التراث متوخية بذلك جودة المخبر، وجمال المظهر، وقد خطت في ذلك خطوات واسعة، فصدر عنها ما يريح النفس، وما يخدم طلبة العلم، ويقدم لهم ما هم بحاجة إليه من مراجع محققة.

وهـذا الكتـاب الذي نقدمه للقراء بجزأيه هو أحد تلك الكتب التي اتجهت الهمة إلى نشرها، وقد ألفه علم من أعلام اليمن في القرن الثاني عشر العلامة صالح بن مهدي المقبلي، وهو معروف في الأوساط العلمية بأبحاثه المُسَدَّدة، واتساع دائرته في النقل والعقل، وتحريه الحق، وإيثاره على ما سواه ونفوره من التعصب ينشد الحق أينما وجده وفي أي مذهب.

وهـذا الكتـاب يشتمل على شرح لكثير مما ورد من نصوص في البحر الزخار للإمام المهدي وتوضيح لقضاياه، وتنقية لكثير من مسائله على طريقة أئمة الاجتهاد الذين يتبعون الدليل، ويوازنون بين أقوال الأئمة ويرجحون ما استبان لهم وجه الصواب فيه. وقد انتهى إلينا من الكتاب نسختان مصورتان

احداهما:

(١) النسخة الأولى، وقد رمز لها بـ (أ)، وهي نسخة مصورة عن الأصل الخطي الموجود في صنعاء، جهزها الأستاذ عبدالوهاب الآنسي صاحب مكتبة الجيل.

وعدد أوراقها أربع مئة وإحدى عشرة ورقة، مقاسها ١٩×٣١سم، وعدد السطور في كل صفحة ثلاثون سطراً، وفي كل سطر إحدى وعشرون كلمة.

وخطها نسخي واضح، ولا تخلو من سقط أو تحريف في مواضع قليلة، قد استدرك بعضها في الحواشي.

وجاء في آخر النسخة أن مؤلفها حررها في مكة المشرفة محاذياً للصفا من جبل أبي قبيس، وانتهى منها في ٢٦ من ذي القعدة الحرام سنة ١١٠٢.

وجاء فيها أيضاً ما نصه: وكان الفراغ من رقم هذه النسخة صبح يوم الخميس الموافق رابع عشر شهر الظفر سنة ١٣٧٣ مضت من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. بخط المستجير بربه من عظيم ذنبه محمد بن عبد الله بن عبد الكريم الورد، تجاوز الله عنه وغفر له ولجميع المؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات، إنه بالإجابة جدير، وعلى ما يشاء قدير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

والثانية:

(٢) والنسخة الثانية، وقد رمز لها بـ(ب)، وهي نسخة مصورة عن الأصل الخطي الموجود في اليمن في المعهد العالي للقضاء برقم (٢١٢١)، جهزها الاستاذ عبد الوهاب الأنسي.

وعدد أوراقها ثلاث مئة وأربعون ورقة، مقاسها ١٥×٢٧ سم، وعدد السطور في كل صفحة ستة وثلاثون سطراً، وفي كل سطر أربع وعشرون كلمة.

وقد كتبت بخط نسخي واضح، ثم قوبلت على النسخة الأم المنقولة عنها كما تنبىء عنه التصحيحات التي أثبتت في الحواشي.

وهي نسخة متقنة قام بنسخها علي بن أحمد بن عبدالله في ٢١ من شهر جمادى الثانية سنة ١٣٥٥هـ، كما هو مثبت في الورقة الأخيرة منه.

وقمنا بنسخ الكتاب، وتفصيله، وترقيمه، وضبط نصه، وتصحيح ما وقع فيه من تحريفات مما لا يخلو منه كتاب، وإثبات الفوارق الهامة بين النسختين، وربطنا بين كتاب «البحر الزخار» وبين هذه الحاشية بحيث يتمكن القارىء المقارنة بينهما بسهولة.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف رحمه الله استخدم الرموز نفسها التي استخدمها صاحب كتاب «البحر الزخار» كما وردت في نهاية الجزء الثالث منه.

وأملنا كبير في أن يكون هذا الكتاب عاملاً من عوامل تنوير العقول وشحذ الهمم، والتماس الحق من مظانه، والبعد عن التعصب، وتوحيد الصف، وجمع الكلمة وتصفية القلوب.

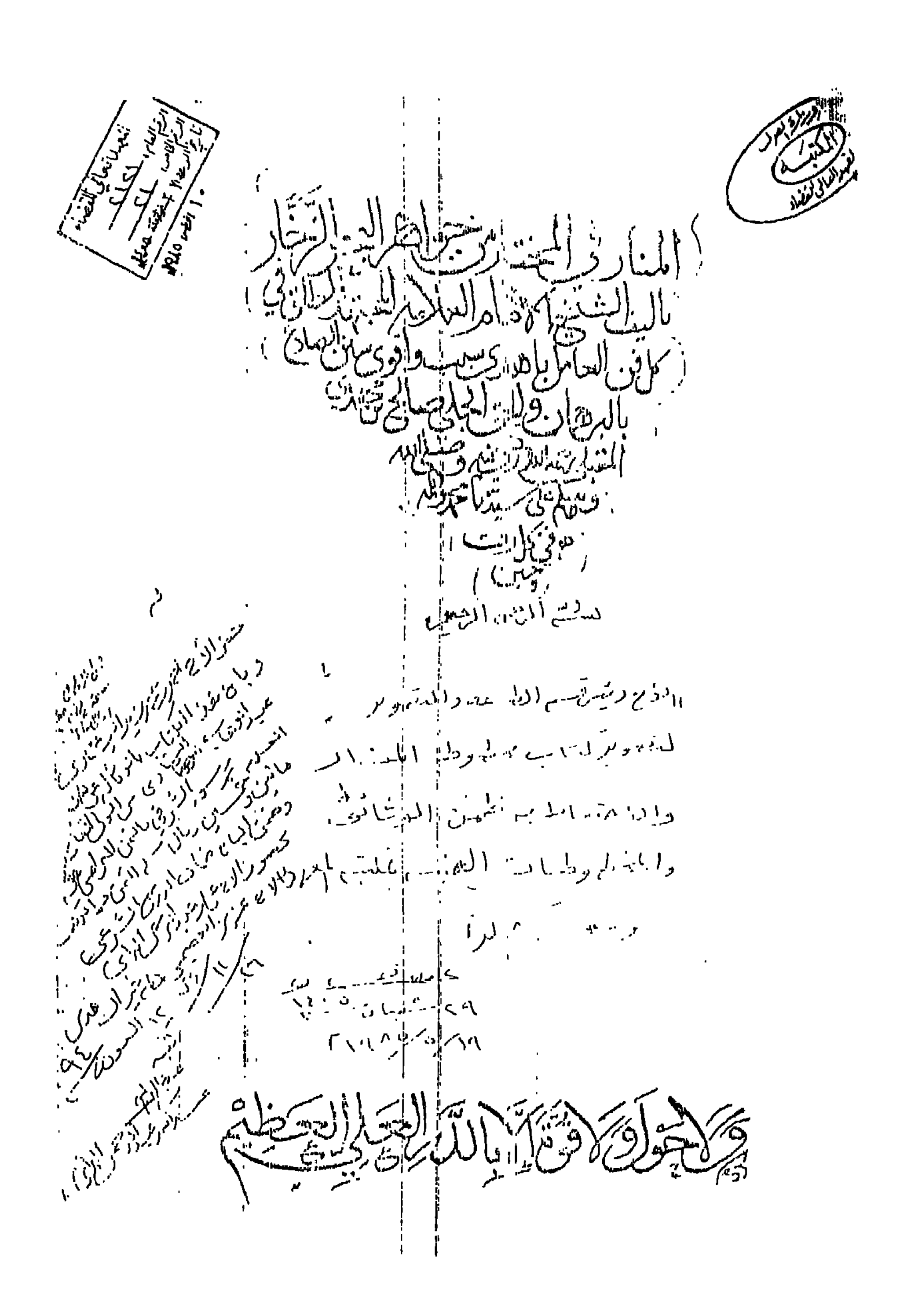
اللهم اجعل عملنا خالصاً لوجهك الكريم، وبارك لنا أعمالنا، وهيء لنا من أمرنا رشدا، ويسر لنا سبل الخير والرشاد.

رضوان دعبول

حاشية سيدنا العلامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي
على البحر قدس الله روحه
ونفع بعلومه آمين
اللهم
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

[لوحة العنوان من نسخة (أ)]



[ورقة العنوان من نسخة (ب)]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله رب يسر وأعن يا كريم يا عظيم

الحمد لله الذي خلق الأشيا بمقداره وقدرها على ما علم من القبول والاختيار وآثر ما آثر لأنه يفعل ما يشا ويختار
وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد القهار وأشهد أن محمداً عبده ورسوله اصطفاه تخيراً من خياره صلى الله وسلم
عليه وعلى آله قرناء الكتاب ما اختلف الليل والنهار وبعد فإن الله سبحانه جعل حملة شريعته شموس الخلق
والأقمار وواترها نبياً فنبياً حتى ختمهم بصاحب المقام المحمود والغفارة صلى الله وسلم عليه وعليهم صلوة وسلاماً
يكونان له رضى ولهم كفاءً ولنا حطاً من الأوزار ثم أورثنا بفضله الكتاب والسنة وأمرنا برد المتشابه إلى المحكم
ليؤهلنا لغاية الإحسان ونهاية الأوطار فحصل السابقون من تلك الأنظار على خلاصة ضنوا بها بما يقضي بشهادة
المختار ثم وقع المتأخرون على ذلك واتكلوا حتى تقارب محصول الجهابذة والأغمار ونرجو أن يكون لربنا في ذلك
رضا ونردف الرجاء بالاستغفار ثم اتفق لبعض الأوائل مشي الطوائف على أعقابهم والاكتفاء بآرائهم والاقتصار
وصار كل حزب بما لديهم فرحين ومتبع أحسن القول قد باء فيهم بالملام والعار بل قل المتلفت إلى ما عدا مذهب
أهى بسوره الذرية النبوية فما زال عندهم من ذلك منارة سيما إمامين جليلين لا يشق لهما في تجلية غبار
يحيى بن حمزة صاحب الانتصار والمهدي صاحب البحر الزخار أثاب الله كتابيهما في عليين ورفع درجاتهما في
السابقين والأبرار جمعا أقوال أئمة الأمة جميعاً بحججها فتبين بذلك الاستقامة والعثار وقد اعتمد البحر لأنه نقاوة
الانتصار وميل الناس إلى الاختصار على أنه لم ينسج على منوال هذا البحر كتاب ولا نوظر به إلا كان غيره الفضة وهو
النضار وقد وفق الله سبحانه للمذاكرة فيه مع بعض ذرية المهتم من السادة الأخيار الأحبار ووقع لنا تخليص بعض
المسائل وتقرير بعض الدلائل وتنقيح بعض الأنظار وهدى الله سبحانه إلى استخراج جواهر قل ما يوجد لها
مشار ودلائل قاهرات لا يقوم لها شيء شار فقيدتها في هذه الأوراق رجاء انتفاعي بها وليس عندي أن
ينفع الله بها الأغيار وجل مرمى غرضي وتعويلي على ضبط تحصيلي حفظاً للنعم المغاضر واستراحة من معاودة ابتداء
النظر فما كل حين تساعد الأقدار وغالب ما سكت عنه قد رضيت به لوضوح وجهه في نفسه أو لأنه كالفرع على غيره
فأنا فيه تبع للمصنف مع السلامة من ثقل التكرار ومنه ما سكت عنه لظهور ضعفه أو لأن غيره أحق بإنفاق الأوقات
فيه أو لأني لم أحط به خبراً فإن دعوى الإحاطة خطر واغترار واقتنعت بتخريج الغفاري والمقبلي للأحاديث
مع طمعي في تضمين هذه الحواشي لذلك لكني جريت في معترك المنايا وخشيت أن يقطع الأجل حبل الأمل فعلت البدار
البدار وأسأل الله خيرها وأعوذ به من شرها كما أسأله دعاء الأخيار وأعوذ به من شر الأشرار وكان الابتداء من كتاب
الأحكام منه لأهميته ببعض الاعتبار وإنما تعرضنا غالباً لأمهات المسائل ومهمات الدلائل للرغبة في الاقتصار
إذ بسط التفاريع قبل حضور وأنها منافٍ للوفاء بالتكاليف ومفوت لنفائس أوقات هذه الأعمار القصار وسميتها
بالمنار في المختار من جواهر البحر الزخار وأسأل الله بركتها في هذه الدار ودار القرار ولعلك تستقل هذه الحواشي
وتقول ما عسى تستبر هذا التقطار إلى لجج البحر الزخار وأنا أقول قد زعمت أنها مغنية لمن هو أهل للنظر في هذا
الكتاب بالنص أو بالمقايسة لأن نظري غالباً في الكليات الشاملة كما هو دأبي في جميع كلامي كالنجاح والإتحاف وسائر
الأنظار **قوله** ولا أحفظ فيه خلافاً وكفى بالإجماع دليلاً هذه العبارة من العالم في مقام الاستدلال
لا يراد بها مطلق نفي العلم بل نفي العلم بعد غاية البحث الذي يلزم المجتهد وهو أن يبحث حتى يظن عدم القائل فيصير
ظاناً للإجماع فلذا قال وكفى بالإجماع دليلاً فتبين أنه قوله لا أعلم فيه خلافاً عين قوله قد ظننت الإجماع إذا تحققت
ذلك لم يلتفت إلى مؤاخذة الإمام عز الدين لظاهر اللفظ بأنه لا يلزم من عدم علم عالم واحد الإجماع لا يقال هذا
لا يكفي في الحكم بالإجماع بل لا بد من اطلاع الناقل على أعيان جميع مجتهدي العصر مثلاً أو الدهر الماضي كله وإثبات

انهم قالوا

[الورقة الأولى من نسخة (أ)]

بالقضا الذي يخالفه ما ينبغي عنده في العقل والشرع والكلام فيه وفي الفرح متقارب مع تقابلهما وقد يكون
من آثارهما الأمن من مكر الله والقنوط من رحمة الله أعاذنا الله منهما وكل مؤمن ممن كان بين الخوف
والرجاء لم يكن في حقه محض فرح أو جزع منه مؤمنين والله العالم سبحانه وتعالى **فصل** وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم الناس كلهم هلكى تداعى المنزع المقري [illegible] مع اطلاعه فعزا هذا الحديث إلى
الرضي في شرح الكافية وقال إن الغزالي ذكره من كلام ذي النون المصري ويحتمل أن الرضي منه أخذ وتوهم
في رفعه وكذلك غيره فإن الغزالي حطبي في قبول كلامه مع عدم اعتماده في علم الحديث كما بينه ابن حجر وابن
الصلاح والذهبي وغيرهم وهو وإن كان كلامًا صحيحًا فليس عليه طلاوة الكلام النبوي فيما أجد
وقد ختم الإمام المص قدس الله روحه الكلام بمواعظ حسنة تكميلاً للتكلم كمل الله له أجره ورفع في
عليين قدره وذكره وهو من حسن الخاتمة وفي بذة العلم والعمل والإخلاص هو العلم بنية التي طلبها
الخليل صلوات الله وسلامه عليه فمطلب يطلبه صاحب ذلك المقام وفيه حكيه عنه ربه سبحانه مجيبًا
له لخليقه أن تتلهف له النفوس الصادقة وتستحقر بجنبه كل سابقة ولاحقة وكيف لا وقد أخبر
سبحانه عن رضاه عمن كانت الطمأنينة من صفته وينظمه في صالح عباده ودخول جنته بقوله تبارك
اسمه وتعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي اللهم اجعل نفسي من تلك النفوس الراضية المرضية وتقبل مني ما ذهبت إليه من العلم
والعمل وما وفقتني له وأفضت علي من هذه الزبد المحققة لصحيح النقل والسلك الناظم لجواهر
البحر الزخار وانفعني بها وصالحي عبادك واغفر لي ولوالدي ولخاصة إخواني فيك وأهلي
ولعامة المؤمنين والمؤمنات اللهم آمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى أزواجه
أمهات المؤمنين وعلى أهل بيته وذريته قرناء الكتاب إلى يوم الدين والحمد لله
رب العالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله
رب العالمين انتهى قال الإمام المنقول منها جرى في مكة المشرفة محاذيًا
للصفا من جبل أبي قبيس وتم في ٢٦ من ذي القعدة الحرام سنة ١١٠٢ اثنين
ومائة بعد الألف وكان الفراغ من رقم هذه النسخة صبح يوم الخميس الموافق
رابع عشر شهر الظفر سنة ١٢٧٣ ثلاث وسبعين ومائتين بعد الألف
مضت من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلوة والسلام
بخط المستجير بربه من عظيم ذنبه محمد بن عبد الله بن
عبد الكريم الورد تقاوى الله عنه وغفر له ولجميع
المؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم و
الأموات إنه بالإجابة جدير وعلى
ما يشاء قدير ولا حول
ولا قوة إلا بالله
إلا بالله العلي
العظيم

بعناية مالكها الأخ العلامة عز الإسلام محمد بن علي الهيثمي رزقه الله
في الدارين ما يهوى ودفع عنه كل بلاء وبلوى وزاده علمًا إلى علمه وفهمًا إلى فهمه بحق عليم

[الورقة الأخيـــرة من نسخة (أ)]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

[الورقة الأولى من نسخة (ب)]

مع تقابلهما وقد يكون ... آثارهما الامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله اعاذنا الله منهما ... ومن كان لا يرى الخوف والرجا

فصل وقوله صلى الله عليه وآله وسلم

لم يمكن في معتقده من فرج او خير بل هو ... والله العالم ...

الناس كلهم هلكى فداعي الفرج المعري رحمه الله مع الطلاب ... يعزى هذا الحديث الى الرحمن ... شرح الانا فيه وقال ان

الغزالي ذاكرا من كلام ذي النون المصري ويحتمل انه الذي عناه ... ويتوهم في رفعه وكذلك غيره فان الغزالي ناقل في قبول كلامه

مع عدم اعتماده في علم الحديث كما بينه ابن حجر وابن الصلاح والذهبي وغيرهم وبصوابه كان كلاما صحيحا فليس عليه دلالة

الكلام النبوي فيما اجد وقد ختم الامام المقتدي قدس الله روحه الكلام بمو لغط حسنة تكميلا للتكملة كمل الله اجره ورفعه الى عليين

قدره وذكره وهو من جنس ... ثمره وزبدة العلم والعمل والاخلاص هو الطمأنينة التي طلبها الخليل صلوات الله وسلامه عليه

ومطلب يطلبه صاحب ذلك المقام وحكيه عند ربه سبحانه ... ان يتلطف له النفس الصادقة ويستحق تحنه

ومنطلق نخ

كل سابقة ولاحقة وكيف لا وقد اخبر سبحانه عن رضاه عمن ... الطمأنينة من صفته فنظمهم في صالح عباده وذوقهم جنته

بقوله تبارك اسمه وتعالى جده يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي

اللهم اجعل نفسي من تلك النفوس الراضية المرضية وتقبل مني ما وهبت لي من العلم والعمل وما وفقتني له وافضت علي

من هذه الزبد المحققة لصحيح الافتقار والسلك الناظم لجواهر البحر الزخار وانفعني بها وصالحي عبادك واغفر لي ولوالدي

ولكافة اخواني فيك واهلي ولعامة المؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات امين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى

ازواجه امهات المؤمنين وعلى اهل بيته وذريته ... الكتاب الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين سبحان

ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين حرر في مكة المشرفة

محاذيا للصفا من جبل ابي قبيس وتم في ٢٦ من ذي القعدة الحرام سنة ١٢٠٣

هذا آخر كلام المصنف رحمه الله وجزاه خيرا وكان الفراغ من رقم هذه

النسخة في ٢٣ من شهر جمادى الثانية سنة ١٣٥٥هـ

بخط احقر عباد الله واحوجهم الى عفو الله

علي بن احمد بن عبد الله الحداد ... اصلح الله

قلبه بتقواه واصلح عاقبته و

اولاده وعافاهم ...

ووالديه والمؤمنين

آمين اللهم

آمين

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

مقـدِّمة

الحمـدُ لله الذي خلقَ الأشياءَ بمقداره، وقدَّرها على ما علم من القبول والاختيار، وآثرَ ما آثر، لأنه يخلق[1] ما يشاء ويختار، وأشهدُ أنْ لا إلٰهَ إلا الله الواحدُ القهار، وأشهد أنَّ محمداً عبدُه ورسوله، اصطفاه خياراً من خيار، صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله قُرناءِ الكتاب، ما اختلفَ الليلُ والنهارُ.

وبعـدُ، فإنَّ الله سبحـانـه جعـلَ حملةَ شريعته شموسَ الخلق والأقمار، وواتَرها نبيئاً فنبيئاً، حتى خَتمهم بصاحب المقام المحمود والفخار، صلى الله وسلم عليه وعليهم صلاةً وسلاماً يكونان له رضاً، ولهم كِفاءً، ولنا حَطّاً من الأوزار.

ثم أورثنا بفضله الكتابَ والسنةَ، وأمرنا برد المتشابهِ إلى المُحكمِ ، ليُؤهلنا لغاية الإحسان، ونهاية الأوطار، فحصل السابقون من تلك الأنظار على خلاصة ضَنُّوا بها كما يَضِنُّ بشهده المُشتارُ[2]، ثم وقع المتأخرون على ذلك، واتَّكلوا حتى تقاربَ محصول الجهابذة والأعمار، ونرجو أن يكون لربنا في ذلك رضاً، ونردف الرجاء بالاستغفار، ثم اتفق لبعض الأوائل مشي الطوائف على أعقابهم، والاكتفاء بآرائهم والاقتصار، وصار كل حزب بما لديهم فَرِحين، ومتبعُ أحسنِ القولِ قد باء فيهم بالمَلَام والعار؛ بل قَلَّ المُتَلَفِّتُ إلى ما عدا مذهب أصحابه سوى الذرية النبوية، فما زالَ عندهم من ذلك منارٌ، سيَّما إمامين جليلين لا يشق لهما في الحلبة غبار: يحيى بن حمزة صاحب «الانتصار»، والمهدي صاحب «البحـر الزخار»، أثبت الله كتابيهما في عِلِّيِّينَ، ورفعَ درجاتهما في السابقين والأبـرار، جَمَعَـا أقـوال أئمـة الأمـة جميعاً بحججها، فتبيَّن بذلك الاستقامةُ والعثارُ، وقد اعتمدَ «البحرُ» لأنه نَقَاوةُ «الانتصار»، ولميلِ الناس إلى الاختصار،

(١) في (أ) يفعل وكتب فوقها يخلق.
(٢) كتب في الحاشية: مستخرج العسل.

على أنه لم يُنْسَجْ على منوال هذا «البحر» كتابٌ، ولا نُوظر به إلا كان غيرُه الفضةَ وهو النُّضَارُ، وقد وَفَّقَ الله سبحانه للمذاكرة فيه مع بعض ذرية المصنِّف من السادة الأخيار الأحبار، ووقعَ لنا تخليصُ بعض المسائل، وتحريرُ بعض الدلائل، وتنقيحُ بعض الأنظار، وهدى الله سبحانه إلى استخراج جواهرَ قَلَّ ما يوجد لها سِمْسَار،[1] ودلائل قاهرات لا يقوم لها شِمْشَار، فقيَّدتها في هذه الأوراق، رجاء انتفاعي بها، وليس ببدعٍ أن أطمعَ أن ينفع الله بها الأغيار، وجُلّ مَرْمى غرضي وتعويلي على ضبط تحصيلي حفظاً للنعمة المفاضة، واستراحة من معاودة ابتداء النظر، فما كلَّ حينٍ تُساعِفُ الأقدارُ، وغالبُ ما سكتُّ عنه قد رضيتُ به لوضوحِ وجهه في نفسه، أو لأنه كالفرعِ على غيره، فأنا فيه تبعٌ للمصنف مع السلامة من ثقل التكرار، ومنه ما سكتُّ عنه لظهور ضعفه، أو لأنَّ غيره أحقُّ بإنفاق الأوقات فيه، أو لأني لم أُحِطْ به خُبراً، فإن دعوى الإحاطة خِفَّة واغترار، واقتنعت بتخريج الظفاري، والمقري للأحاديث، مع طمعي في تضمين هذه الحواشي لذلك، لكني صرتُ في معترك المنايا، وخشيتُ أن يقطَعَ الأجلُ حبلَ أملي، فقلت: البِدار البِدار.

وأسألُ اللهَ خيرَها، وأعوذُ به من شَرِّها، كما أسألُه دُعاءَ الأخيار، وأعوذُ به من شَرِّ الأشرار، وكان الابتداءُ من كتاب «الأحكام» منه لأهميته ببعض الاعتبار، وإنما تعرَّضنا غالباً لأمهات المسائل، ومهمات الدلائل، للرغبة في الاقتصار، إذ بَسْطُ التفاريع قبلَ حضورِ أوانها مُنَافٍ للوفاء بالتكاليف، ومُفَوِّتٌ لنفائس أوقات هذه الأعمار القِصارِ، وسمَّيتها بـ «المنار في المختار من جواهر البحر الزخار» وأسألُ اللهَ بركتَها في هذه الدار ودار القرار.

ولعلك تستقلُّ هذه الحواشي، وتقول: ما عسى نسبة هذا التَّقْطَار إلى لُجج «البحر الزخار»، وأنا أقول: قد زعَمْتُ أنها مُغنية لمن هو أهل للنظر في هذا الكتاب بالنص أو بالمقايسة، لأن نظري غالباً في الكليات الشاملة، كما هو دَأْبي في جميع كلامي، كـ «النجاح»، «والإتحاف»، وسائر الأنظار.

---

(١) كتب في الهامش: السمسار في الأصل: القيم على الأمر، والحارس، ثم استعمل في متولي أمور البيع.

(٢/ ٤ س ١)قوله: ولا أحفظ فيه خلافاً، وكفى بالإجماع دليلاً .

هذه العبارةُ من العالم في مقام الاستدلال، لا يُرادُ بها مطلق نفي العلم، بل نفي العلم يعد غاية البحث الذي يلزم المجتهد، وهو أن يبحث حتى يظن عدم القائل، فيصير ظانّاً للإجماع، فلذا قال: «وكفى بالإجماع دليلاً»، فتبيَّن أن قوله: «لا أعلمُ فيه خلافاً» بمنزلة قوله: قد ظننتُ الإجماعَ إذا حققت ذلك، لم يلتفت إلى مؤاخذة الإمام عزالدين لظاهر اللفظ بأنه لا يلزم من عدم علم عالم واحد الإجماع، لا يقال: هذا لا يكفي في الحكم بالإجماع، بل لا بُدَّ من اطلاع الناقل على أعيان جميع مجتهدي العصر مثلاً، أو الدهر الماضي كله، وإثبات أنهم قالوا كذا، وثبتوا عليه، وفي كلام المعترض في شرحه ما يسوق إلى هذا المعنى لأنا نقول: هذا حكم على كل إجماعٍ بعدم الوقوع، فلا يختص الاعتراض بهذه الصورة، كما أوهمه المعترضُ وحينئذٍ يتسع الخرق على الراقع، وتكثر الخصوم، والحكم لله العلي الكبير.

(٢/ ٤/ س٣) قوله: وتَعَلُّمُ الزائد على ذلك حتى يبلغَ رتبة الاجتهاد فرضُ كفاية .

وجه ذلك القطع والبتّ أن الله سبحانه أراد مِنّا فهمَ خطابه في كلامه تعالى، وكلام رسوله، كما قال تعالى: ﴿لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، ﴿أفلا يَتَدَبَّرُونَ القرآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، ﴿وأَنْ أَتْلُوَ القُرآنَ فمن اهْتَدَى. . .﴾ الآية [النمل: ٩٢]، وما لا يُحصى، وقوله ﷺ: «لِيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائبَ، فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هُوَ أفقَهُ منه»، وما لا يُحصى، وكان ظاهرُ الأدلة التعميمَ، لكنا علمنا أنه ﷺ قرر النساء، والعبيد، وأهلَ الفِلاحة، والحرف والتجارات على الاكتفاء بما يمكن معه العمل بلا عموم معرفة، ولا بلوغ إلى مآخذ الأحكام من أدلتها، وجَرَى على ذلك أصحابُه بعدَه، فدَلَّ على فهمهم لذلك عنه، فانتفى التعميمُ، وبقي الخصوصُ على غير معين، وهو معنى «فرض الكفاية».

(٢/ ٤/ س١٠) قوله: «ولا يجوزُ خلوُّ الزمان عن مُجتهدٍ».

هو ظاهر من التقرير الذي قدمنا، ولا فرق بين أول الزمان وآخره، وقد ذكر الإمام عزالدين عليه اعتراضين: الأول: إذا فُرض موتُ العلماء، لم يُعتبر مَنْ

عداهم، فلا يصدق الاجتماع على الضلالة. والثاني: أنه مختلف في المعتبر في الإجماع. هل أهل كل عصر، أم هم مع مَنْ مضى؟ ولا إخلال على الثاني، لأن الأوَّلِينَ قد اجتهدوا.

والجواب عن الأول: أن قوله ﷺ: «لَنْ تجتمعَ أُمتي على ضلالة»، وشواهده تبلغ به إلى التواتر المعنوي، يقتضي أن لا يخرجَ الحقُّ عن أيديهم، إذ لو خَرَج عن أيديهم بموت المجتهدين جميعاً، لكان الباقون على ضلالة، إذ الجهلُ البسيطُ ضلالةٌ فضلاً عن المركب، وليس من شرط الضلال الاجتهاد، وقد اجتمعوا على الإخلال بالواجب، وهو أعظم ضلالة، فليتأمَّل.

والجواب عن الثاني: أن فرض المسألة ليس في واجب يفعل مرة في مدة التكليف حتى يقال: قد قام به الماضون، بل أن يستمر الفرض على مَرِّ الدهور إلى انقضاء التكليف كفرض الجهاد، وكمسألتنا، وهذا لا يغني فيه أهل عصر عن أهل عصرٍ آخر، بل الواجب ما يحصل به استمراره، وإنما يُمكنُ[1] ذلك بلزومِ أهلِ كلِّ عصرٍ حفظَه في عصرهم.

وأمَّا حديث: «حتى إذا لم يُبْقَ عالمٌ»، فإما أن يكون ذلك بعد نزولِ عيسى عليه السلام، كما في الأحاديث: «إن الساعةَ لا تقومُ على مُؤمنٍ، وإنه يُرفَعُ القرآنُ من المَصَاحفِ، ومِنَ القُلوبِ»، وإما أنه مبالغة إذ لو بَقي عالمٌ في أقصى الغرب لم يَنْفَعْ أهلَ الشرق، ونحو ذلك، فهو عبارة عن قلِّ المنتفع بهم، حتى إن المقلدين الناقلين لقول الماضين يقومون مقامَ المجتهدين في هذا الغرض، فإيراد هذا الحديث في هذا البحث وضعٌ للدليل في غير موضعه فضلاً عن كونه نصّاً فيه، كما توهمه الإمام عزالدين.

وحديث: «لا تزالُ طائفةٌ» يدلُّ على أن الحَقَّ لا يخرجُ عن يد المجموع، فلو عُدِمَ مَنْ يعرفُ الكتاب والسنة، لخرج الحقُّ اللازبُ عن أيديهم.

ومثله حديث: «إني تاركٌ فيكم..» واعتراضُهما بأن مدلولَهما الوقوعُ، لا الوجوبُ. والجواب: أنا لم نَدَّع في صدر المسألة كونَ الوجوب ذاتيّاً حتى

---

(١) وإنما يلزم نخ.

يُنْقَضَ علينا بذلك، بل الدعوى أعمُّ من ذلك، فإذا أخبرَ الصادقُ بالوقوع، صَحَّ قولنا: لا يَجوزُ خلافُه.

(٢/ ٤/ س ٢) قوله: لا جملته لما مرَّ.

لا أعلمه مرَّ اللهم إلا في غُضونِ الاستدلال في قولهم: أصلٌ كلي، فلا يُكتفى فيه بالـظني، لكنهم إنما ذكروا ذلك في قواعدِ الاستدلال مع أنَّه غيرُ صحيح، لأنَّ غايتَه مقدمةٌ لحكم ظني، فلا يلزم قطعيتُها، ولا دليلَ أن كل باب من أبواب المعاملات يلزم عدم جوازِ التقليد فيه، اتفقَ له قطعيةُ دليلِه أم لا.

فإنْ قيلَ: تَحِيلُ العادةُ عدم تواتره.

قلنا: لمن له فضل التفات، بخلافِ العبيد والنساء ونحو ذلك، ثم يختص ذلك بالبعض كالبيع لا القراض، والنكاح لا الرجعة، ثم لا يلزم من الوقوع الوجوبُ.

(٢/ ٧/ س ٦) قوله: وزبل ما لا يؤكل قياساً عليه .

قد علمتَ أن الحقَّ أن الحكم لا يخلو في نفس الأمر عن حِكْمةٍ، لكنها قد تظهر هي، أو ما يكون أمارةً لها، وقد لا، والثاني: التعبدي. والأول لا بد من دليل على أن هذه هي العلة، وهذا أمر متفق عليه، لكن الوقايـة في مقامات الاستعمال أمرٌ صعبٌ، فتيقظ له في كل ما ادعي القياس حتى تكون قد صدقت فيما تصدَّيت له، وقد زعم هنا أن العلة في نجاسة زبل الآدمي كونُهُ فضلة حيوان لا يؤكل، فاعرِض مسالك العلة هنا، ولا نص، ولا إجماع. والسبر ليس بمسلك على الصحيح، لأن غايته إدراك الصلوحية، وهو لا يكفي، بل لا بُد مِنْ ظنٍّ أن هذا الوصف علة، وطريق المناسبة كذلك، إذْ معناها الصلوحية.

والدوران أضعف، أما لو انضم إلى إحدى الطُّرق الثلاث ما يحصل معه الظن مثلاً، كان المجموعُ طريقاً إن ثَبَتَ لذلك صورة خارجية، وأما مجرد كل من الطرق الثلاث فلا يفيد.

نعم قوله ﷺ: «إنها رِكْسٌ» وشواهده، وكذلك مفهوم حديث العفو عن زبل

ما يُؤكلُ، يقوّي بعضُه بعضاً، فيحصل الظن بهذا الحكم.

(٢/ ٧/ س٨) قوله: «والبول كالزبل».

يعني في الإجماع على بول الآدمي، والخلاف في بول غير المأكول، صَرَّح به الإمام عزالدين، وهو الظاهر، إذ لم يُنقلْ خلافُ داود فيه، فعلى هذا «إنما تَغسلُ ثوبَك» الحديث على ضعفه لم يقع موقعه، وكذلك سائر أحاديث البول، إذ سياقاتها في بول الآدمي، وبهذا ضَعُفَ الاستدلالُ بتلك الأحاديث على تعميم نجاسة الأبوال، كما فعلَه مَنْ قال بنجاسة بولِ المأكولِ وزِبله، وكأنَّ المصنف أراد بالأحاديثِ تأكيدَ ما تناوله الإجماع من نجاسةِ البول، لكنها لم تَنْسجم العبارةُ.

(٢/ ٨/ س٢) قوله: وهما من المأكول طاهران.

اعلم أن الطهارة أصلٌ، فالدليل على مدعي النجاسة، ومدعيها هنا لم يجىء بشيء كما ترى، فالأحاديث الدالة على الطهارة إن سَلِمَ ضعفُ بعضها لم يَضُرَّ، على أن حديث العُرَنيين مع صحته بالاتفاق واضحُ الدَّلالة، واعتذارُهم عنه بأنه للتداوي غيرُ نافع، لأنا لا نُسلم جوازَ التداوي بالنَّجِس، وسَنَدُ المنع «إنَّ اللهَ لم يَجْعَلْ شِفَاءَكم فيما حُرِّمَ عليكم» وما في معناه، وصرفهم ذلك إلى الخمر تحكم، واستنادُهم إلى جوابه ﷺ لمن سأله عن التداوي بالخمر، «إنَّما هي داءٌ وليَسَتْ بدواءٍ» لا يلزَمُ منه تخصيصُ العام، إذ الخمرُ فَردٌ من أفراد المُحرَّم، والنص على فرد من أفراد العام لا يخصصه اتفاقاً إلا ما يُحكى عن أبي ثور، وإن صَحَّ منه فهو جفاءٌ في النظر، ثم التأويل لا يجوز إلا لملجىء.

وعذابُ من لم يَستَتِرْ من البول، أو يَستَنْزه: المراد بول الآدمي، بشهادة المقام، وأغربُ مِنْ تأويلهم دَعْوَاهُم النسخَ بالتعسف، ففي كلامِ الشافعية أنَّ الناسخ هو نسخُ المثلة، فكأنه تعدى النسخ إلى البول بالعدوى لتعلقهما بالعُرَنيِّين. وما ذكرناه في «تلخيص ابن حجر» وفي «شرح العيني على الكنز» من الحنفية أن الناسخ حديث ضم القبر لسعد بن معاذ رضي الله عنه، لأنه كان له إبل كثيرة، فكان يلابس بولها.

وما أدري مَنْ كان خفيرَه حينَ سَلَكَ هذه القفار حتى وصل إلى هذا المعنى المُلَفَّق، فخذها من هذين الفاضلين حتى تعتبر بها، وتنظر بعد ذلك أين تضعُ قدمك في كل دَركٍ.

(٢/ ٩/ س٣) قوله: وذرقُ البقِّ والبُرْغُوثِ ونحوهما طاهر إجماعاً .

في «شرح منهاج النووي» للدميري: وفي روث السّمك والجراد، وما ليس له نفس سائلة وجهان، الأصح نجاسته انتهى، واعلم أن دعوى الإجماع في هذه الأمور الظنية قَلَّما يَصِحّ، جرَّبنا من ذلك شيئاً كثيراً، ووجهُ ما ذكر في أول حاشية، فلتكن منك على ذكر.

(٢/ ٩/ س٥) قوله: إذ ليس بسافح .

إن أراد «بسافح» من شأنه السفح كقولك: الماء مُرْوٍ، والنار محرقة فاليسير سافح، وإن أراد: قد وقع منه السفح في الخارج، لَزِمَ أن لا يُحكم بنجاسة الكثير حتى يتحققَ له ذلك، وإن أراد سافحاً منفرداً، فليس ذلك شرط اسم الفاعل، فالحق مذهب (م ش)، وسيتكرر له في موضع أليق بالكلام عليه، فليكن هذا على ذكْرٍ منك، فتستغني عن إعادته.

(٢/ ٩/ س٨) قوله: منيّ الآدمي .

هذه المسألة لا يقوى دليلُها من الجانبين، وأمثل شيء من قبل القائل بطهارته: الأصل الطهارة، والاستغناء بالفرك عن الغَسل، وقد شكك في الأصل المحافظة على الإزالة بالغسل أو الفرك، وغسلُ النجاسةِ معنىً معقولٌ، هو مجرد الإزالة وتعين الماء ممنوع، ويكون الاستغناء بفرك المنيّ دون فرك الدم دليلُ التخفيف، وقد روى الدميري، والرافعي عن الشافعية تجوزاً: أنه نجس يطهرُ بالفرك، ومعتمد الروايات أن الفركَ فعلُ عائشة، ووقوع التقرير محلُّ احتمال، وإن ضَعُفَ فهو منضمٌّ إلى ضعفِ أدلة المسألة.

وأدلةُ القائلين بالنجاسة: القياسُ، وهو غيرُ مظنونِ العلةِ، وحديثُ الأمر

بالغسل ضعيف، وسائرُ وجوهِ الإزالة محتملة(١) للأولوية غيرُ متعينة للوجوب، هذا ولا منع من أن تَقِفَ عند مقتضى الأدلة الخَفيَّة، كما تقفُ عند مقتضى الواضحة، ومقتضى الأدلة هنا الترددُ، فتقف عنده، والأحوطُ عملاً التحرُّز من المنيّ، فنكون قد استمعنا القول، فاتبعنا أحسنَه، إذ لا أحسنَ من الوقوف اعتقاداً عند مقتضى الأدلة، وعملاً من العمل على الاحتياط، واحفظْها كليةً في نظائرها، فسيأتيك من هذا عدةُ أبحاث، وليس في قدرتك في مثل ذلك غيرُ ما ذكر، ومن فَعَلَه، فقد عَمِلَ بقوله تعالى: ﴿فاتَّقُوا الله ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وليس من اللازم أن تكون مع أحد الفريقين وقد أبدَوْا لك غايةَ جهدِهم، ولم يفدْك ما ادَّعوه.

(٢/ ١٠/ س٦) قوله: والخمرُ نَجِسٌ.

هذه شبيهة الأولى لكنه شذَّ جانبُ النجاسةِ شذوذَ المُخَالفةِ، ولو نَفَع ذلك بمجرده، لجرى في كثير من المسائل أو أكثرها.

(٢/ ١٠/ س٩) قوله: لا تُخَللِ الخمرَ.

لا شك في منع ذلك، وما رُوي عن أبي حنيفة بعيدٌ إن كان على ظاهره، أما لو عصى، وخللها بعلاج، أو بلا علاج، صدق عليها أنها خَلّ، ومطلق الخلّ حلال، ولا يمنعه الأمرُ بالإراقة، وقد أشكل على الناس حلُّ الخَلّ مع أنه لا بُدَّ من تقدُّم خمريتها غالباً أو مطلقاً، ومع وجوب إراقة الخمر، فاقتحم أناس أنه لا بُدَّ من وضع مانع يمنعُ التخمير، وقال آخرون: لا يلزَمُ ذلك، بل تَحِلُّ ما لم يعالجها أو يرَها حالَ كونه خمراً، وقال بعضهم: أو يعلمها، وهذا أضيقُ، وقال آخرون: معنى خمر محترمة: لا يجب إراقتها، وتضمن ونحو ذلك، وهي ما عَصَرَها بنيَّةِ التخليل، وخمر غير محترمة، وهي ما عصرها بنيَّة التخمير، فجعلوا للنية أثراً في ذلك، والمُلْجِىء لهذه الاقتحامات حِلّ الخَلُّ المعلوم مع المقدمات المذكورة، وإنْ صَحَّ أن للعصير موانعَ من التخمير، فهي طريق التقشف والورع التام.

---

(١) في الحاشية: الاحتمال لا يدفع الظهور بأن الحث على الإزالة يقتضي الوجوب ظاهراً فلا يدفع بالاحتمال.

(٢/ ١٢/ س١) قوله: **الكلب** .

هذا أبعد دليلاً لا سيما على ما هو الحقُّ الواضح أن الماءَ لا ينجَسُ قَلَّ أو كَثُر، فكيف يُنَجِّسهُ ولوغُ الكلب مع عموم الخبر لقليل الماء وكثيره، فعُلم أنها مسألة تعبدية ويؤيِّدُه العددُ الخاص، ويكون هناك معنى في الحكمة يُوجب تبعيداً خاصّاً كما لم تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبٌ مع دخولها بيتاً فيه كَنيفٌ. والله أعلم.

(٢/ ١٢/ س٣) قوله: **والخنزير**.

أما لحم الخنزير وما هو في معناه فيدلّ له الآية، كما دَلَّ قولُه ﷺ في الروثة: «إنها رِكْسٌ» على النجاسة، وكون الأكلِ مراداً من الآية لا ينافي النجاسة مع شواهد في السنة كحديث: «الذي يلعب الشِّطْرَنْجَ، ثم يقوم يصلي كالذي يَصْبُغُ يدَهُ في لحمِ الخِنزير»، أو كما قال ﷺ، وشواهده كثيرة وليس مثل: ﴿إِنَّما المُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] لظهوره في خبث الأفعال، ومعارضة معاملتهم الواضحة على خلاف ذلك، كما يأتي قريباً، وكذلك آية الخمر، لمقارنة ما ليس بنجس إجماعاً، ولعدم الشواهد، فافترقا، وأما احتجاج المصنف بالآية على نجاسة الخِنزير نفسه ورده الضمير إلى المضاف إليه فغير صحيح، لأن المنصوباتِ خبرُ «يكون»، أي: إلا أن يكون الشيء المحرم ميتةً، أو دماً مسفوحاً، أو لحمَ خنزير، فإنَّ ذلك رِجْسٌ، فالحكم بالرِّجْس على الشَّيء المنقسم إلى هٰذه المنصوبات، وهذه هي الطريقة الواضحة، عود الضمير ونحوه إلى المضاف، لا إلى المضاف إليه إلاَّ بدليل، حتّى قال في «المغني»: إنه أنكر ذلك أصلاً بعض من ناظره، أعني رجوع الضمير إلى المضاف إليه، أو الصِّفة، أو نحوهما.

قال: فقلت له: ﴿كمثلِ الحمارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾ [الجمعة: ٥]، ولم يتعرض صاحب «الكشاف» لغير ما ذكرناه، والعجب من صدوره عن الإمام مع توسُّعه في العربية، وكفى شاهداً على فضله فيها «التاج» و «المكلل».

(٢/ ١٢/ س٧) قوله: **﴿إِنَّما المُشْرِكونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]**.

هذا الاستدلال مبني على وهم كثر في كلام المستدلّين، وهو حمل كلام الله ورسوله على اصطلاح حادث.

وبين النجس في اللغة، والنجس في عرف المتشرعة: عموم، وخصوص من وجه، فالأعمال السيئة نجسة لغة، لا عُرفاً، والخمر نجس عرفاً، وهو أحد الأطيبين عند أهل اللغة، والعذرة نجس في العرفين، فلا دليلَ في الآية، وأعجبُ من هذا الاستدلالُ بقوله في الحديث: فأقرَّهم، وقد أجابهم ﷺ بقوله: «ليس على الأَرْضِ مِنْ نجاستهم شيءٌ، إنما نجاستُهم على أنفُسِهم»، وأمَّا قوله ﷺ في آنية المشركين: «اغسِلُوها»، ففي السؤال أنهم يستعملون الخِنزير على أنها مظنة، وإن لم يقع السؤال، وعلى الجملة فالأصلُ الطهارةُ، ولم يقمْ على النجاسةِ دليل.

ثم نتبرَّع بأدلة الطهارة، فآيةُ المائدةِ واضحةٌ، ونزلت بعد آيةِ براءة، لأن آية براءة وإن كانت بعد الفتح، فالمائدةُ متأخرةٌ، ثم لا صراحةَ في: ﴿فلا يَقْرَبوا المَسْجِدَ الحرامَ﴾ [التوبة: ٢٨] لأنها مرتبةٌ على ما ذكرنا من تفسير النَّجس.

ثم الاعتبارُ الذي ذكره المصنف، وهو: أنهم لو توقَّوْهُم لشاع، وهو كلام صحيح، وأصْرَحُ منه العلم بأنهم لم يتوقوهم حتى قالَ ابنُ عبدالسلام: ليس من التقشف المحمودِ أَنْ تقولَ: أشتري من سمن المسلم، لا من سمن الكافر، لأنَّ الصحابةَ لم يلتفتوا إلى ذلك، وهو كما قال.

(٢/ ١٣/ س٦) وقول المصنف: لعله منسوخ .

قد استعمل هذه الطريقة كثيراً، وظاهرُها فاسد على أنه لا يحتاج إلى اقتحامِ النسخ مع إمكانِ الجمعِ كما ذكرنا.

(٢/ ١٤ س٢) قولِه: «لنزح زمزم».

العجبُ كل العجب من معارضةِ الحديثِ الصحيح الصريح، وهو قوله ﷺ: «المؤمنُ لا ينجسُ حَيَّاً ولا ميتاً» بفعل الصحابي، وهو ليس بحجة، وأيضاً للاستقذار بفعلِ ذلك لا سيَّما إن كان قد تَغَيَّر، وإنما قلنا: إن الحديث صريح مع ما قدمنا: أنَّ المعنى اللغوي مخالفٌ لاصطلاح الفقهاء لأن السياقَ يُعيِّن

المرادَ هنا، وهو محاذرة الصحابي ملامسته ﷺ، وهو جُنُب حتى اغتسل هذا والمسلم هو الـذي دل عليه الحديث والمستثنى عند الشافعي أعمُّ منه، وهو مطلق الآدمي لقوله تعالى: ﴿ولقد كرَّمنا بَني آدمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وهو في غاية الضَّعْفِ، وله فيه قولان كما ذكر المصنفُ: أحدهُما: طاهر حَيَّاً وميتاً، والثاني: ينجَسُ بالموتِ، وهل يطهرُ بالغسل؟ كلام الرافعي في «العزيز»: أنه لا يطهُرُ، لأنـه حكى القـولين، ثم حكى قولَ أبي حنيفـة: إنه ينجَسُ بالموت، ويطهُرُ بالغسل، ثم قال: وهذا خلاف القولين، وأخذ الدميري في «شرحِ المنهاج» من قول «الـروضـة»: إنـه لا ينجَسُ الثـوبُ الـذي يُنشَفُ به الميتُ، لأنـه يطهُرُ بالغسلِ، وهذا يوافِقُ حكايةَ الإمام يحيى، عن الشافعي، كما ذكره الإمام عز الدين في «الشرح»، ثم قد جَعَل دليلَ أصلِ المسألة الإجماعَ، ثم ذكروا أن مستندَ الإجماع ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُم الميتةُ﴾ [المائدة: ٣] مع أنه ظاهرٌ في الأكل بخصوصه، ولا تدخلُ سائر الملابسات إلا بدليل، ويدلُّ لذلك أحاديث[1] أن الدباغ مُطهرٌ، وهو في عدة ألفاظ منها، أعني لفظ التطهر.

(٢/ ١٥/ س٣) قوله: القيْء عند الأكثر .

قال الإمـام عزالـدين: مفهومها وقوعُ الخلاف، ولا يُوقَف عليه، قال في «الشفاء»: وذكر أبو مضر أن الإجماع منعقد على نجاسته، وقال في «الانتصار»: ذهب إلى ذلـك أئمـةُ العترة، وهو قولُ فقهاء الأمة (حص) و (شص) و (ك) وغيرهم من الصحابة والتابعين، فعلى هذا لا يضُرُّ ضعفُ خبر عمار لجواز أن المسندَ غيرُه، أو لأن الإجماع إن صح يكشف عن صحته[2]، والله أعلم.

(٢/ ١٦/ س٢) قوله: والقَلَسُ كالقيء .

إن كان من الجوف فَنَعَم؛ لأنَّه قيءٌ، وإلا فهو بلغمٌ، وينظر في وجه عطفه في الحديث على الأول، وفي نقضه على الثاني، وفي «الشرح» قال الخليل: وهو ما خَرَجَ من الحَلق ملء الفم أو دونه، وليس بقيء، فإن عادَ فهو قيءٌ، وفي

---

(١) كتب فوقها: أي الإجماع.

(٢) كتب في الهامش: يقال: نعم لو أجمع على جميع ما اشتمل عليه من النجاسات وليس كذلك.

«القاموس» مثله بدون ذكر الخليل[1]، وفي «النهاية» بلفظ «الجوف» بدل: «الحلق»، وقال الجوهري: القَلَسُ: القَذْفُ، فعلى هذا إن صَحَّ الحديث، كان البلغمُ من الحلق ناقضاً، ويلزم كونه نَجِساً على زَعْمِهم[2]، لكنهم لا يقولُونَ بنجاستِه، وهذا مما يؤكد ضَعْفَ الحديثِ حيثُ لم يذهب أحدٌ إلى مقتضاه.

(٢/ ١٦/ س٤) قوله: ولبن غير المأكول ـ إلى قوله ـ كالمني .

قد عرفت ضعفَ الأدلة في المنيّ، وليس بمتحقق أن العلة في نجاسته ـ لو صحت ـ كونُه مستحيلاً، فإنا نرى الغذاء قد استحال إلى المتنافيات إلى أطيب الأشياء وهو اللبن في المأكول، كما امتن الله سبحانه به. وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا شيءَ خيرٌ من اللبَن» حيث كان يقول بعد الأكل والشرب: «الحمدُ للهِ، اللهمَّ ارزُقْنا خيراً منه»، ويقول في اللبن خاصةً: «وزِدْنا منه»، أو كما قالَ صلى الله عليه وآله وسلم. وإلى أخبثِ الأشياءِ وهو العذرة، وإلى الدَّم، فالعلَّة ما صارَ عليه المستحيل الخاص من الاستخباث المدرك بالطبع، أو الذي يدلُّ عليه الشرع لا مطلق الاستحالة، هذا إن تَمَّ لنا القياسُ في شيء مِنْ ذلك، وقد فرق الإمام عزالدين بأن المنيَّ خارج من مخرج البول، واللبن من مخرج مستقل، وقد فرق الله سبحانه بينَ اللبن، وبينَ الدم، والفرث أتم فرق، فبعيد الجمع بينها بحكم، مع أن أحدهما مبالغ في طيبه، والإنعام به، والآخر منوّه بتحريمه وتبعيده ـ أعني الدم ـ وقد علمت مما مضى أن المني شيء متوسط ليس في الدرجة القُصوى من الخبث، ولا في غاية الطيب، ألا ترى الشافعي وهو المشهور بالقول بطهارة المني، له قول بنجاسته، كما ذكره الرافعي هذا مع الأصل، وهو الطهارة: ﴿ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ علمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] والله أعلم.

(٢/ ١٧/ س ١٦) قوله: ودم المذبح والعروق .

لو صَحَّ ذلك لكان الأظهر قول أبي يوسف في الأكل لا الثياب، لأنه

---

(١) هامش: هذا بالنظر إلى المنقول أي: كلام الخليل والقاموس، وأما على كلام النهاية فلا يلزم.

(٢) هامش: من أن النقض فرع التنجيس.

المعتاد، لكن يقالُ: إنما يتساهل في العادة مَنْ يتساهل في نحوه، ويقلُّ ورعه، ويضعُفُ وازعُه الديني، ألا ترى أنَّك إذا نظرتَ إلى كلِّ فرد، وجدتَه غيرَ مُستندٍ إلى شيء، فإذا جُمعت أفراد كلهم غير مستندين إلى مخلص ديني، كيف يكون المجموع مُحقّاً وقُدوة، وتصير عوائد الجهلة حجة، ولا نسلِّم أن الرجل الصالح يُقدم على أكل الدَّم المنصوص تحريمه في كتاب الله تعالى، نعم الاجتزاء بالمسح بالسكين ونحو ذلك مما تحصل به الإزالة ليس ببعيد، لأنه المركوز في الطباع، إذ المقصود الإزالة، وتكلفات العلماء وتنفيرهم عن كيفية التطهير لا تكاد تتفق عند غيرهم، ومن اختبر ذلك علمه، ولهذه المسألة نظائر تأتيك فاحفَظْها.

(٢/ ١٨/ س٣) قوله: كالمائع إذا تنجس... الخ .

اعلم أن معنى النجاسة وصف لجسم حُكم بعدم جوازِ أكلِهِ، لا حلّه ولا جواز ملابسة المصلي له ونحو ذلك، فإذا لاصق هذا الجسم جسماً خالياً عن ذلك الحكم، احتيج إلى نص شرعي أن المجاور قد سرى إليه الحكم، أي: أُجْرِيَ الخالي عن الوصف مجرى المتصف، أمَّا إذا جاء مثل: «أَرِيقُوهُ وَلَا تَقْرَبُوه» كان تعبُّداً لا يعقل معناه، إذ لم يتفتت جسم الفأرة فيعم السمن، ولا صار سمناً، فإذا كان كذلك وقف على محل النص، فلا يصح قياس كل مائع كالماء، ولذا فرق بينهما بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يُنَجِّسُه شيءٌ» وسيأتي استيفاءُ الكلام عليه، وإنما عممو المائعات بناء على أن الحكم يتعدى إلى المجاور، ثم تخبطوا في تحديد المجاورة في النجاسة الجامدة في جانب الماء المستبحر، وحكموا بنجاسة ما سَمَّوْهُ قليلاً كله، وكلٌّ على تحديده فيه، وقد عرفتَ أنه لا يعقل انتقال الحكم، وإنما هو تعبديٌّ يوقفُ ما جاء منه.

(٢/ ١٨/ س٦) قوله: العبرةُ بظن زوالها لا بالعدد.

قال الإمام عزالدين: وَهِمَ المصنف في عزو هذا القول إلى الشافعي وأصحابه، وسببه أنه ذكرهم في «الانتصار» مع منكري العدد من حيث إنكارهم العدد، فظن أنه من حيث اعتبارهم بالظن. أقول: في كتب متأخري الشافعية أن النجاسة بمجرد جري الماء عليها يضمحلُّ حكمُها وإن لم ينفصل الماء عن

الثوب مثلاً، فكيف يعتبرون ظن الزوالَ لعينها، هذا والظاهر مذهب معتبري[1] الظن، لأن التطهير معنى معقول هو زوال النجاسة، فلا بُدَّ من ظن ذلك، وليس في السنة ما يُخالفه.

(٢/ ١٨/ س ١١) قوله: قلنا: إن لم يقبل النجاسة، فلا يمسح.

عبَّر المصنف بعبارة، ثم واخذهم بمقتضاها، فإذا عبرنا بقولنا: النجاسة معنى معقول وقد زالت العين بمسح الصقيل، فطهُر، كانت العبارة محفوظة.

قولكم: «الحكم باقٍ» قلنا جعلتم المذهب حجة، فإنا نمنع أن الحكم تعدي عين النجاسة وانتم ادعيتموه.

(٢/ ١٩/ س٤) قوله: لا ينبني العام على الخاص... الخ.

هذا هو الحق في المسألة الأصولية، وإن كان جل المتأخرين تبعاً لابن الحاجب، قد تبعوا الشافعية ببناء العام على الخاص مطلقاً، لكن لا معنى لاعتباره في مسألتنا لأن الأمر بغسل البول وما في معناه وقائع كثيرة متقدمة ومتأخرة، وكذلك مسألة الصبي، فقد رُويت في حق أحد الحسنين، وغيرهما في آخر مدته صلى الله عليه وآله وسلم، ومع تكرر الوقائع في الجانبين يعلم أنه ليس من باب الناسخ والمنسوخ، بل من باب العام والخاص، ونقل الوقائع يستدعي تطويلاً على أن في نفس الروايات ما يدل على تأخر الخاص أو مقارنته، وكلاهما تخصيص لا نسخ، أي يعمل على الخاص، وإن سمي نسخاً مع التراخي عند كثيرين. عن أم الفضل قالت: بال الحسين بن علي في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقلت: يا رسول الله، أَعْطِني ثوبَك والبَسْ ثوباً غيره حتى أَغْسلَه، فقال: «إنما يُنضَحُ من بولِ الذكر ويُغسلُ من بول الأنثى» رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجة. فقول الصحابية: أَعْطِني ثوبَك أغسله، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما يُغسل...» الحديث واضحٌ في استقرار الأمر العام، وتأخر الخاص.

---

(١) في الهامش أقول: أحاديث الرش والنضح والذنوب وحديث غسل الثوب مرة واحدة يخالف اعتبار الظن كما لا يخفى. تمت من خط السيد حسين قال: تمت من خط السيد العلامة محمد الأمير رحمه الله تعالى.

(٢/ ١٩/ س٩) قوله: قلنا: حديثنا أرجح .

يعني: «أمِطْهُ عنك بإذخرة»، لو سلم صحته، ورجحانه لم يضرّ المخالف لأنَّه له، لا عليه، لأن الإماطة بإِذْخرة ظاهر في السلت، والذي يحمله على: دُقّ الإذخر، واغسله به؛ متمحِّل، ثم لو سلم دلالته، لم يكن المقامُ مقامَ ترجيح؛ لأن حديث: «لا يضرُّك أثرُه»، صريح في أنَّه لا يضرُّ أثره، وكذلك حديث: «اقرُصيه» لا يدلُّ على استعمال الحاد، بل يدل لعدمه، وفي رواية المذاهب هنا، قال الإمام عزالدين في القول بعدم وجوب الاستعمال. رواه الفقيه (ي) عن الأخوين، والشرحين، والناصر، و (ص) والفريقين جميعاً، ولهذا نسب المصنفُ الروايةَ عن العترة إلى الإمام (ي).

(٢/ ٢٠/ س٥) قوله: من ولوغ الكلب».

الوقوف على النص الذي في غاية القوة هو الواجب، ولا نسبة لما عارض به المصنف إن كان له أصل، والسبع أمرٌ تعبدي، لأن غسل النجاسة معقول، كما قدمنا، وقد تعدى النصَّ أحمدُ، وقال: لا فرقَ بينَ الكلب وغيره، فأوجبَ التسبيع من كل نجاسة إلا بولَ الصبي، وألغى الخبر مَنْ سَوَّى بين الكلب وغيره، وهذا محلٌّ ليس بالخفي حتى يبحث فيه.

(٢/ ٢٣/ س٣) قوله: ويطهر النجس بالاستحالة... الخ .

كأن المخالف وهو (م س) يجعلون طهارة الخمر ونحوه بدليل ليس هو الاستحالة. فلذا أنكروا أصل الاستحالة، فقالوا: لا دليل على الاستحالة، فتبقى على الأصل في كلِّ صورة حتَّى يقوم عليها دليل، كما قام في الخَلِّ ونحوه.

(٢/ ٢٣/ س٦) قوله: ولا يطهر جلد الميتة بالدَّبغ .

أدلَّة تطهير الدَّبغ واضحةٌ، والمتيقن هو جلد ميتة المأكول لمثل روايات: «دباغها ذكاتها»، وقريب منه: «دباغها طهورها»، فإنَّ الأوَّل يشعر بأنَّه إنَّما يقبل الدباغ ما يقبل الذكاة، وأنَّ الطَّهور مِنَ النَّجاسة العارضة، ومثل: يطهرها الماء،

والقرص ونحوها. وفي الطبراني من حديث أم سلمة: «أفَلا انتفعتُم به، فإنَّ دباغَها ذكاتها، تحل كما تحلّ الخل مِنَ الخمر»، ومثله في «الأوسط» بلفظ: «يحلها دباغها، كما يحل خلّ الخمر»، وحديث ابن عُكيم قوي الدلالة ليس بذاك في السَّند، فالأحوط في المسألة العمل على عدم الاستعمال وترك الإفتاء فيها، كما مضى نظيره، والله أعلم.

(٢/ ٢٥/ س١) قوله في الأرض المتجنسة: «(عش) مطهر للصلاة والتيمُّم».

قال الشارح: إنَّه سهو، وإنَّما للشَّافعي قولان: أحدهما: كقول العِترة، والثاني: مع (ح ف) إنَّها مطهر، لكن يُقال: الشَّافعي لا يرى الاستحالة مطهرة، فكيف قال بها هنا؟ ثمَّ احتجاج المصنف بقوله تعالى: ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥] مِنْ ذلك الَّذي نبَّهناك عليه تفسير القرآن بالاصطلاح الحادث، فإنَّ الطهارة ـ لغة ـ أعم، ثمَّ لا يلزم أن لا تتعدد المطهرات، وتسارع فيها إلى الخيرات، ومثله: حديث الأعرابي سواء، وحاصل المسألة أنَّ عين النَّجاسة لم تزل؛ لأنَّه جسم لم يعلم ارتفاعه، وذهاب لونه، وريحه، ونحو ذلك غير مطهر. وحكى الشقيف هذا عن زيد بن علي، وأحمد بن عيسى، واختاره الأمير الحسين، وقواه الإمام عزالدين. ومثله: لو ذهبت بلا شمس ولا ريح، بل بمجرد اللبث، وكأنه المراد بمسألة الطل، وإلا فجعل الطل سبباً للتطهير لا يكاد يقال.

وذكر الشارح أنَّ الَّذي في «الانتصار» عن الخراسانيين من (حش) أنَّ فيه قولين، لا كما هنا.

(٢/ ٢٥/ س٦) قوله: والنعل لا تطهر بالدَّلك.

حاصل كلام المصنِّف إلغاء الحديث؛ لأنَّ الجافَّة لا تلصق، فلا يطهر منها، كالثَّوب وغيره. ثمَّ ظاهر الحديث عموم الرَّطِبَة واليابسة، ولا وجه؛ للفرق والاستبعاد في الرَّطِبَة خاصَّة، فإنَّ المقصد التخفيف في كيفية التطهير والعفو عن الأثر لكثرة ملابسة النعل للنجاسة، وهٰذا على مذهب مَنْ يجعل الغرض الإزالة بالماء أو بغيره. أوضح غاية ما في الباب أنْ يقتصر على ما يغلب عادة، لا ما يندر، كلو لَوَّث النَّعل باختياره، أو كان في عين النَّجاسة لُزُوجَةٌ وشدة البصاق، بحيث يقل أثر الدَّلك، ووجه ما قلنا: أنَّ وجه العفو متيقَّن، وهو لا

يشمل النَّادرة، فيرجع فيها إلى الأصل، ويكون الجمود على لفظ الحديث من نوادر الظاهرية.

(٢/ ٢٦/ س٢) قوله: والأرض الرّخوة بالمكاثرة .

اعلم أنَّ معنى النَّجاسة جسم لا تحلُّ ملابسته ملابسة مخصوصة، ويمتنع معها صحَّة الصَّلاة والبيع ونحو ذلك على حسب التفاصيل في محالها، والمتنجس ما حَلَّهُ أجزاء لطيفة مِنْ ذلك الجسم، وإنَّما يكونُ ذلك في الأغلب مَعَ الرُّطوبة والنَّجَس إنَّما يطهر بتحوُّله إلى أوصاف أجزاء إمَّا بالاستحالة عندَ من جعلها مطهرة، وإمَّا بدليل يدلُّ على طهارة المتحول إليه كما تقدم.

والمتنجِّسُ يطهر بانفصال أجزاء النَّجس عنه حقيقة، وهو طاهر، أو حكماً وهو أن يتغرق إلى أن يصير كلُّ فرد منها معفوّاً عنه، والمعفوُّ يقدر بحسب دليله، والواضح منه ما يُدْرَكُ بالاستدلال، لا بالحِسِّ، كما يكون مِنَ الذُّباب الذَّي يقع على النُّجاسات، ثم يقع على الثِّياب ما دام يتسامح به عُرفاً للنُّفوس الزَّكيَّة، والفِطَرِ الثَّابتة، وقد يكون أكثر مِنْ ذلك، كما يبقى مِنَ المني بعد الحَتِّ، وكذلك بعد الاستجمار، وقد يعدُّ ذلك عفواً، لا تطهيراً، فعلى هذا: أيّ مزيل أزال تلك الأجسام، فقد حصل معنى التَّطهير، ولم يَقُمْ دليلٌ واضح على تعين الماء، ولو قام ذلك، لكان وجهه واضحاً؛ لقوة طيب الماء وتطيُّبه، ولذا وُصِفَ بوصف المبالغة، أعني: الطّهور، ووُصِفَ بأنَّه لا ينجِّسه شيْءٌ، مع أنَّ الأجسام النَّجسة تداخله كما تداخل غيره، بل أشد، لكنه ـ لقوته، وطيبه، ولَطَافَتِهِ، وطبعه على الهُبوط والسَّريان يُوجب تفريقَ الأجسام، وتبديدها، فيزيلُها عَن الأجسام المتنجِّسة بها، أو يبدِّدُ النَّجسةَ إلى أن تبلغَ إلى هيئة العفو، مع أنَّ الماءَ وغيره مِنَ الأجسام مشتركة في أنَّ الأجسام النَّجسة لا تُصيِّر الأجسامَ الطَّاهرة نجسةً، بل هي في ذاتها محفوظةٌ، إذ لا تداخل الأجسام، ولا تنتقل الأعراض، ولا دليل على أنَّ نفس المماسَّة يوجب حكماً على الطَّاهرة، ولذا لا يحكم بذلك أحدٌ في الجافَّة.

فإن قلتَ: الحديث مخصوصٌ قطعاً بنحو ما غَيَّرتِ النَّجاسة بعضَ أوصافه، كما في الحديث، وهو إجماع.

قلت: أمَّا الحديث، فالزِّيادة ضعيفة. قال النَّووي: باتِّفاق المحدثين غاية الأمر أنَّ حكمها مسلَّمٌ للإجماع أو غيره، وهو أنَّ مُستعملَ الماءِ حينئذٍ مستعملٌ للنجاسة الممنوع استعمالها، وهٰذا هو المعيار في منع استعمال ما خالطته نجاسةٌ، وإليه سُقنا هٰذا الحديث، فما ظنَّ المستعمل أنَّه يستعمل النَّجاسة باستعماله، فهو ممنوع، ويستوي في ذلك الماء وغيره، هٰذا هو الصِّراط الواضح، ومَن ادَّعى غيره، تكلَّمنا معه في دليله، وسنذكر في هذه الأبحاث أشياءَ مِنْ ذلكَ قد مضى بعضها، فالأرضُ الرِّخوة مِثْل: حديث الأعرابي: يطهر ظاهر الأرض للإزالة أو التَّبديد، وإنْ لم يحصل بذلك علم، حصل الظَّنُّ قطعاً، وأمَّا أسفل الأرض، فمثل غسالة الثَّوب وغيره، يعتبر فيه القيد الَّذي ذكرناه، أعني: ظنَّ استعمال النَّجاسة وعدمه.

والظَّاهر أنَّ الأرض الصَّلبة كالرِّخوة، إذ لايخلو الماء عن ذهاب شيء منه إلى أسفل، وهو حينئذ كالرِّخوة، ويذهب بعضُه يميناً وشِمالاً، فهو كالثَّوب ونحوه، والظَّاهر أنَّ قولي (ش) بالتَّسبيع، ولكلِّ رجُلٍ ذَنوبٌ لا يبعد عمَّا مضى؛ لأنَّ المسألة تقريبيَّة، إذِ الذَّنُوبُ ليس محدوداً حدَّاً لا يزيدُ شعيرةً ولا ينقص، فهو نحوُ السَّبعة الأمثال، أو يزيد، ولا شكَّ أنَّه لا يستوي قليلُ البول وكثيرُه، فكيفَ لا تتعدَّد الدِّلاء بتعدُّدِ البول؟

(٢/ ٢٦/ س٥) قوله: فم الهِرَّة .

قد بَيَّن الحديث أنَّه طاهِرٌ، وأمَّا تطهيره لو لابَسَتْ نجاسة، فلمْ يتعرَّض له، فلا بُدَّ منه، والرِّيق مُزيلٌ، فيحصل به التَّطهير، وكذا سائر الأفواه لا فرق بينها، وبحثهم في المسألتين وقياسهم واستحسانهم ما وَسِعه عقلي، والله أعلم.

وحديثُ فم الهرة: قال في «شرح الإلمام»: أخرج مالكٌ، والأربعةُ، وابنُ خزيمة، وابن حبان في «صحيحيهما»، وصحَّحه التِّرمذي. وقال ابن منده: وأم يحيى: اسمها حميدة، وخالتها كبشة، ولا يُعرف لهما رواية إلَّا في هٰذا الحديث، ومحلّهما محلُّ الجهالة، ولا يثبتُ هٰذا الخبر بوجهٍ مِنَ الوجوه، وسبيله سبيلُ المعلول، فجرى ابن منده على ما اشتهر عَنْ أهل الحديث أنَّه مَنْ لا يروي عنه إلَّا راوٍ واحد، فهو مجهول، ولعلَّ مَنْ صحَّحه اعتمد على كون مالكاً

رواه وأخرجه مع ما علمه مِنْ تشدُّده وتحرُّزه في الرِّجال، ثمَّ ذكر لنا الأئمَّة عليه بذلك، ثمَّ قال: وذُكِرَ أنَّ رجلاً سأل مالكاً عَنْ إنسانٍ، فقال: لو كان ثقةً، لرأيته في كتبي، قال: وهذا يُفهم منه أنَّ كُلَّ مَنْ في كتبه ثقةٌ، وإن كان قد شَعَّب في هذا أنَّه لا يلزم مِنْ كون كلِّ ثقة في كتابه أن يكون كلُّ مَنْ في كتابه ثقة.

وأقول: إنَّ هٰذا الاستدلال يختلُّ، والتَّشعيب فيه تابعٌ له في الخلل، وذلك أنَّ مالكاً أجلُّ مِنْ أن يدَّعي إحاطة كتابه بثقات العالَم، وإنَّما ينبغي أن تُحْمَلَ القِصَّـةَ على أنَّ المسؤول عنه رجلٌ ظاهـرُ المـلابسـة لمالك، فيقول مع مُلَابسته: لو كان عندي ثقةً، ما خلا عنه كتابي، ثم قال ابن دقيق العيد: فإنْ سلكت هذا الطريق في تصحيح هذا الحديث ـ أعني الاعتماد على تخريج مالك له ـ وإلَّا، فالقول ما قاله ابن منده. انتهى.

وأقـول: قد سمعت قوله: إنَّ المشهور عند المحدِّثين أن من يعرف إلَّا برواية واحد عنه، فهو مجهول. وقد قـال ابن القطان فيمن كان كذلك إنَّه لا يعرف إسلامه، فضلاً عَنْ عدالته. وقد قال الذَّهبي في «ميزانه» إنَّ في رجال «الصَّحيحين» كثيراً مِنْ ذلك لم يوثقهم أحدٌ، فكيف يقال في الحديث الَّذي في مسنـده مثـلُ مَنْ ذكر: صحيح، كهذا الحديث الَّذي نحنُ فيه؟ وكيف يكون المشهـور عِنْـدَ المحـدِّثين جهـالـة مَنْ ذكـر، مع تطبيقهم على صِحَّـة «الصَّحيحين»، ولم يستثنوا مثل من ذكر، كما استثنَوْا بعضَ أشياء، وهل تلك إلَّا مناقضةٌ ظاهرة، فليكن مِنْكَ ذلك على ذكرٍ، فلا تُنزل مَنْ ليس بحُجَّة، وما ليس بِحُجَّة منزلةَ الحُجَّة، والله العاصم سبحانه.

ويعـارض الحـديث المـذكور ما أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبعاً، الأولى بالتراب، والهر مثل ذلك» كذا في «الجامع الكبير» للسيوطي.

(٢/ ٢٧/ س٨) قوله: وتطهر الآبار بالنزح إجماعاً.

معنى هذه العبارة: أنَّ النَّزحَ سببُ التطهير إجماعاً، أي: سبب قريب، وهـذا بعيدٌ، فإنْ أراد السَّبب البعيد ـ أي: إنـه يَقِـلُّ الماء المتنجِّس، ويكثر النابع، فتصلح البئر ـ كان ذكر السبب لغواً، إذ الصلاح سبب مستقل ولو بلا

شيء كما زعموا فيما يأتي قريباً، وقد مضى أنَّه لا حُجَّة في النَّزح، لوُروده عَنْ صحابيٍّ، على أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّه أَمَرَ به على جهة التَّطهير، بل يفعل ذلك كلُّ جِلْفٍ حافٍ، فضلاً عَنِ الأذكياء، لحُصول المقصود منه، أعني عدمَ الاستقذار.

(٢/ ٢٧/ س ١٣) قوله: وإذا نضب المتنجس .

ليت شعري ما الفرقُ بين هذا وبين مَنْ قال: المتنجِّس يطهر بالشَّمس والرِّيح، فإنَّ ذلك أقوى مِنْ مجرَّد النُّضوب بلا جفاف، فإنْ زعموا أنَّ ذا في المتنجِّس بنحو الماء المتنجِّس، وذاك بعين النَّجاسة كالبول، فما الفرق بينهما أيضاً، أعني النجس والمتنجس.

(٢/ ٢٧/ س ١٥) قوله: النَّجاسة في الماء الكثير تُنَجِّسُ مُجاوريها لا الثالث كالغسلات .

ليتني أجدُ مَنْ يصوِّرُ لي هذه المجاورة، فإنَّ الماء في الغسلة الأُولى يداخل جميعَ أجزاء النَّجس والمتنجس أو أكثرها، والغسلة الثَّانية والثَّالثة وما بعد ذلك أبداً، كذلك لا فرق بينهما، فإنْ أرادوا أنَّ الغسلة الأولى تخفِّف النَّجاسة، وكذلك الثَّانية، والثَّالثة تُزيلهما.

قلنا: فسدَ اللَّفظُ والمعنى، أمَّا اللفظ، فلبُعْد معنى المجاورة مِنَ التَّخفيف، وأمَّا المعنى، فلأنَّ الغسلة الأولى صارَ الماءُ فيها رِجْساً لا يطهر، جفَّ أو لم يَجِفّ، وكذلك الثَّانية، فلا يحصل التَّطهير أبداً.

فإن قالوا: فقد أشار الشَّارع إلى ذلك كما مضى.

قلنا: إنْ صحَّ ذلك، فلتأكيد إزالة النجاسة وتخفيفها مع أنَّه غير مُسَلَّمٍ كما مرَّ.

أمَّا القول الثاني: «إنَّ الماءَ لا يَنْجُسُ»، فهو نصُّ الحديث، وهو المعقول كما ذكرنا، وهو أحقُّ أنْ يُقال فيه قول أكثر الأُمَّة لقوَّته، ومِمَّن لم يذكره المصنِّف: مالك، واختاره الإمام يحيى. وقال في «التَّقرير»: إنَّه نَصٌّ صريحٌ للهادي، وصححه (ض زيد)، و (ض جعفر)، والحقيني، وهو قول (ص)

بالله، وقـوَّاه المصنِّف كما ترى، ولا يحتاج قائله إلى شيْءٍ مِنَ التَّحكُّمات، كقولهم: فرق بين وُرود الماء على النجّاسة وورود النَّجاسة عليه، وهو معنى لم يُؤخـذ مِنَ الشَّـرع، ولا اقتضـاه العقـل، ولا ارتضـاه، إنَّما ألجأهم إليه هذه المسألة، وسيأتيك مِنْ ذلك شيءٌ، وقد مضى.

(٢/ ١٢٨ س٥) قوله: ويطهر الكثير بزوال تغيره .

يقال: التغيير: هو: إما التباس أجزاء النَّجاسة وظُهور صفاته، وإمَّا انقلاب أجـزاء الطَّاهر إلى صفاتِ النَّجس الحِسِّيَّة كالَّلون، والطَّعم بمجرَّد الملاقاة، ككثيرٍ مِنَ المركَّبات، كالحبر ونحوه، فالزَّائل بعد ذلك إنَّما هو الصِّفة، إمَّا مِنَ النَّجس، أو منـه ومِنَ المتنجِّس، فهـذا عينُ القـول بزوال النَّجاسة بالشَّمس والرِّيح، أو بمجرَّد اللبث، وتخصيص الماء بذلك دون غيره يحتاج إلى دليل.

وقولهم: عاد الماء إلى أصله من الطهورية.

قلنا: كذلك سائر الأجسام، فليجود البحث، فهو عليلٌ، ولو قعقع مُقَعْقِع.

(٢/ ٢٨/ س٨) قوله: والمولود والبهائم بالجفاف للإجماع .

هذا الإجماع له نظائر، وهو أنْ ينشأ الإنسانُ في قومٍ تلك المسألة منهم بمرأى ومسمع، فيظنُّها مسلَّمةً عند الجميع، فيدعي الإجماع على ذلك، وربَّما ما سمع بها أهلُ المذاهب؛ لأنَّها عندهم مِنْ عرض ما شاركها في وجه الحكم كهذه المسألة، وربَّما يكون الخلافُ شائعاً مع دعوى الإجماع، وسننبِّهك على ذلك مِراراً إن شاء الله تعالى.

باب تعيين الماء للتطهير

(٢/ ٢٩/ س٣) قوله: تطهير النَّجاسة تعبُّدٌ .

اعلم أنَّ الخبث والطيب أمران معقولان في الأفعال كالحُسن والقُبح، وفي الأعيان كالمُستقذر والمُستطاب، ولا شكَّ في مناسبة ملابسة الطَّيِّبات، ومجانبة الخبائث، غير أنَّ العقل لا يستفصلها، وإنَّما قد يُدرك الفرد منها، أو الأفراد كالعدل والظلم، وكالماء والعَذِرَة، فجاء الشَّرع بتفاصيلها بتعيين محالها في المحسوسات وبيان حدودها في المعقولات، وأمر بالبُعد عنها قبل ملابستها، وأمر بتبعيدها وإزالتها بعد ملابستها، وسمَّى ذلك تطهيراً وتزكيةً، ففي المعاني: بالتَّوبة والكفَّارات، وفي المحسوسات: بالتَّطهير بالماء ونحوه، ولذا جمع بينهما سبحانه بقوله تعالى: ﴿إنَّ الله يُحِبُّ التَّوَّابينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ونحو هذا قوله تعالى: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ ويُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] أي: يُفَصِّلُ لهم مجمل ما عقلوه إجمالاً، ثم يُفَصِّلُ لهم - أيضاً - الممنوع مِنْ ملابستها، وما لم يمنعه، فجائزٌ بالتَّعيين منه، أو بحديث: «إنَّ ما سكت عنه فعفو»، ثم شرف المخلوق إنما هو بانتسابه إلى خالقه، فاختلفت أحواله، فشرع له التَّنزُّهَ عَنِ النَّجاسة في كلِّ حال، ووجب التَّنزُّه في أحوال إقباله على ربِّه كالصَّلاة، فإنَّها غاية القُرب، ولذا ناسبتها الزِّينَة: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١] ويقرب منها الطواف وتوسط حال ما هو دون ذلك كتلاوة القرآن وسائر أحوال الحج، لعدم الاستغراق في الإقبال، أو للرِّفق بالعبد، وكذلك اختلفت الخبائث في ذاتِ بينِها للأمرين، أعني قوة الاستخباث أو الرفق والإحاطة بتفاصيل ما ذكرنا يختص بها علَّامُ الغيوب، وإنَّما أعطى سبحانه العقلَ أمراً مجملاً، ولوائح من التفصيل، بحيث يقبل ما يرد عليه مِنَ التَّفاصيل بعد علمِهِ بحكمة الحكيم تعالى، ولذا نقول: مَنْ لم يعلم الحكمة، فهو مُتزلزلُ القواعد في دينه، ألا ترى ابن عبدالسلام مِنَ المالكيَّةِ

والأشاعرة صنَّف القواعد، وأبدى عجائبَ مِن الحكمة، ولكنَّها عندهم بحسب الاتفاق، ثمَّ أحبط ذلك بكلام لا يجترىء عليه إلَّا شرّ أعداءِ الله، وأجهلهم، وأصلَفُهم، فقال في جواب مَنْ قال: الابتلاء للثَّواب؟ قد ضللتَ عَنْ سواءِ السَّبيل، أمَا كان في قُدرته أن يُحْسِنَ إليهم إلَّا عِوَضاً عَنْ تعذيبهم بمنزلة رجل يَقْلَعُ عينَ فقير مسكين مجذوم، مقطوع الأطراف، ليطعمه لقمة واحدة، فقبَّحَ اللهُ هذا الاجتراء، وأبعدَ هذا الهذيان والافتراء.

إذا حقَّقتَ ما ذكرنا، علمتَ أنه لا يصفو الكلام في التَّكاليف أنَّها تعبُّدٌ محضٌ، أو معقولة المعنى، فإنَّ التعبُّديّ له حِكْمَةٌ قطعاً، لكن لما كانت الحِكَمُ غيرَ مبذولة للعقول، ولها نظر إلى جهات واعتبارات لا يسعها إلَّا علم علَّامُ الغيوب، ناط حكمها سبحانه بشيء يتميَّز لنا، ونقدِرُ على ضبطه، كتعيين مَحَالِّ النَّجاسة مِنْ بولٍ ودم ونحوِ ذلك، فلم يكن ذلك تعبُّديّاً، ولم يفعل ذلك في محل آخر، بل أمر بالحكم مع قيود خاصَّةٍ كالطَّهارة مِنَ الأحداث، فكان أنسب بتسميته تعبُّديّاً، ويترتَّبُ عليها صحَّةُ الإزالة بكلِّ سبب، فلا يتعيَّن الماءُ إلَّا بدليلٍ حاضرٍ للإزالة عليه، لا بالإحالة عليه فقط، إذ هو رأس المُطَهِّراتِ، فلا يستغرب ذلك، وأمَّا ما لم يعرف ذلك فيه، فنقف عِنْدَ المنصوص، وهو الماء والتُّراب، لا بمعنى أنَّا علمنا الحصر، بل بمعنى أنَّا لا نقدم على الاجتزاء بغيره إلَّا بدليل، ثمَّ هذا سبيلنا في الماء نفسه، فما لم يُسلب اسم الماء ـ وإنْ جاز تقييده ـ فهو ماء، وما سُلِبَ اسمه كعصارة الأشجار. قلنا: نقف عند المتيقَّن حتَّى يَردَ في غيره دليل، ولمَّا نجده في الموضعين، وقد نقَّحتُ لكَ هذه الحاشية إلى آخِر الباب، وفصلاً مِنَ الباب الآخر إن شاء اللهُ تعالى.

(٢/ ٣١/ س١٣) قوله: وإذا غيَّرتِ النَّجاسةُ بعض أوصافه، فنجس بعض أوصافه، لقوله ﷺ . . . الخ .

يوهم أنَّ مستند الإجماع هذا للحديث الضعيف ـ أعني الجملة الاستثنائية منه ـ بخلاف أوله، فمعمول به بلا شك، وإنَّما اتُّفق على المنع مِنَ استعمال الماء الذي ظهر عليه وصفُ النَّجاسة؛ لأنَّه يكون المُستَعَملُ مُستعملاً لنفس النَّجاسة لا لأنَّ الماء نفسَه خرج عَنِ الطَّهورية، بَل المنع منه خليط النجاسة، لا يمكن استعماله إلَّا باستعمالها، وما لم يظن ذلك فلا نسلِّم أنَّ المنع إنْ سلَّمنا

أنَّ لها صورة في الخارج، لأنَّ الظاهر أنَّ قولنا ما يظنُّ استعمال النَّجاسة باستعماله. وقولهم: ما غيَّرتِ النَّجاسةُ أحدَ أوصافه متصَادقان على شيءٍ واحد بحسب الخارج. هذا إن لم يُعْمَلْ بالاستثناءِ المذكور في الحديث، أمَّا لو عملنا به، كان هو المعيار الَّذي ليس معه اختيار، وقد أخرجها عبدُ الرَّزَّاق، لكن فيها عامر بن سعد أمير قَتَلَة الحسينِ السِّبط رضي الله عنه، وأخزى قاتله، ومع هذا هي مُرْسَلَةٌ.

(٢/ ٣١/ س١٤) قوله: **فإن تغيَّر بعضُ الكثير، لم ينجس السَّليم**.

هذا حجَّةٌ عليهم أنَّ الماء لا ينجس بمُلَاصَقَةِ النَّجاسة، ولا بمخالطتها ما لم يظن استعمالها باستعماله، وذلك أنَّ المُلاصقة لو أثَّرت فيما لم يعلم فيه ذلك كما زعموا، لم يفترق حالُ الماءِ المتَّصل فينجس البحر، وكلُّ قول لزم منه أمرٌ فاسد، فهو فاسدٌ، وهذا البعضُ الَّذي ذكره المصنف، إن صحَّ، فقد جرى على خطئه الأول(١)، وأصاب تفريعاً(٢). وأمَّا قول الإمام: قلت: والحق. . . الخ، فرجوعٌ إلى ما حرَّرناه بواسطة مذهبه في حدِّ القليل والكثير، وهو ظنُّ الاستعمال وعدمه.

(٢/ ٣٢/ س١) قوله: **وينجس القليل بها وإن لم يتغير**.

اعلم أنَّ القليل والكثير مِنَ الأمور النسبيَّة، فالقليلُ المحقَّقُ هو الفرد، وأكثر الكثير ما لا يتناهى، والرُّتب المتوسِّطة في كلِّ منها يُطْلَقُ عليها الكثيرَ بالنِّسبة إلى ما تحت، والقليلَ بالنِّسبة إلى ما فوق، وهذا المعنى لا يتحقَّقُ في مسألتنا، وقد يُطلقُ اللَّفظان باعتبار أمرٍ خارجٍ عَنِ الإفراد كلُحوق حُكمٍ مِنَ الأحكام، وهذه المسألة مِنْ هذا القبيل، فمعنى القَليل ما تضرُّه النَّجاسة، ومعنى الكثير ما لا تضرُّه النَّجاسة، فعلى هذا لا حاصلَ لصدرِ المسألة ـ أعني قوله: والرَّاكد الكثير لا ينجِّسه إلا ما غيَّره ـ إذ هذا الاستثناء عينُ ما صدر به الفصل، ومُسمَّى الكثير لم يتعَيَّن، فيصيرُ حاصله: لا تنجس النَّجاسة ما لا تنجسه، إذ كونه كثيراً مترتِّب على أنَّها لا تنجسه، إذ لا معنى له إلَّا ذلك، كما قدَّمنا، وكونُها لا تنجِّسه

(١) في الحاشية: لعله اعتبار الملاصقة.
(٢) في الحاشية: لعله القول بنجاسة الجميع.

مترتِّبٌ على كونه محكوماً بكثرته، وكذلك الكلامُ في القليل للمقابلة، فكان تحريرُ المسألة: هل للماء حالٌ تضرُّه النَّجاسة، أي: يُحكمُ عليه بحكمها غير الصُّورة الإجماعية أم لا؟ وأمَّا الحُجَّة فالنافي باقٍ على الأصل، فلا يلزمُه دليلٌ، ولا يجوزُ له العمل على خلافه إلاَّ بدليل، فأمَّا احتجاج الإمام بأنَّه يستعمل النَّجاسة باستعماله، فإمَّا أنْ يُريدَ القدر المعفُوَّ، أو غيرَ المَعْفُوِّ، وكلٌّ منهما محلُّ اتِّفاق، فلا يتحقَّق معنى القِلَّةِ والكثرة. ألا تَرَى أنَّ مِلْءَ قِشرة البيضة تتلاشى فيها القطر مثلاً إلى القدر المَعْفُوِّ، فإذا حكم بكثرة هذا ـ كما زعمه المصنِّفُ في جوابِ الإمام يحيى ـ فقد بَطَلَ معنى القليل، فلا يبقى للنجاسة حالٌ تضرُّه إلاَّ ما يقـعُ به التَّغيرُ تحقيقـاً أو تقديراً، وحديث: «لا يَبُولَنَّ أحدُكُمْ في الماءِ الدَّائِمِ» في جميع رواياته: المراد منه: منع إفساده بتوارُدِ الاستعمال، كما ذلك مشاهَدٌ، ويقوله كلُّ عاقل بمجرَّد عقله، وذكر الاغتسال لتقبيح فعلِ الفاعل، كنهيه صلى الله عليه وآلـه وسلم أنْ يَضْـربَ الـرَّجـل امرأته ضربَ العَبْدِ، ثم يضاجعُها مِنْ آخرِ اليوم، لم يُرِد صلى الله عليه وآله وسلم النَّهْيَ عَن الجمع بين الأمرين، بل تقبيحَ فاعِلِ ذلك، وتصويره في عينه لينفرَ عَنْهُ، ويدرك منافاته لما ينبغي، ونظائرُه كثيرة، وأمَّا ترجيح الحظر، فقاعدةٌ غيرُ صحيحةٍ، فإنَّهم علَّلوها بالاحتياط، والاحتياطُ تركُ الحكم ما لم يلج إليه دليل نعم التَّـركُ عمـلاً احتياط، لا الحكم الكُلِّي، والتَّقـوُّل على الله بِمَا لم يَقُلْ، وقد بسطناها في مواضعَ أُخر، مثل «حاشية ابن الحاجب» في الأصول. وأمَّا حديث الولوغ، فقد مضى ما يتضمَّن أنَّهُ لا حجَّة فيه هُنا.

هذا وأمَّا سنَدُ المانعين، فحديث: «الماءُ طهورٌ». الحديثُ نصٌّ صريح، سِيَّمـا مع لفـظة «طهـور»، ولفـظة «خلق»، ومـع السَّبب، مع أنَّـه لا يَلزمُهم الاستدلالُ، ولا يضُرُّه التَّخصيصُ بالصُّورة الإجماعية، عقلية كانت أو شرعية ـ أعني: مستنـدهـا ـ على أنَّـا بيَّنَّـا في «الأرواح النَّوافح» أنَّ هذا العموم غيرُ مخصَّصٍ ألبتَّة، وسائر الأقوال في القليل لا يضرُّكَ أنْ لا تنظُرَ فيها، وإنْ نظرتَ، لم تَحتَجْ إلى مُعين، والمعقولُ منها حديث القُلَّتين، وفيه ضعف، ومِنْ أعظم القوادحِ فيه أنَّه أحاله على مجهول، والحكيم منزَّه عَنْ ذلك، وقد بسَطَ الكلامَ العسقلانيُّ وابنُ دقيق العيد بما يشفي، وغيرُهما، وأمَّا تكلُّفُ المُتَمَذْهِبَةِ، فما لم يهن عليك أمره أينما كان، فأنت في تِيهكَ بعدُ.

(٢/ ٣٣/ س٥) قوله: والجاري في ذلك كالرَّاكد .

نقلُ المذاهب هنا غيرُ خالٍ عَنْ إشكالٍ، إنَّما المشهورُ به الشَّافعية، أمَّا الحنفية، فالمعروفُ في كُتُبهم، ونقلَ النَّاسُ عنهم أنَّه ملحقٌ بالكثير، وكذلك الكثيرُ مِنَ العترة، وقد نبَّه عليه الإمامُ عزُّ الدِّين في البعض.

(٢/ ٣٣/ س٩) قوله: بوروده على النَّجس .

خلافُ الشَّافعية هُنا ممَّا لو جُمِعَ نظيرُه لأهل المذاهب، لكان فنًّا عجباً، ومتنـزَّهاً مستغرَباً، وليس في حيِّز الاستيقاظ لهمُ مُتَعَلَّقٌ، إذ الغرضُ منه - إن سلَّمنـا أنَّـه ليس بتعبُّـدٍ - صيانـةُ الماء، ولذا كان ثلاثاً؛ لأنَّه يناسب الصِّيانةَ المبـالغـة، والصِّيانـةُ لا تختصُّ النَّجـاسـة، بل يكونُ مِنْ كلِّ مُستَقْذَرٍ، وهم مُناقضون لأنفسهم في نحوِ ما لو صُبَّ الماءُ على نجاسة غير عينيَّةٍ في إناء فإنَّه ينجُسُ عنـدهم، وقد أوردَ عليهم هذا ابنُ عبدالبَرِّ، وأجابه العراقيُّ بالمغالطة بالعينيَّة، لأنَّ إزالة العين لا بُدَّ منه، فلذا مثَّلنا بغيرِ العينيَّة كبولٍ جافٍّ.

(٢/ ٣٣/ س١١) قوله: وإذا تغيَّر الكثير بطاهر .

قد قدَّمنا أنَّه لا وجه للطَّهارة بعد الحكم بالتَّنجيس، وهذه المسألة أَولى بالضَّعف، إذ دعوى أنَّه ينجُسُ المتغيِّر بطاهر ولو بحراً، مِمَّا لو وردَ عَنِ الشَّارع، لكان تعبُّديّاً، بل نقول ذلك فيما لا أصلَ له في التَّطهير مِنَ المائعات، فضلاً عمَّا خُلِق طهوراً، ولا نحكم إلاَّ بمنع استعمال النَّجاسة، وأمَّا أنَّ حكمَ النَّجاسة يتعدَّى إلى أيِّ مُلاصِـقٍ، فلا دليلَ عليه، ولو دلَّ عليه نصٌّ صريحٌ، بحيث لا يجوز أنَّه لأجل استعمالِ النَّجاسة كخبر الفأرة لكانَ تعبُّداً محضاً.

(٢/ ٣٤/ س٥) قوله في المستعمل: «وهو غيرُ مُطَهِّرٍ».

هذه المسألة مِنْ أعجبِ المسائل لِشُيوعِها في الأكثر، ولا وجه لها، وهي دعوى هذه شواهدها، فتكميلُ السَّلف الطهارة بالتَّيمُّم مِنْ دون أن يتلقَّفوا ما تساقط مِنَ الأعضاء.

قلنا: حاشا محاسن الشَّريعة مِنَ الأمر بجمع الأوساخ، وقولهم «لا يُستقذَرُ»

دفعٌ للضَّرورة، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لولده الحسن رضي الله عنه: «كـخ كخ، إنَّمـا هِيَ غُسـالَةُ أوساخ النَّاس» فإذا كان قد خَبُثَ إليه الغُسالة المعنويَّة، وقذَّرها، لتَنْفِرَ نفسُه الشَّريفة عنها، وهي تمرةٌ طيِّبةٌ، إنَّما استقذارُها للشَّبه المعنويِّ بالمستقذَر حِسّاً، فما ظنُّك بالغُسالة؟

وعلى الجملة: فالـدَّافع مكابر، فلا يُناظَر، وكونُه فلاناً وفلاناً الحقُّ أكبر منهم، ثمَّ مَتَى نظرَ الصَّحابَةُ في ذلك وظهر وشاع، فإنَّه إنَّما يجتمع المُدُّ مثلاً مِن تقطار عشرين إنساناً مَع قصدِ الرِّفق بالماء مِنَ المتوضِّئين حسبما يقتضيه السَّفـرُ، ونَـدَبت إليه الشَّريعة مطلقاً، فهل قال قائلُهم: لو أجزأ المستَعْمَلُ، لذهبتُ أجمعُ ما يتساقط فى الرُّكب، لعلِّي أتوضَّأ به. ثمَّ أجمعوا على ذلك، وكانوا كلَّ أمَّة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، إذ هذا كلُّه شرطُ الاحتجاج بفعلِ السَّلف الَّذي يجبُ به الواجب، ويَحرُمُ به الحرام، لا ما يُطلب به مُجَرَّدُ التَّرجيح والاعتضاد مع وجود دليلٍ آخر.

وعلى الجملة: فهذه مجازاة ومصاحبة لمَنْ قال، لا لما قال، إذ لا يستحقُّ النَّظر فيه أصلاً، والاحتجاج بحديث النَّهي عَنِ الوضوء بفضل المرأة أعجب، ويَدُلُّك على أنَّ مرادهم مجرَّد المدافعة بما ينفع، وبما لا، كما يفعله مَنْ دهَمَه الصِّدام، وإلاَّ فلا دِلاَلَةَ فيه أصلاً، إذِ الفضلُ ليس بمستَعْمَلٍ في اصطلاحهم، ولا يشمله حدُّهم، وأيضاً ما الخصوصِيَّة للمرأة؟ وأيضاً هم لا يعملون بالحديث المذكور في الحكم الَّذي وَرَد لأجله، إلاَّ أن يكون ابنُ حنبل في بعض صُوره. فليت شعري! كيف يسوغُ مثلُ هذا للمتَّقين، أو يجوزُ على المُتَيَقِّظِينَ؟

(٢/ ٣٥/ س٤) قوله: «فإذا اختلط بالقراح، فالحكم للأغلب».

فهذا تحكُّم، هلاَّ قالوا: هو كما لو خُلِطَ ماءٌ بلبنٍ يراعى فيه زوال الاسم، أو نحـو ذلـك، لأنَّهم أرادوا هنـا بالأغلب: ما يزيد على النِّصف، وإن قلَّتِ الزِّيادة، كما هو مصرَّح في كُتبهم، وأمَّا الشافعية فقد أجرَوْهُ في ذلك مجرى النَّجس، وكذلك الحنابلة، حتَّى فرَّعَتِ الشَّافعية تفريعاً صحيحاً على أصلٍ مُنهارٍ، فقالوا: إذا فرغ المتوضِّىءُ مِنْ غَسل وجهه، وأراد أخذَ الماء ليدِه، فلا يُدخِلهـا؛ لأنَّـه بالمُمَاسَّة يصيرُ الماءُ مستعملاً. قالوا: فلا بُدَّ مِنَ التَّحرُّزِ مِنْ

ذلك، ثمَّ رأوا مِنَ الحيلِ أنْ قالوا: ينوي الاغتراف المُجرَّدَ، فذيَّلوا الأعجوبة بأعجبَ منها، وكذلك قالوا: كيف يمكنُ تقديمُ المضمضةِ والاستنشاقِ على الوجه، ولا بُدَّ مِنْ إيصال الماءِ بالجزء الملاصِق للفم والأنف، وما شِئْتَ مِنَ التَّفاريع الغريبة، والَّذين نقموا ذلك عليهم مَع الموافقة في الأصل أحقُّ بالَّلوْمِ .

(٢/ ٣٥/ س٧) قوله: «فإنِ انغَمَسَ في قليلٍ، صارَ مُستعملاً».

هذا التَّفريع لا يصحُّ على مَنِ اغتفر النِّصْفَ فما دون مِنَ المستعمل، أو دونَ النِّصفِ، كما هو مذهب المصنِّفِ، وإنَّما يجيءُ لغيرهم، فإنَّ المستعمل ـ بزعمهم ـ: ما اتَّصل بالمَحلِّ، وانفصل عنه، وأزال حكماً، ومِنَ المُحَالِ أنَّ الماءَ الَّذي انغمس فيه يباشِرُ المَحَلَّ بكُلِّه، وكذلك الأُصبع، كيف يصير بغمسها مستعملاً بناءً على ما ذكر؟! وكان هذا وقع مِنْ صاحب «الانتصار»، أو مِنَ المصنِّف في حالِ النَّظر في كُتُبِ الشَّافعية؛ لأنَّه على أصلهم، والله أعلم.

وعلى الجملة، فقد وهم للإمام (ي) في تفريع مسألة الانغماس، ولم يتيقظ لذلك المصنِّف، وجاءَ عزُّالدِّين، فقال: لم تتقرر المسألة، في ذهنه غفلة عَنِ الوهم المذكور.

(٢/ ٣٤/ س٩) قوله: «قلنا: البدنُ كالعُضوِ الواحد».

أورد عليهم عزُّالدين أنَّ هذا الاعتذارَ إنَّما يتمُّ بعد ثُبوتِ أنَّ المستعمل غيرُ مُطَهِّر، ولمَّا يتمُّ فهو مردودٌ، ويقال للجميع: يلزمُكم أن لا تحصل الطَّهارة؛ لأنَّ الماء أولُ ما يَمَسُّ العضوَ يرفعُ حكمَ المحسوس، فيصير مستعملاً، فلا يمكنُ التَّطَهُّرُ إلاَّ أنْ ينغمِسَ في ماءٍ مستبحر. وأجابوا: بأنَّ ذلك مستثنىً ما دام في العُضو، وهو احتراز بِمُجَرَّد المذهب، وهو كما قال ابن الحاجب: من جنس الَّلعب.

وتجادل رجلان مِنْ أهلِ مكَّةَ بحضرة أميرها مِنَ الأشراف، فقال أحدُهما: الأنسابُ كلُّها مظنونَةٌ. فقال خصمهُ مخاطباً للشَّريف: يقول: نسبُكم غيرُ معلومٍ، فاستثنى ذلكَ الرَّجلُ، قال: إلاَّ نَسَبَ مولانا.

وقد ألطفَ الشَّافعي، فأوقع بِمِثْلِ ذلك مَن قال له: كيف تدَّعي وُقوعَ الإجماع؟ فقال له الشافعي: أما تعلَمُ أنَّهم أجمعوا على خِلافَة هذا؟ - مشيراً إلى الخليفة العباسي - قال: بلى. فكأنَّه قال: يستحيلُ وقوعُ الإجماع إلَّا على هذا الخليفة، وإنَّما أراد الشَّافعي قطعَ اللَّجاجِ، والله أعلم.

(٢/ ٣٦/ س٣) قوله: «لقولِ العَبَّاس».

لا وجه للاحتجاج به، سِيَّما لم يشعر أنَّه أخذه عَنْ دليلٍ، بل ظاهِرُهُ أنَّه شيْءٌ قاله مِنْ قِبَلِ نفسه، وقد استدلَّ في «المنتقى» على عدم الكراهة بتطهُّرِهِمْ بالماء الَّذي نبع مِنْ أنامله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّ غاية زمزم ماء شريف، وقال الله تعالى لأيُّوبَ عليه السَّلام: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وشَرابٌ﴾ [ص: ٤٢]، وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يتبرَّكُ بالمطَرِ النَّازل؛ لأنَّه قريبُ العهد بربِّه، ولم يمنع ذلك التَّطَهُّر به، وكلُّ هذا سندٌ للمنع.

(٢/ ٣٧/ س٥) قوله: «ولا بِغَصْبٍ».

هذه كمسألة الصَّلاة في الدَّار المغصوبة، وقد منعها المعتزلَةُ، وأحمدُ بن حنبل، والباقِلَّاني، وأكثرُ المتكلِّمين، فلا أدري كيف يختلفُ كلامُ الرَّجُلِ[١] باعتبار تكلُّمه مَع أهلِ فنَّين كالأصول والفروع، وهذا غيرُ عزيزٍ، وقد حقَّقنا البحثَ فيه في «حاشيتنا» على ابن الحاجب، ولعلَّه يتكرَّر التَّنبيه على ذلك هُنا لكثرة عُروضه، وبيان صحَّة قول المانع: إنَّ الحركة التي لأخذِ الماءِ مأمورٌ بها مِنْ حيث إنَّها وضوءٌ منهيٌّ عنها، من حيث إنَّها تصرُّفٌ ممنوع، ولا يجتمع الأمرُ والنَّهي إلَّا على شذوذٍ مِنْ غُلاة نفي الحكمة، ودعواهم الجهتين عبارةٌ لا معنى تحتها كما ذكرنا، فتأمَّلْ.

وحاصلُه: أنَّ المطلق يستحيلُ وجودُهُ في الخارج، فلا يطلُبه الحكيم، فهو مطلوبٌ مع قيدٍ ما، ولا بُدَّ أنْ يكونَ القيد قبيحاً، إذ لا يطلبُه الحكيمُ، فلو جاء

---

(١) في الحاشية: فإنه نقل المصنف إجازات الوضوء بالمغصوب عن المعتزلة والفقهاء، ومنهم أحمد بن حنبل.

نصٌّ في صورة تشتمل على قبح، عَلِمْنَا خُروجها عَنِ القبح في نفس الأمر، وكانت تعبُّديَّةً، وامتنع إلحاقُ غيرِها بِهَا.

ثمَّ اعلم: أنَّ هذا الكلامَ فيما هو مطلوبٌ وجوباً أو نَدْباً، أمَّا المباح، فلا محذور كالذَّبح المُباح بالسِّكين الغَصْب، إذ لا يلزمُ طلب المتناقض، أي: افعلْ لا تَفعَلْ، أمَّا لزومُ أنْ يكونَ حَسَناً قبيحاً، فلا يضرُّ، إذ يقبلُ الجهتين، ولا يلزمُه المحال المذكور.

فإن قلتَ: هل يلزم مِنْ هذا التَّحرير ما اختاره المصنِّفُ في المسألة الآتية أنَّ العبرة بالابتداء، حيث يكون عاصياً بالإقدام. حتى قال الشَّارح: اختص المصنِّفُ بهذا التَّفصيل، وهو اعتبار الحقيقة إلَّا حيث يكون بالإقدام عاصياً، فاعتبر الابتداء.

قلتُ: التَّحقيق: أنَّه لا يلزمُ ما ذكره الإمام قدّس اللهُ روحَه؛ لأنَّ العصيان إنَّما هُوَ بالاعتقاد فقط، والفعلُ نفسُه ليس بقبيحٍ، ولذا لو رأيناه يأكلُ طعامَه متوهِّماً أنَّه طعامُ الغير، لم يجب علينا نهيُه بخلافِ العكس، إذْ هُوَ قبيحٌ في نفسه ممنوعٌ، لكن سقطَ عَنْهُ الإثمُ؛ لعدم التَّعَمُّدِ حيث لا تقصير، فإذا استعملَ غصباً ظنَّه حلالاً، لم يصحَّ وضوؤه، إذ يلزم منه اللَّازم المحال الَّذي ذكرناه، أي: كونه مأموراً منهيَّاً.

فإن قلتَ: المفروض أنَّه ليس بعالمٍ، فكيف يكون منهيَّاً؟

قلتُ: له حكمُ العالم؛ لأنَّه متمكِّنٌ مِنْ تحقيق النَّظر، ولولا ما تفضَّل اللهُ به مِنَ العفو، لكان آثماً، أمَّا لو لم يتمكَّن، لم تَبْعُدِ الصِّحَّةُ؛ لأنَّه أتى بما كُلِّفَ به، فإنِ انكشفَ له بَعْدُ خطؤُه، هل يتجدَّد عليه تكليفٌ؟ هي مسألة مطوَّلة في أصول الفقه، لا يسعها هذا المحل، وقد ذكرنا ما عندنا فيها في «حاشية ابن الحاجب»، فالصَّحيحُ قول الجمهور: إنَّ العبرة بالحقيقة، وصُوَرُ المسألة لا تُحصى، فهي جديرة بالاهتمام، وتنقيحُها مما يختصُّ الأفراد، والتَّوفيقُ بيدِ الآخذِ بنواصي العباد.

(٢/ ٣٨/ س٤) قوله: «وكره (ح) سؤرَ الفرسِ والحمارِ والبغلِ».

عباراتهم في كتبهم: أنَّ هذا مشكوكٌ فيه، وأنَّه يُتوضَّأُ به، ويتيمَّم مع الوضوء، وهو في نفسه طاهرٌ، وهذا ليس معنى المكروه، ولذا قال في «عيون المذاهب» مِنْ مصنَّفات الحنفية، وهو للسَّكَّاكي شارح «الهداية»، وجعله في المذاهب الأربعة: وسؤر حمار وبغل مشكوك يتوضأ به ويتيمّم، وعند الثلاثة: مطهِّر، وعند أحمد: نجس، وعنه: مشكوك، وعن مالك: مكروه، ففرق بين المكروه والمشكوك.

«فصـل»

(٢/ ٣٩/ س٦) قوله: «(الصَّيدلاني) لا، بل يتحرى [(ي)] لا وجه له».

يقال: إنْ كان التَّحري ممكناً، فكيف يقال: لا وجه له؟ وهو محلُّ اتِّفاقٍ أنَّه يعمل بِمَا يحصل الظَّنُّ، وإنْ كانت قرينة غير خبر العدل، وإن كانَ المفروض انحصار الإمارة هنا على خبر العدلين، فكيف يقول عاقل: يطلب غير الممكن؟ ففي الكلام مرض.

(٢/ ٣٩/ س١٠) قوله: «فطاهرٌ، إذ لا يقين».

سيأتي للمسألة إعادةٌ في الكلام على طهارة الحدث، ونُشبع الكلام هناك، والحقُّ: العمل بالظَّنِّ، إذ هُو وصف المكلَّف في الحالة الحاضرة، ولا يكلَّف بما كان عنده في الماضي، وقد زال بِضِدِّهِ.

(٢/ ٣٩/ س١١) قوله: «التَّحري مشروع».

أقول: التَّحري نوعٌ مِنْ طلب الأدلة على الحقائق، والدَّليل عليه هو الدَّليل على غيره، ومِنَ الأدلَّة ما ذكره المصنِّفُ.

وعلى الجملة، فجمهور الشَّريعة ظنِّيٌّ قطعاً، والمعلومُ أقلُّ قليلٍ بالنِّسبة إلى المظنون، فمن أخرجَ صُوَرَهُ، نظرنا في دليله.

فإن قلتَ: فصورَةُ الميتة والمذَكَّاة الَّتي قاس عليها المخالِفُ، ثم خرجت؟

قلتُ: زعمَ الإمام يحيى أنَّ المخرج لها الإجماع، وقد اعترضه في «الغيث» بأنَّه يُروى الخلافُ عَن النَّاصر والغزالي والقاضي زيد، ثمَّ زعمَ أنَّ الأولى في الجواب: أنَّ الشَّريعة قَضت بالاحتياط في الفُروج ما لم تَقْضِ به في غيرها، سِيَّما الطَّهارة، فبابها أسمح.

أقولُ: غايةُ هذه القضية ـ إنْ سلمت(١) ـ أنْ تصلح للتَّرجيح في محاله، ولا تصلُحُ دليلاً مستقِلاً تخرج صوره مِنْ جملة قطعيَّة، فهذا جهدُ الإمامين العظيمين في هذا المطلب، فما ظنُّكَ بغيرهما؟ ثمَّ اشتراط زيادة الطَّاهر تحكّم، بَلِ الواجب التَّحرِّي، ولو في المنفرد، إذ الاستناد فيه إنَّما هو استصحابٌ مجرَّدٌ، والاستصحابُ إن قام دليله، إنَّما هو خُلْفٌ عَنْ سائر الأدِلَّة، وأكثرُ النَّاسِ اعتماداً على الاستصحاب الشَّافعية، ومِنْ غُلُوِّهم فيه ما حُكي عَنِ الخراسانيِّين: أنَّه لا حاجة إلى التَّحري، وقد وجَّه قولهم به في الشَّرح، وهو واضحٌ.

وأمَّا حديث: «ظنُّ المُؤْمِن لا يُخطِىءُ»، فالظَّاهر أنَّها عبارة تُنُوسِخَت مِنَ الرُّواة بالمعنى من حديث: «فِرَاسَةُ المُؤْمِنِ» وجرى على بعض الألسنة بغير رواية، وكيف يثبت ذلك؟ ومَنْ خرَّجه؟ وقد عرفت مِنْ هذا ما يُذْكَرُ في الإهراق، فلا معنى للتَّطويل به.

(٢/ ٤٠/ س١١) قوله: «إذ لا يكفي الظَّنُّ مع إمكان اليقين».

أمَّا إنَّ إيثارَ المتيقَّن يرتقي إلى أعلى درجاتِ الأولَويَّة، فلا شكَّ في ذٰلك، وأمَّا اللُّزوم، فيدلُّ له قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وإذا أَمَرْتُكُم بأمرٍ فأتُوا مِنْهُ ما استَطَعْتُم»، غير أنَّ الله سبحانه وتعالى تصدَّق علينا بتخصيص هذه الكُلِّيَّة صدقةً منه، فلا بدَّ لنا مِنْ قَبُولها، منها: صلاته صلى الله عليه وآله وسلم في الأبطُحِ مُنْذُ قَدِمَ مَكَّةَ، بعد أن طاف، ولم يقرب الكعبةَ حَتَّى طلَع عرفات يوم ثامن. وسيأتي ذكرُ ذلك في محله. ومنها: صلاتهم في مِنَىً. ومنها: قضايا كثيرة وقعت مِنَ الصَّحابة

---

(١) في الحاشية: إشارة إلى أنه لا تفاوت الأحكام في الحرمة مثلاً في نظر الشارع، وقوله: تخرج به صورة من صور الميتة والمذكاة، في أنها تخرج عن قاعدة التَّحري.

بالظَّنِّ مَع إمكان العلم، وقيام الحُجَّة على من أتاه عنهُ[1] صلى الله عليه وآله وسلم، ولو واحداً بلا قرينةٍ تُفيد العلم، وقد صرَّح في «الفصول» بجواز العمل بالظَّنِّ مع إمكانِ العلمِ، فجعلها أصوليَّة كُلِّيَّةً، ويكادُ أن يُجمعَ النَّاسُ عليها عملاً.

«فصـل»

(٢/ ٤١/ س٢) قوله: «ضرب لا يعمل فيه إلَّا بالعلم».

هذا مسلَّم في الجملة، كمسألة التَّوحيد ونحوها، وفي الفُروع كالشَّهادة، لكنَّهم قد يدَّعُونَ أشياءَ ليس عليها دليلٌ كهذه الأمثلة الَّتي ذكرها المصنِّفُ، وقد رسمنا تنبيهاً في كتابنا «العَلَمُ الشَّامِخُ» ما رأينا أنَّا قد سُبِقنا إليه في تحقيق هذا البحث، فلْيُراجَعْ.

وأمَّا تقسيمُ الظَّنِّ، ثمَّ توزيعُه على الأحكام، فما رأينا المسألةَ ذاتَ شِيَاعٍ في النَّاس، ولا ذاتَ وجهٍ وجيهٍ، وإنَّما الواجبُ طلبُ الظَّنِّ الأقوى إنْ أمكنَ، وإلا اقتُصِرَ على الممكن مِنْ أدنى الظَّنِّ، ولا يجوزُ تركُ حكمٍ لعدمِ حُصول الأقـوى مع حصول الأضعف بعد إبلاغ الجهد، لقوله تعالى: **﴿فَاتَّقُوا اللهَ ما اسْتَطَعتُم﴾** [التغـابن: ١٦] وكـان الحـامِـلُ للقـائـل بهـا: التباس العارض بالمعروض، لأنَّ بعضَ القضايا يتسارعُ الظَّنُّ فيها، وقد يستمرُّ أو يغلب لا أقل، كمسألة المنادي، وبعضُها يتوقَّفُ الظَّنُّ كمعلومٍ ينتقل عنه، فلمَّا انتقل عن مِثْلِهِ إلى تحـامُـل قويٍّ، فعاد البحثُ إلى أنَّ المحالَ تختلف بكثرة الدَّواعي وقِلَّة الصَّوارف، وأمَّا توزيع الظُّنون على الأحكام، فتحكُّمٌ بلا دليل، وقَدِ اعترض في الشَّرح هذا البحث بنوع طوَّلَ وتكلَّم فيه جماعَةٌ بنحوه، والله أعلمُ.

(٢/ ٤١/ س٨) قوله: «ويحرم استعمالُ آنيةِ الذَّهب والفِضَّة».

الذي ورد في السُّنَّة النَّبويَّة: المنع مِنَ الأكل والشُّرب في آنيتهما، ومنع مِنَ

---

(١) في الهامش: «الظاهر أن الفاعل محذوف، والتقدير: أتاه آتٍ، وضمير المفعول قائل الموصول».

التَّحلي بالذَّهب، ولو بخرْ بَصِيصَة(1) أو مثل عينِ جرادة، وقال صلى الله عليه وآلـه وسلم في حديثٍ أخـرجـه أحمد، وأبو داود في آخر حديث في تحريم الذَّهب: «. . . ولكِنْ عَلَيكُمْ بالْفِضَّةِ، فالْعَبُوا بهَا لَعِباً»، وفي «البخاري»: أنَّ أمَّ سلمة رضي الله عنها كان لها جُلجُل(2) مِنْ فِضَّةٍ فيه شعرات مِنْ شعرِ النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، فكان إذا أصابَ الإنسان عينٌ أو شيءٌ، بعث إليها بإناءٍ، فخضخضت له، فَشَرِبَ منه.

واعلم: أنَّ النَّـاظـر يقـول: خرقت السماء، فلا بد أن تنفى له بالوظيفة الجدليَّة، فنقول: الأصلُ الحِلُّ، وقد منع صلى الله عليه وآله وسلم مِنَ الأكل والشُّـرب بإنـاءِ الفِضَّـةِ بعبـارتِهِ الصَّحيحة الفصيحة، وهو الَّذي أُوتي جوامِعَ الكَلِم، وما يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى، فصوغُها موافِقٌ لما أراد علاَّمُ الغُيوب الَّذي عَلِم ما سَتُحَـرِّفُونَ مِنَ العبَارة النَّبَويَّة، فنحن نقفُ على عبارَته المبارَكَة، ولا تلزمنا عبارتُكم المبتَدَعَةُ، فإنْ زعمتم أنَّ عبارَتكم نتيجة قياس، فبينوا الإلحاق بأدلَّته، ودعوا العبارة النَّبويَّة بحالها، وليس لهم إلاَّ ما يتخيَّلونه مِنَ المناسبة الَّتي غايتها ـ لو تسلمت ـ أنْ تصلح للعِلِّيَّة، لا أنَّه يجبُ التَّعليل بها، وقد فعلوا هذا فيما لا يُحصى، كمسائل الربـا وغيرها، كما بيَّنَّاه في مواضع منها في «الأرواح» في مسألة الربـا، وكذلك نقول: جاء النَّهي عَنِ الذَّهب خاصَّةً في غير الآنية في عِدَّة أحاديث، بحيث إنَّها تقضي بكراهته للنِّساء الكراهة الشَّديدة، فمن أين لكم الاستثناء؟

نعم، القـومُ جاؤوا بعبـارتهم العـامَّـة، فعبَّـروا بدل الأكـل والشُّـرب بالاستعمال، ثم رأَوا صُوَراً مِنَ الفِضَّة قد سوَّغها الشَّارع، فقاسوا الذَّهب عليها، وألْغَـوا الفـرق النَّبَـوي، هذا صنيعهم أشرنا إليه في الجملة لتتنبه له في هذا الموضع في عدَّة مواضع إن كنت مُؤَهَّلاً لذلك، وإلاَّ: فَدَعِ المكارِمَ لا تَنْهَضْ لِبُغيتها، واجثم على الإلف والعادة حَتَّى تأتِيَكَ نهايتُها.

(1) في الحاشية: فيه: «من تحلى ذهباً أو حلاَّه ولده مثل خَرْبصيصة» ـ هي الهنة التي تتراءى في الـرمـل لهـا بصيصٌ كأنهـا عين جرادة، ومنـه: حديث «إن نعيم الـدنيا أقـل مِنْ خرْبصيصة». انتهى من «النهاية»، من باب الخاء المعجمة مع الراء المهملة. وذكر في «الصحاح» و«القاموس» في باب الصاد المهملة في فصل الخاء المعجمة.

(2) في الحاشية الجلجل: بالضم: الجرس الصغير قاموساً.

(٢/ ٤١/ س ١١) قوله: «لعينهما أو للخُيَلاءِ». ظاهر.

«لعينهما»: لذاتهما، ولا معنى له إلا أنْ يُريدوا التَّعبُّدَ، إذِ التَّحريمُ وغيرُه لا ينسب إلى الـذَّات مِنْ حيث هي، بل باعتبار وصف، وأمَّا الخُيَلاء، فهي المناسبة الَّتي أشرنا إليها، وقد فرَّعَ عليها ما ترى، حتى إلحاق الياقوت ونحوه.

(٢/ ٤١/ س ١٢) قوله: «لانفصال الطَّاعة».

هذا مخالف لِمَا عرفت مِنْ تقريرِ هذه المسألة، وهو اتِّحاد حركة الوضوء، فإنَّـه مأمـورٌ بها مِنْ حيث إنَّها عبادة مَنْهيٌّ عنها مِنْ حيث إنَّها استعمال محرَّمٌ بزعمهم، فهذا مِنَ المصنِّف عدم رعاية للتَّفريع، وكثيراً ما فعله غيره في هذه المسألة مِنْ مانعٍ أو مُجَوِّز.

باب قضاء الحاجة

(٢/ ٤٤/ س٢) قوله: «استقبال القبلة».

أدلّة النّهي في هذه المسألة كثيرةٌ واضحةٌ في السُّنَّةِ، وأصل النّهي للتّحريم، وليس فيها ما يصرفُه عَنْ ظاهره، بل ما يؤكّدُه، وليس فيها ما يدلُّ على الفرق بين العمران وغيره، ولَا ما يصرفُه إلى الكراهة إلّا آراء مَنْ يؤيّدُ الجمعَ بين الأحاديث من دون نظرٍ في حقائق رواياتها وألفاظها، بحيث لا يبقى له مُعَدَّلٌ إلّا الجمع أو الإطّراح، وليس فيها ما يصلُحُ لمقاومة أدلّة التّحريم، ألا ترى إلى أحاديث «أَوَ قَدْ فَعَلُوهَا؟» ما أشدَّ نكارته، وكيف يقالُ ذلك مع ما قد أثبت عنه مِنْ أدلّة التّحريم؟ وأشفها حديث جابر، وهو حكايةُ فعلٍ محتملة، فلا تقومُ بها حُجَّةٌ في معارضة صرائح الأقوال. ومثله حديث ابن عمر، مع أنّه يحتمل الخُصوصِيَّة؛ لأنَّ القضيَّة لم تقع على وجه تبليغ الشّرائع لعدم قصدِ الرّائي والمرئيّ كما ذكره ابن دقيق العيد، ونِعمَ ما قال.

والعجب مِنْ قول الإمام: «قلنا: الظّاهرُ العمومِ والصِّحَّة»، مِنْ أين كان الظّاهر الصِّحَّة، بل الأصل عدمها، ولو سَلِمَتْ أدلَّةُ الإباحة، لم يسلم بقاءُ الكراهة إن أراد نسخاً، وأمّا صرف أحاديث النّهي إليها، فبعيدٌ جدّاً عند النّاظرِ فيها، ولذا قال أبو أيوب: فننحرفُ ونستغفِرُ اللهَ. وفات الإمامُ هنا الأحوط الّذي يعتمده في مثلها، وترجيح جنبةَ الحظر، أو لم يحتج إليه.

(٢/ ٤٥/ س٨) قوله: «هذا تعسُّفٌ».

ليس بتعسُّفٍ، بل هو الظّاهر، كيف وفي بعض الرِّوايات ذكرُ الكعبة باسمها، وكونها قبلتنا أحياءً وأمواتاً، وهل يَصدق ذلك في بيتِ المقدس؟ هذا إن كانتِ الإشارَةُ إلى صدر احتجاجِ الخصم، أو إلى مجموعةٍ، وإن كانت إلى

تأويل حديث القبلتين فتعسُّفٌ، لكن الإضراب في كلامِ المصنِّف يدلُّ على الأوَّل، وأمَّا أنَّ حرمة بيتِ المقدس باقية، فصحيحٌ، لكن لا يقتضي ذلك بمجرَّد التَّحــريم، غايتــه ندبُ التَّكــريم، والقياسُ في مثله بعيدٌ إن أُريد القياس الصحيح، وأمَّا كثير من القياسات الَّتي أَقوم عمود فيها «الكاف»، أو وصف ليس فيه سمة العِلِّيَّةِ، أو المناسبة إن بلغنا الغايةَ القُصوى، فليس ذلك مِمَّا ينقادُ له النَّاظر الصَّادق، واللهُ الموفقُ.

باب الاستطابة

(٢/ ٤٨/ س٦) قوله: «(ش) الأمر يقتضي الوجوب».

يعني في الاستجمار، قوَّاه الإمام، وهو الظَّاهر، سيَّما مع كثرة رِواياتِ الأحاديث في ذلك، غير أنَّ الإمام يُوجِبُ الماءَ للصَّلاة، فكأنَّه يوجِبُه حيث لم يُرِدِ الصَّلاة، ولا استعمل الماءَ أيضاً، فيكونُ أحدَ الواجبين، أمَّا مع إرادَةِ الصَّلاة، فمقتضاه وجوبُ الجمع بين الأحجار والماء، سيَّما مع قوله بعدُ في فصل الاستنجاء «قلنا: مُسلَّمٌ، فأين سقوطُ الماء»، وهو بعيد.

(٢/ ٤٩/ س٣) قوله: ولا يعتبر العدد .

الإيتار في الأحاديث ورد مطلقاً، وورد كثيراً بذكر الثَّلاث، وقد سلَّم الإمام أنَّه طاهر في المصحوب، فيحمل الوتر المطلق على الثَّلاث فما فوق، ليجمع بين الأدلَّة، وأمَّا ما ألزم الشَّافعي، فلنا منعُ اللُّزوم، أو التزام الَّلازم.

وجه المنع: أنَّ الأول مطلقاً، فهو أعمٌّ، والظَّاهِرُ في الثَّاني تعيُّن الثَّلاثة.

ووجه الالتزام: أنَّه لم يجىء في الأحاديث ستَّةٌ مع تلازم الخارج مِنَ المخرجين في الغالب، وفي الثَّاني أنَّ الثَّلاثة الأحرف في معنى الثَّلاثة للأحجار.

نعم، أخرج ابن أبي شيبة، والضِّياء المقدسي مِنْ حديث سلمان، في آخر حديث مرفوع: «. . . ولا نكتفي، ولا نستنجي مِنْ بولٍ أو غائطٍ بدون ثلاثَةِ أحجارٍ»، فظاهر هذا لزومُ ثلاثة لِكُلٍّ مِنَ المخرجين، اجتَمعا أو افترقا(١).

---

(١) في (ب) وحاشية (أ) ما نصه: «بل هو ظاهر الأحاديث وظاهر كلام الفقهاء، لأن الاستنجاء صادق على كل من الفرجين منفرداً، وهم متفقون على الثلاثة الأحجار مع الانفراد ندباً أو وجوباً، فيلزم مع الاجتماع ستة، أو ما في معناها، ولا وجه للزوم التعرض لحالة الاجتماع في الأحاديث أو في كلام الفقهاء، فتحصَّل أنه لا بد من ثلاثة لكل من الفرجين، والله أعلم».

(٢/ ٤٩/ س٧) قوله: «قلنا: الدَّارقطني مقبول».

قلنا: قلَّمــا نجد مصنِّفاً مِنْ مشاهير المحدِّثين إلاّ وهو مقبول، فهل يلزمُ مِنْ ذلك صحَّة الحديث، فليست هذه العبارة مقبولة، وهي مِنْ نمطِ عبارته الَّتي سيَّرهـا في أتباعه «العهدة على صاحب الكتاب»، يعني المصنِّف كأبي داود وغيره. ومِنْ نحـو هذا النَّمط حُكمُـه في أوَّلِ الكتـاب بسقـوط علم الجـرح والتَّعديل لسقوط البحث لقبول المراسيل.

قال: وإنكار قبولهم إيَّاها سفسطة ـ يعني المراسيل.

فنقول: هلِ عاد الضَّمير إلى أهلِ الإجماع في كلِّ مرسل؟ فلا نسلِّم وقوع ذلك، أم عادَ الضَّمير إلى بعض النَّاس في بعضِ المراسيل، كما هو الواقع؟ لم يفد ما فرَّعت عليه، ثمَّ التفريعُ غيرُ صحيحٍ على كل تقدير؛ للاحتياج إلى معرفة المرسلِ مِنَ المتَّصل في باب التَّرجيح، ثمَّ تصرفات الإمام غيرُ بعيدةٍ عن هذه الكلمات الَّتي حكيناها، فاعرفْ ذلك.

(٢/ ٥٠/ س٨) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم «حَجَرَيْنِ للصَّفْحَتَيْنِ».

الحديث هذا حديثٌ ضعيفٌ، منكر، لا يثبت. ذكر معنى ذلك العسقلاني في «التلخيص»، وحكاه عن جماعة.

فصــل

(٢/ ٥١/ س٢) قوله: إزالة النجو بالماء.

في «النهاية» و«القاموس»: بالماء أو الأحجار، فعلى هذا قوله لا يجب ممَّن لم يُرِدِ الصَّلاة إجماعاً مشكلٌ؛ إذ أُمرنا بالتَّنزُّه عَن البول والغائط مطلقاً، وهو ظاهر إطلاق الشَّافعية الَّذي استقواه الإمام. وإن أَراد لا يتعين الماء، كما هو المترتب على تحديده للاستنجاء، وحجَّتُه بالحديث كانت المؤاخذة في أمرٍ لفظيٍّ هو قصره للاستنجاء على الماء.

(١/ ٥١/ س٤) قوله: لقوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً﴾ [النساء: ٤٣].

هذه الآية في رفعِ الحدث، فكيف يحتجُّ بها في رفع الخبث؟ وهل يقع فيه نيابة عَنِ الماء؟ ومدح أهل قباء لا يلزم منه إلَّا الأولويَّة، وهي مسلَّمة لعراقة الماء فيَ التَّطهير، والأحجار رخصة. وحكاية عائشة لفعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزيدُ على ذلك.

واعلم أنَّ الاستغناء بالأحجار مِنْ قبيلِ التَّخفيف في إزالةِ النَّجاسة، فهي خلافُ الأصل، فيوقف على المحقَّق، وهو غالب الأحوال نظراً إلى الخارج والمحل.

(٢/ ٥٣/ س١) قوله: والفرجان مِنْ أعضاءِ الوضوء .

هذه من غرائب أكابر العلماء الَّتي ينبغي أن يعتبرَ بها العاقل، ولا يغترّ برفعة قائلها، وفي كلِّ مذهبٍ مِنْ ذلك شيءٌ كثير، لو صُنِّفَ فيه، لكان ممتعاً.

(٢/ ٥٣/ س٧) قوله: ليس مِنَّا مَنِ استنجى مِنَ الرِّيح .

هذا الحديث قليلٌ ذِكرُهُ في كُتب الحديث، وقد قال الشَّارح: إنَّه لم يجده في شيءٍ مِنْ كتب الحديث المشهورة، وهو كما قال، وقد عزاه السُّيوطي إلى الدُّيلمي مِنْ رواية جابر وأنس وإلى ابن عساكر مِنْ حديث أنسٍ فقط بلفظ: «من استنجى من الريح، فليس منَّا»، وهذان الكتابان بيت الأحاديث الضعيفة، ولم أر من نقده، وللعسقلاني[1] «زهر الفردوس»، فينظر كلامه فيه، فهو ناقدٌ بصير، ولعلَّ الله سبحانه يُيَسِّرُ الاطِّلاع عليه، فنلحقه، وإلَّا فليلْحِقْهُ هنا مَنْ وجد فيه أو في غيره[2] ثمَّ لا شكَّ أنَّ الرِّيح أجزاء منفصلة عَنِ النَّجاسة، وغاية الأمر أنْ يكون ذلك معفُوّاً، فلا ينافي النَّدب، والله أعلم.

---

(١) من قوله: «من استنجى» إلى هنا سقط من (أ).

(٢) حديث أنس عند الديلمي (٥٢٧٧)، وحديث جابر رواه ابن عدي في «الكامل» ١٣٥٢/٤، وابن عساكر ٢/١٧٣/١٥.

باب الوضوء

(٢/ ٥٤/ س٤) قوله: الوضوء شطر الإيمان .

تمامه: «والسِّواك شطرُ الوضوء». خرَّجه بهذا اللفظ ابنُ أبي شيبة عن حسان بن عطية مرسلاً، وهو لمسلم، وأحمد، والتِّرمذي بلفظ: «الطُّهُورُ شَطْرُ الإيمانِ»، ولسعيد بن منصور عن عليٍّ، ولعبد الرَّزَّاق، وابنِ أبي شيبة، ورُسْتَة، واللَّالكائي، والبيهقي في «الشُّعَب»، وابن عساكر عن حجر بن عدي، قال: حدَّثنا علي بن أبي طالب عليه السَّلام أنَّ الطُّهُورَ نِصْفُ الإيمانِ.

(٢/ ٥٤/ س٧) قوله: يشترط في صِحَّته التَّكليف .

ثمَّ احتجَّ بأحاديثِ رفع القلم، والجواب: القول بالموجب؛ لأنَّا أثبتنا له لا عليه، كما قالت: يا رسول الله، ألهذا حجٌّ؟ قال: «نعم، ولَكِ أَجْرٌ». وأمَّا المجنُونُ، وابن الحَوْلَيْن، فَلِعَدَم التَّمييز، إنَّما الاحتمال فيمن ظهر تمييزُه، هل يُكَلَّفُ بالعقليَّات فيما بينه وبين ربه؟ ولقد كنتُ في صِغَري عرفتُ ما يقول النَّاسُ، وكنتُ أتعجَّبُ وأترقَّبُ حالي، وأستبْعِدُ أن يختلفَ أوَّلُ التَّكليف وما اتَّصل به، فاتَّفق بلوغي باحتلامٍ في ثالثة عشر سنة مِنْ مولدي، فاستيقنتُ أنَّ اقتحامهم وجزمهم بعدم كمالِ العقل إلى الحَدِّ المحدود لا شيء، وإنَّما التَّحديد مِنَ الأمور الشَّرعية رجوعاً بنا إلى المظنَّة، فتفريعُهم لعدمِ عبادَةِ الصَّبيِّ على عدم صِحَّةِ نيَّتِه لعدَمِ معرفته للمعبود لعدم كمالِ عقله، استناداً إلى أحاديث رفع القلم، ظلماتٌ بعضُها فوقَ بعضٍ.

(٢/ ٥٤/ س٨) قوله: وللإسلام؛ لعدم صِحَّةِ التَّأسِّي .

علَّلوه بعدم المعرفة، فيستحيل توجيه العبادة إلى مَنْ لا يعرفه، ونظرة (ش) بأنَّ هذا لا يعمُّ الكُفَّارَ؛ لمعرفة كثيرٍ منهم، كاليهود والنَّصارى، وهو كما قال،

وأدلَّته كثيرة، ﴿وجَحَدُوا بهَا واسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَاعَـرَفُـوا كَفَـرُوا بِهِ﴾ [البقـرة: ٨٩]، ﴿لَقَـدْ عَلِمْتَ مَا أَنْـزَلَ هؤُلاءِ إلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ بَصائِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢]، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَهُمْ، لَيَقُولُنَّ: اللهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ونحوها، ثمَّ تيقَّظْ أنَّ المصنِّفَ ذكر المذهب في الصَّبيِّ والكافر بحجَّته، ثمَّ أردف مذهبَ المخالف وحجَّته على جهةِ اللَّفِّ والنَّشر المرتَّب فيهما.

(٢/ ٥٥/ س٩) قوله: النِّيَّـة .

اعلم أنَّ الفاعل لا يقع منه الفعلُ إلاَّ لداعٍ ، وقد حقَّقنا ذلك في «العَلَم الشَّامخ» بما لا مزيد عليه، ولا نظنُّ أنَّا سُبِقْنَا إلى تلك الغاية، وقد كان بالغ في ذلك في «الغايات» بما لم يسبق إليه لردِّ شُبهة أوردها الرَّازي هناك؛ لأنَّ هذا المطلب أصلُ مسألة الحِكمة، فكان بحثُنا تنقيحاً لِمَا حام حوله، بلغنا فيه إلى غايته بحمد اللهِ تعالى.

وإذا كان كذلـك، فالـدَّواعي إلى الفعـل متعدِّدة في الأغلب، فما فعل الفـاعـل لأجله، فالَّـذي وقـع بسببـه التَّخصيص مِنَ الفـاعل يُسمَّى قصده، وتخصيصه مِنْ بين الحوامل المحتملة إرادةً ونيَّة، فَلَو اتَّحد الدَّاعي، قلنا: فَلِمَ خصَّصَ الفعلَ على التَّركِ؟ ويكون ذلك بالإرادة والقصد، فإذا قصد فعلاً، فقد لاحظ الحامل عليه، إذ هو نتيجته، والحاملُ مقدِّمَتُه، فإذا أحرم بالحجِّ مثلاً ـ أي: قصـد إلى أفعاله المخصوصة ـ فقد نواه، وكذلك إذا قام إلى الصَّلاة وكبَّر، وكذلك إذا خرج مِنْ بيته، وركب راحلته للهجرة مثلاً، ونحو ذلك.

فإذاً، النِّيَّة: هي القصد، فلا يخرج عنها إلاَّ فِعلُ السَّاهي والمجنون، ومن لا يعقل الحوامل، كالحيوانات البهيمية، فإنها تقصد، ولا يقال لقصدها: نيَّة؛ لأنها لا تميز مواقع الحوامل على الحقيقة، بخلاف العاقل المميِّز.

وعلى الجملة، فما أخرجته اللُّغَةُ أو الاصطلاح ـ أي مصطلح ـ من فقيهٍ أو متكلِّمٍ ، كان غايتُه أن تكونَ النِّيَّةُ أخصَّ مِنَ القصد والإرادة، وهذا لا ينافي تصوُّرَك لحقيقتها فيما مثَّلنا في الحجِّ والصَّلاة والهجرة، فتبيَّنَ مِنْ هذا أنَّ كُلَّ فعـل العـاقل المميِّز لفعله لا ينفكُّ عن نيَّةٍ، ولهذا لم يجىء تعليمُ النِّيَّة عَن

الشَّارع، إنَّما جاء بيانُ أنَّها إن عُلِّقَتْ بموافقة الأوامرِ الرَّبَّانيَّة، عُدَّ صاحبها مُطيعاً وممتثلاً ونحو ذلك، وإن عُلِّقَتْ بدواع خارجة عَن الأوامر ـ صحيحة أو فاسدة، جائزة أو محرَّمة ـ كان صاحبُها موصوفاً بحال الفعل المدعُوِّ إليه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم لمن قال له: الرَّجُل يقاتِلُ شجاعة، والرَّجُلُ يقاتِلُ حَمِيَّةً، والرَّجل يقاتل رياءً، أيُّها في سبيل الله؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ قاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ العُلْيَا فَهُوَ في سَبيلِ الله»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك حديث: «إنما الأعمال بالنيَّات» ذكره صلى الله عليه وآله وسلم لمثل هذا الغرض، وهو أنَّ رجلاً هاجر لينكحَ امرأةً تُسمَّى أمَّ قيس، حتَّى سُمِّيَ بذلك: مهاجر أمِّ قيس، ولم يُرِدْ صلى الله عليه وآله وسلم أنْ يعلِّمَهُمُ النِّيَّةَ، وكيف يعلمهم ما لا ينفَكُّ عنه عاقلٌ كما بيَّنَّاه؟ ولذا قال للمُسيءِ صلاته وهو في مَحَلِّ الحاجةِ: «إذا قُمْتَ فكبِّر»، ولم يقل: فانْوِ؛ لأنَّه صلى الله عليه وآله وسلم مَصُونٌ عَنِ اللَّاغية، ولو كان باب النِّيَّة أمراً خفيّاً محتاجاً إلى ما ينفدُ فيه بعضَ العمر قولاً وعملاً، كما فعله الفقهاء، لكثُرت الواردات الشَّرعية كتاباً وسنَّةً كنظائره، ولم يكتفِ بحديثٍ واحد لم يشتهر في الثَّلاثة القرون، ويبلغنا إلَّا من فردٍ عن فردٍ عن فرد. ولا يَغُرَّنَّكَ من يدَّعي تواتُرَهُ، إنَّما غرَّه شهرته آخراً، وكم يغلط في نحوِ ذلك أقوام.

إذا حقَّقتَ ذلك، علمتَ أنَّه لا يكاد يتحقَّق خلافٌ في النِّيَّة، كقولهم: داود لا يشترط النِّيَّة في الحجِّ، إنَّما يتحقَّقُ فيما لم يقصد، كمن يسقُطُ في البَحْرِ نائماً أو غافلاً، قالت الحنفيَّة: قد صار متطهِّراً؛ لأنَّهم لم يجعلوا الطُّهور فعلاً يُقْصَدُ وقوعه على وجهٍ، بل جعلوه كإزالة النجَّاسة، وقد قدَّمنا أنَّ طهارةَ الحدث تعبُّدِيَّةٌ بحسب التَّفصيل، فلا يتمُّ على ذلك ما قالوا، وقد ناقضوا ذلك في التَّيمُّم كما ترى، واعتذروا بِمَا ترى مِنَ الألفاظ الَّتي لم تسفر عن معانٍ صحيحةٍ.

(٢/ ٥٦/ س٥) قوله: ولا تجزىء بِنِيَّته لرفع الحدث.

قد عرفتَ مِنْ هذا البحث المتقدِّم أنَّ معنى النِّيَّة هُنا: أن يفعلَ هذا الفِعْلَ لترتيبِ الشَّارع عليه صحَّةَ الصَّلاةِ، أي: كونها على الوجه الَّذي أمر به، فإحداثَ هذا الحدث لماذا؟ فإنَّما الحدَثُ في الأصل الأفعال التي لا تنبغي،

كلفظ البِدْعَةِ، ثمَّ أُريد به هنا ما تَبطُلُ به الطَّهارة، كما أنَّ ذاك تبطلُ به طهارَةُ النَّفس، وتنخَرِمُ به مروءَةُ المرءِ، فليس لنا مشارٌ إليه نرفعه، وتعدِلُ إليه عَنِ الأصل ـ أعني قولنا: يفعل التَّطهر لأجل ما هو شرطه ومقدِّمته بحسب أمر الشَّارع، ولو أرادوا هذا المعنى بالحدث اصطلاحاً، كان سهلاً، لكن، فَلِمَ احتاجوا إلى مسألةٍ مختلفٍ فيها، حتَّى تولَّد لبعض الشَّافعية أنَّ الحدث معنى وجوديٌّ قائمٌ بالأعضاء مضادٌّ للتَّطهير.

(٢/ ٥٦/ س٥) قوله: بل يعلق بالصَّلاة عموماً .

كأنَّه يشير إلى أنَّه لا يكفي الإطلاق، بل لا بد من التعيين والتعميم لكلِّ فرد، أو التَّخصيص لبعض الأفراد كـ «لِكُلِّ صلاة»، وكلُّ ما الطَّهارة شرط فيه، أو هذه الصُّورة والصُّوَر من الصلاة أو غيرها أو نحو ذلك، وأقول: المطلق يصدق على صُورة العموم، ولا أقول: إنَّه عموم، كبعض العبارات، ويصدق على كلِّ فرد، فأيُّ حاجة إلى التَّعميم أو التَّخصيص؟ وأيُّ دليلٍ دلَّ على أنَّ للتَّعيين أثراً؟ وإذا لم يصحّ أنَّ له أثراً، فوجودُه كعدمه، حتَّى لو نَوى للصَّلاة، أو لهذه الصَّلاة، لم يكن المعتَبَرُ إلاَّ مِنْ حيث إنَّها تترتَّبُ على الطَّهور، فتستوي هي وما شاركها في ذلك، لعدم اعتبار خُصوصية الصَّلاة، أمَّا لَو اغتسل للجُمُعَةِ، صلَّى بذلك الجنازة، ولا يلزمُ أنْ يكفي عَنْ سائِرِ الاغتسال؛ لأنَّ هذا ليس بذاك بخلافه، حيث كان مقدِّمَةً وشرطاً، فتأمَّل.

وهذا يدخُل في عِدَّةِ مسائل، بل عدَّة أبواب، ولقد غلا الغالون في أبواب حتَّى جعلوا تعيين الإمام والمأموم لمصلٍّ مؤثراً تفريعاً على ما ذكر. والبحثُ يحتمل الطُّول، والمقصودُ الإشارة ليقع دليل المنازع على أمر مختصر، ويؤمن التَّشويش، وإذا تمَّ لنا هذا التَّحقيق، فقد أسقط عنَّا هذه التَّفريعات الآتية في صُور التَّعيين، وفي الصَّرف والرَّفض، وغير ذلك.

(٢/ ٥٨/ س٢) قوله: التَّسْمِيَة .

أدلَّتها ـ وإن كان فيها باعتبارات المحدِّثين ضعفٌ في الأسانيد ـ فمجموعها يفيدُ قوَّةً، وشواهِدُها المعنويَّة، مثل أحاديث «كلُّ أمر ذي بالٍ»، وحديث «إنَّما

جُعِلَ الطَّوافُ بالبَيْتِ وبَيْنَ الصَّفا والمَرْوَةِ لإقامَةِ ذِكْرِ اللهِ»، والتوصية باستمرار الذِّكر وإكثاره في مواطن الطَّاعة، كالجهاد، وعلى كُلِّ حال أيضاً، ﴿والذَّاكِرينَ الله كثيراً والذَّاكِراتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، ﴿كي نُسَبِّحَكَ كثيراً ونَذْكُرَكَ كثيراً﴾ [طـه: ٣٤]، وما لا يُحصى، يفيد مجموع ذلك قوَّةً قويَّةً، تمنع الحَريَّ أنْ يترك التَّسمية عملاً لا اعتقاداً، وإذا سُئِلَ، أفتى بما حكيناه مِنْ عِظَمِ شأنها، ولا يتعيَّنُ عليه تعيينَ الحكم، وكم لهـا مِنْ نظائرَ في الشَّريعة، كغُسْلِ الجُمعة، وسنيَّتُهُ على مواضع، غير أنَّ استفادة ذلك مِنْ مجموعِ ما ذكرنا لا يلزُّنا بداود وطبقته، بل يكونُ عندنا فرقٌ ما بينَ العَمْدِ والنِّسيان.

وأمَّا اعتداد الإمام بحديث «كان طهوراً»، الحديث ـ إن صحَّ ـ فليس فيه دلالة على وجوبٍ، ولا على عدمٍ، وأمَّا الفرق بين العمد والسَّهو، فيحتاج إلى دليلٍ.

وقول المصنِّفِ: كما فرَّقتم بينهما في الصَّوم، فإنَّه إنْ زعم المساواة بين التَّسمية والإفطار، فإنَّه لا يقولُ به، وإنْ زعمَ عدمها، فلا معنى للتَّشبيه، وإنْ أراد المعارضة، فالصَّوم صرَّحَتِ السُّنَّةُ الصَّحيحة فيه بالفرق، ولم يَبْدُ هنا فارقاً.

هذا، وقد كَثُرَ أنْ يفعلوا هذا في الجمع بين الأدِلَّة، يقولون: سهواً وعمداً، ووجوباً وفضيلة، ونحو ذلك بدون دليل، فليتنبَّه لذلك.

(٢/ ٥٨/ س٨) قوله: التَّرتيـب.

هذا في المعنى قريب مِنْ حاصل ما ذكرناه أوَّلاً، إلاَّ أنَّ هذا أقوى، وذلك أنَّ وضـوء النَّبيِّ صلى الله عليه وآلـه وسلم استمرَّ مترتِّباً مع ترتيب اللَّفظ في القرآن، ونحنُ نسلِّمُ أنَّ «الواو» لا تقتضي التَّرتيب، وكذلك الذِّكر المرتَّبُ لا يلزم منه اللُّزوم، وكذلك صورُ الأفعال، لا سيَّما مع وجود مناسبة هي تقديم الأشرف، لكن مخالفة الاستمرار الكُلِّي لا يجترىء عليها إلا جريءٌ، كيف وهي صورٌ ملتئمةٌ مِنْ عدَّة أمور؟ سمَّى المجموع باسمٍ، وأخذ حُكْمَهُ مِنَ الشَّرع، وغمضت علينا حِكمتُه المقصودَةُ مِنَ التَّحقيق، ومثلُ هذا نقولُ في الجهر والإسرار وغير ذلـك، وهـذا شيءٌ يقـدحُ في نفس النَّاظر لنفسه، الصَّادق الهمَّة، ولا يضرُّه الانقطاع مع المجادلِ الألَدِّ، فإنَّ تلكَ الدَّرجةَ مذمومةٌ، ﴿وكانَ الإنْسانُ أكْثَرَ

شَيْءٍ جَدَلاً﴾ [الكهف: ٥٤]، وليس مطلق الجدل بمذموم، ﴿وجَادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ﴿قالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ﴾ [الأعراف: ٦١]، ﴿لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ﴾ [الأعراف: ٦٧]، ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿إِن نَحْنُ إلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١]، فالمذموم الاستقصاء، وكفى المرءَ شُحّاً أن يقول: استوفي حقِّي، فليميزِ الموفَّق هذا مِنْ ذاك.

(٢/ ٥٩/ س٤) قوله: «وبين اليمنى واليسرى».

استمرٌّ ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم، فهي أحد الأمثلة المشار إليها، وقلتُ لبعضِ القائلين بجواز جمع الصَّلوات مطلقاً، وقد قال: صحَّ في حديث ابن عباس أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم فعلَ ذلك: فكيف كان صلاتُه سائرِ عمره غير تلك المرَّة؟ قال: توقيتاً، قلت: هلَّا كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنَةٌ، تُصَلُّونَ مرَّة جمعاً على تسليمِ ذلك، ثم توقِّتُون؟ وأيُّ حامِلٍ على مخالَفَةِ خُلُقِهِ العظيم في عبادة ربِّه سبحانه؟

(٢/ ٦٠/ س٤) قوله: «وتخليل اللِّحية واجبٌ كقبل نباتها».

فيه لطفٌ في الجدل، وهو الإشارة إلى البقاء على الأصل والاستصحاب، وفي معناه ما علَّله الرَّافعي لقول الشَّافعي القديم بقوله: لأنَّ البَشَرَةَ هي الوجهُ، واللِّحية شعرٌ نبتَ عليها، بل مِنْ هذا النَّمط قولُ عليٍّ كَرَّمَ اللهُ وجهه لمَنْ سأله قسم ما حازوه مِنَ الباغين وأموالهم: هم كانوا إخواننا بالأمس، وكانوا يملكون أموالهم.

واعلم أنَّ أحاديث تخليل اللِّحية مع كثرتها، وتصريح بعض روايتها بما يقتضي الوجوب ـ كأمرني ربِّي ـ يُعْمَلُ بها، ويظنُّ لزوم ذلك، فإنَّه لم يصحَّ لها ما يُعارضُها إلَّا كونه توضَّأ مرَّة مرَّة، وليس فيه دلالة؛ لأنَّ المرَّة: الغسلة التَّامَّة، ولو بمُدٍّ من ماء، وأمَّا رواية «بغرفة»، فلا يلزم منها أيضاً المعارضة؛ لأنَّها إنَّما مع ضميمة، هي أنَّ الغَرْفَةَ لا تكفي الوجه مَعَ التَّخليل، وهذا مدفوعٌ بالوجدان، سيَّما مِنَ الحكماء الَّذين يتنزهون عن إضاعة نِعَمِ الله، وصرفها فيما لم تُخلق له، وذلك التَّبذير، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّ اللهَ يُحِبُّ إذا عَمِلَ

أحـدُكُمْ عَمَـلاً أن يُحْكِمَهُ»، فكيف سيِّدُ الحكماء، ومعلِّم الآداب مع الرَّبِّ يعزُبُ عليه أنَّ الغَرْفَةَ تغسل الوجه مع تخليلِ اللِّحلية؟ نعم، رُبَّما يحيل ذلك بعض أهل الوسواس، أو المتماوتين المترفِّهين، ولا يبقى بيننا وبين المخالف إلَّا التَّيقُّظ والتَّجربة، وهذه محسوسات لا تدقُّ إلَّا على متعجرفٍ مِنْ مثبتٍ ومِنْ نافٍ، أو مقلِّدٍ مستغرقٍ ثَمِلٍ، ليس به حِرَاكٌ، وإنَّما نأتي بمثلِ هذه العبارات لتكون لك كُلِّيَّةً، والله الموفِّق.

(٢/ ٦١/ س٣) قوله: «(ش) متَّصل بالوجه... الخ».

بحثنا عَنْ هذا في كُتب الشَّافعية، فما ظهر لنا صحَّتُه، وما أبعد أنْ يقولَ ذلكَ أحدٌ، وكيفَ قياس ما ليس بوجه عَلى ما هو وجه؟ وهل غسل العذار لما ذكر؟ والَّذي في «العزيز» للرَّافعي أنَّ ظاهر المسترسل مِنَ اللِّحية فيه قولان، وباطنه وما خرج عن حدِّ الوجه كالشُّعور النَّابتة تحت الذَّقن لا يجبُ قولاً واحداً.

(٢/ ٦١/ س٧) قوله: «ولا يدخل الماءُ العَيْنَ».

لا شكَّ أنَّ القول بغسلها مِنَ التعمُّقِ والغُلُوِّ، وإنَّما أحال الله سبحانه على معروفٍ معتادٍ، ولا يمكن اعتياد ذلك لعدمِ الدَّاعي إليه؛ لأنَّ الأجفان تَصُونُ العيون عَنِ الأوساخ، فلا يحتاجون إلى تنظيفها، ولم يُؤثر ذلك مِنْ فعله صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنَّه لا شكَّ في ضرره، فهو ممنوعٌ لو سلم دخوله في الآية، فلا يجب، ولا يندب.

(٢/ ٦١/ س١٠) قوله: «المضمضة والاستنشاق».

هذا مِنْ أوضحِ ما حافظ عليه صلى الله عليه وآله وسلَّم. قال في «الهدي النَّبـوي»: لم يتـوضَأ صلى الله عليه وآله وسلم إلَّا تمضمض واستنشق، ولم يُحفظ عنه أنه أخلَّ به مرَّة واحدة. انتهى. وقد أمر به في مواضعَ مِنَ الأحاديث، كحـديث لَقيط بن صَبِـرَة الَّـذي أخـرجه أحمدُ، والأربعةُ، وابنُ حبَّان، وابنُ خزيمة، وفيه: وبالغ في الاستنشاق إلَّا أن يكون صائماً، وصححه (ت) أيضاً. وليس لهم معارِضٌ يُعتدُّ به إلَّا «توضأ كما أمَرَكَ الله»، وليس بصريح، فإنَّ أمرَ الله يشمـلُ فعـلَ الـرَّسُـولِ، ومـع استمـرارِه صلى الله عليه وآله وسلم على

المضمضـة والاستنشـاق يكونُ بيِّناً عندهم، وإنْ لم يكن بيِّناً لذلك السَّائل، فليبْحث عمَّا أمره اللهُ، فكأنَّه قال: توضأ كما يجب، ولا يتعيَّنُ الأمر وينحصر في القرآن، ومِنْ أينَ أنَّ ذلك المسيء صلاته كان يقرأُ القرآن؟ وحينئذ، فالرُّجوع إلى القرآن والسُّنَّة سِيَّان عنده، كما هو ظاهرُ اللَّفظ، ثمَّ إنَّه لا فرق بين الجنابة والـوضوء، وإنْ كانَ في الجنابة أوضح؛ لأنَّه ليس فيها هذا الَّذي توهَّموه مِنَ الإحالة على القرآن، وكان يلزم على قود[1] قولهم أنَّ الإحالة على القرآن وحده أن يمسح الرِّجلين عملاً بقراءة الجرِّ المشهورة، أو يجمع بين الغُسْل والمسح؛ لأنَّه ظاهر القرآن، فإنْ قالوا: يجمع بين القرآن والسُّنَّة، قلنا: فكذلك هنا.

(٢/ ٦٢/ س٥) قوله: ونُدِبَ جمعهما .

قال ابن قيم الجوزية: لم يصحّ في الأحاديث مِنْ هديه صلى الله عليه وآله وسلم غيرُ ذلك، ويتحصَّل مِنَ النَّظر في الأحاديث نحو ما قال، فيكونُ أرجح، إن صحَّ الفصل مع فوات الهيئة الراجحة. ثمَّ في الفصل أمورٌ مستبعدة، لأن قوله: ثم مضمض واستنشق ثلاثاً في الأحاديث، لا يمكن مع الفصل، ولا يكون فيه إيتـارٌ، وتعسَّفَ مَنْ جعـل الإيتار للمجموع. وإن قلنا: لكلٍّ منهما ثلاث مرات، كان المجموع ستَ غرفات، ولم تجيء في الرِّوايات، وأبعد منها أنَّها من غَرْفَةٍ واحدة، ودونها في البعد الغَرفَةِ الواحدة مع الجمع، فإنْ صحَّ ذلك، كان قصدُه بعيداً؛ لأنَّ الغَرفة لا تكفي لذلك، بَلِ الواجبُ أن يكونَ حسب الإمكان.

(٢/ ٦٢/ س٨) وقوله: آخر المسألة: الحقُّ ما قاله يحيى: الأمران جائزان .

إن أراد ليس لنا راجح ومرجوح، فبعيد، وإن أراد غير ممنوعين، فليس محلّ نزاع.

(٢/ ٦٢/ س٨) قوله: وتُزال الخلالة .

هذه ينبغي أن يعتمد فيها أنَّ الخلالة تغطي موضعَ تطهيرٍ، فإنْ دلَّ على

---

(١) كتب فوقها: القود: المنهاج .

العفو دليلٌ اتُّبِعَ، وإلَّا وجب إزالتُها بشرطه.

(٢/ ٦٣/ س٣) قوله: ويدخل المِرْفَقان.

الانتهاء إلى المرافق لا يلزم منه الدُّخول فيه، وأمَّا بمعنى «مع»، فلو صحَّ، لكان مرجوحاً بالنِّسبة إلى المعنى الشَّائع، المتَّفَق عليه، وقد قال بعضهم: إنَّ جَعْلَ حَرْفٍ بمعنى حرف ليس إلَّا على جهة التَّضمين عند البصريَّة، وعليه تصرُّف الزَّمخشري، قال: وإنَّما القول بمجيء الحُروفِ لمَعَانٍ قول الكوفيَّة، ووجَّهَ قولَ البصريِّين بأنَّ التَّصرُّف في الأفعال أهونُ مِنَ التَّصرف في الحروف، وهكذا قال زكريا في «شرح اللُّب».

(٢/ ٦٤/ س١) قوله: ويجب تعميمُه.

أصل الاحتياط في المسألة دخول «الباء» في قوله تعالى: ﴿وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وإلَّا ففعله صلى الله عليه وآله وسلَّم المستمر بلا معارضة هو المتَّبَعُ، ولا تخلُّ به واقعةُ فعل لا عموم لها في الأحوال، أعني: رواية أنس: مَسَحَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، فإنَّه لا حجَّة فيها على عدم التَّعميم؛ فضلاً عن معارضة الجبال الرَّواسي. قال ابن القيم: لم يصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم في حديثٍ واحد أنَّه اقتصر على مسح بعض رأسه البتَّة، ولكن كان إذا مسح بناصيته كمل على العمامة وأمَّا حديث أنس الذي رواه أبو داود. ورأيتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتوضأُ وعليه عِمَامة قِطريَّة، فأدخل يده مِنْ تَحْت العمامة، فمسحَ مُقَدَّمَ رأسه، ولم ينقض العمامة، فهذا مقصودُ أنسٍ به أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لم ينقض عمامَتَهُ حتى يستوعبَ مسَّ الشَّعر كلِّه، ولم ينفِ التَّكميل على العمامة، وقد أثبته المغيرة بن شعبة وغيره، فسكوتُ أنسٍ عنه لا يدلُّ على نفيه: انتهى.

نعم، ثم اختبطوا في أثر هذا الحرف، ودخوله في الممسوح، فزعم قومٌ أنَّه للتَّبعيض، وليس لهم دليلٌ؛ لأنَّه للإلصاق وما تولَّد مِنَ الاستعانة، ونحوها، فعلى التَّضمين كما قدَّمنا، وعلى فرض تعدُّد معاني الحروف، فلم يثبت كونُها للتَّبعيض كما أنكره سيبويه في خمسة عشر موضعاً مِنْ «كتابه»، فلو فرض أنَّه

جاء صريحاً للتَّبعيض، لكان شاذَّاً، لا يحمل عليه المحتمل مِنْ كتاب اللهِ، بل يخرج على الشَّائعِ في لغتهم، إذ هو الظَّاهر.

وقالت الحنفيَّة ـ حسبما حقَّقه التفتازاني ـ: إن «الباء» تدخل في الآلة، والمعلومُ أنَّ الآلـة لا يُراد استيعابها، كمسحتُ رأسي بالمنديل، فلمَّا دخلت «البـاء» في الممسـوح، كان ذلـك الحكم ـ أعني: عدم الاستيعـاب ـ في الممسـوح أيضاً، وكأنَّهم يجعلونه مِنْ باب القلب، مثل: عرضتُ النَّاقة على الحوض، وتكونُ النُّكتةُ على هذا هي الإيماء إلى عدم الاستيعاب.

قالـوا: وليس المـراد ـ أي: بعض ـ وإلاَّ لكانَ حاصلاً في ضِمْنِ غسلِ الوجه، إذ لا يستكمل الوجه بدونه، وهذا على أصلهم في عدم التَّرتيبَ. قالوا: فصارَ البعضُ مجملاً، فبيَّنه صلى الله عليه وآله وسلم بفعله مرَّة ـ وهو رواية أنس المذكورة، ولذا تعيَّن المقدَّم عند أبي حنيفة، وإنَّما اختلفت الرِّوايات عنه: هل الـرُّبـع؛ لأنَّ الـرَّأس مقـدَّم ومؤخَّر وجانبان، فيُتَّبَعُ التَّقسيم ذلك، وكأنه يريد التَّقريب لا التَّحديد لبعده، أم المراد مسمى الناصية، إذ هي المقدم، أم أن يمسح مقدار ثلاث أصابع، كأنه يقول: لأنَّه المتيقَّن بثلاث أصابع لا دونها؛ لأنَّه المتوسِّط، فهو الظَّاهر هذا ما يظهر مِنْ تفصيل مذهبهم وتعليله.

وأمَّـا الـزَّمخشـري، فجعله مِنْ باب التَّضمين كعـادتـه، فضمَّنَ «مَسَحَ» «أَلْصَقَ»، فدخلت «البـاء» على بابهـا، فيحتـاج أن نـنـظرَ في الغـرض مِنَ التَّضمين، وهـو ضمُّ معنى الفعلِ الآخر إلى الأول، فكانَ قياسُه المبالغة في المسـح، فيتنـاسبُ التَّعميم، لكنَّـه جعله مطلقاً، ثمَّ حكم على المطلق أنَّه مجملٌ، ثمَّ قال: فأخذ الشَّافعي بالمتيقن، ومالك بالاحتياط، وأبو حنيفة ببيان رسـولِ الله صلى الله عليه وآلـه وسلم، مع أنَّ المـطلق ليس بمُجْمَلٍ على الصَّحيح، إذ يصدُق على الكُلِّ وعلى البعض.

فلذا نقول: كان يلزم الشَّافعية، حيث جعلوه مِنْ بابِ المطلق أن يجعلوا البعض والكُلَّ واجبين على التَّخيير.

وأمَّـا كون الأقل متيقَّناً، فهو لا يقومُ لهم حجَّة في نفي الزَّائد إنْ جعلوا

المطلق مجملاً، كما زعم الزَّمخشري هنا، وكذلك ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»، وقد ذكره الزَّركشي في «البحر» له في أصول الفقه عن بعضهم.

وأقـول: أيُّ مانـعٍ مِنْ أن يكون «مَسَحَ» يتعدَّى بنفسه تارة، وبالباء تارةً أخرى، كما في الآية.

وقوله: «مسح بالأركان»، مِنْ: هو ماسِحٌ وغيرها مِنْ سائر الاستعمالات، وهي أكثر مِنْ قوله: أمرتك الخير وبالخير، وقد جاء مِنْ هذا الباب ما لا يُحصى، منـه غير متقـارب للاستعمـال، بل فيه غالب ومغلوب، ومنـه متقاربة، مثل: عَلِمْتُه، وعلمتُ بِهِ، وما رأيناهم يحتاجون إلى تضمينٍ في ذلك ولا غيره. نعم، قد جَوَّز الزَّمخشري في أبحاث مِنْ هذا القبيل أن يكونَ مِنْ باب التَّضمين، وأن يكـون على أصله، وإذا كان كمـا ذكرنا، قلنا: باب التَّضمين، وإن كثر في الكـلام، فليس بأصـل، فالحمـل على الأصل هو الظَّاهر، لا سيَّما في هذا الموضع الَّذي يعضدُه معنى الفعل الَّذي ليس فيه حرفُ الباء، ويعضده الفعل النَّبـويُّ الَّذي يستمرُّ دليلاً بمجرَّده كما قدَّمنا في ترتيب الوضوء، فنقول: هنا يكون دخول الباء كعدمه، فيصير بمنزلة قوله: امسحوا رؤوسكم، والحقيقة الجميع.

وقد أطال ابن جنِّي في تعداد أمثلة المجاز، محتجًّاً على كثرته، فجعل مثل: ضربت زيداً، ورأيت زيداً، ونحوهما مِنَ المجاز لعدم عموم الضَّرب والرُّؤية.

وأيضاً إذا قلت: مسحتُ رأسي كلّه، ومسحت رأسي بعضه، كان الأوَّلُ تأكيداً، والثَّاني بدلاً، والتَّأكيدُ تكريرُ المعنى، والبدل ليس كذلك، فعلم أنَّ الحقيقة الكلُّ هذا مع العقل النَّبويِّ المستمرِّ، لا سيَّما مع التَّكرار في بعض المواضع الَّذي الغرض منه الاستيعاب لا التَّثليث كما يأتي قريباً، فقد صار هذا البحث مِنْ أوضح الواضحات، والحمدُ للهِ، وهو من مجاز التَّطويل، فلا ينقصُ علينا التزام الاختصار.

(٢/ ٦٤/ س١٣) قوله: ويثلث مسحه ندباً... الخ.

اعلم أنَّ روايات صورة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة، وأكثرُها وأصحُّها ما صرَّح فيه الرَّاوي بالمرَّة، أو سكت، والسُّكوت يدلُّ على المرَّة؛ لأنَّه يقول: غسل وجهه ثلاثاً، ويديه ثلاثاً، ومسح رأسه، وغسل رجليه ثلاثاً، فما عدل عَنِ الأسلوب إلاَّ لأنَّ المرَّة تفهم مِنْ نفس الفعل، وأمَّا مثل روايات: توضأ ثلاثاً ثلاثاً، فليس فيه تصْريح بتثليثِ الرَّأس، فيحمل على المبيَّن.

وأمَّا التَّصريح بالثَّلاث، فليس بصحيحٍ في نقد المحدِّثين، على أنَّا نقول: لو صحَّ، لم يكن فيه فضيلة الثَّلاث، بل بيان جوازها، إذ لا يَعْدِلُ صلى الله عليه وآله وسلم عَنِ الأفضلِ عمره كلَّه، ويجعله خُلقه وعادته، حاشاه مِنْ ذلك، والرِّواية قاضية بأنَّه كان خُلقَه وهَدْيَه، وعلى أن ههنا تأويلاً صحيحاً، وهو أنَّه إنَّما كرَّر للاستيعاب في بعض الأحوال ونادرها، كما أنَّ مسحَ رأسِه مرَّتين قد يُفْهَمُ منه ظاهره، وإنَّما هو لِمَا ذكرنا، أو يفسِّرُه الإقبال والإدبار بهما، والمرادُ بالإقبال والإدبار أيضاً: الاستيعاب، وقد جمع بهذا العسقلاني في «شرح البخاري» مع كمال نقده، وكونُ القول بالتَّثليث معتَمدُ الشَّافعية أصحابه، وهو عليهم حدبٌ، وفي «ابن أبي شيبة» عن عليٍّ عليه السَّلام، قال: كان النَّبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم يتوضَّأ ثلاثاً ثلاثاً، إلاَّ المسح مرَّة مرَّة.

فإن قلت: وكيف يقول الصَّحابيُّ: ثلاثاً، والمراد ما ذكرنا؟

قلت: هاهنا قاعدةٌ ينبغي أن يُتَنبه لها، وهي: أنَّ الصَّحابي إذا عبَّر عن فعلٍ مِنْ أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنَّما يبني عبارته على ما فَهِمَ مِنَ الفعلِ النَّبَوِيِّ، ولا دليل على عصمته مِنْ خطئه في فهمه بخلاف ما لو حكى اللَّفظ النَّبويَّ، فاحفظ هذه، فما أنفعها، وقليلٌ مَنْ رعاها حقَّ رعايتها وقت الاستدلال في كلام الفقهاء والمحدِّثين، وبعضِ الأُصوليين، كابن الحاجب، ومَنْ تَبعَهُ، وإن كان كثيرٌ منهم على الصَّواب الَّذي ذكرنا، لكن مِنْ دون الثِّقات، إلى أن يقدروا المسألة حقَّ قدرها، فما أكثر مدارها، وما هي إلاَّ قطبٌ مِنْ أقطابِ الاستدلال الشَّرعي.

أمَّا المحدِّثون، فقلَّما يفرِّقون بين رِوَايَةِ اللَّفظِ ورواية الفعل، وهي غفلةٌ

شديدةً، على أنَّ رِوَايَةَ اللَّفظِ علي ما هو الصَّحيح مِنْ جواز الـرِّواية بالمعنى يعروها شيءٌ مِمَّا ذكر، سيَّما مع اتِّفاق اختلاف الرِّوايات، فليُحْفَظْ فهو عُدَّةٌ.

قال ابن القيم في حاصل ما قرَّرناه واخترناه في هذه المسألة ـ أعني مسألة التَّثليث والجمع بين الأدلة، وهو مِنْ أفاضل المتأخرين روايةً ودِرَاية ـ ولفظه في كتـابـه «زاد المعـاد»، وقـد غلب عليه «الهـدي النَّبوي»، ولعمري إنَّه حقيقٌ بالتَّسميتين، ولفـظه: وكـان يمسح رأسه كلَّه، وتارة يُقْبِلُ بيديه، ويُدْبِرُ عليه، ويحمل حديث مَنْ قال: مسح برأسه مرَّتين، والصَّحيحُ أنَّه لم يكن يكرِّرُ مسح رأسـه، بل كان إذا كرَّرَ غَسْـلَ الأعضـاء، أفرد مسحَ الرَّأس. هكذا جاء عنه صريحاً، ولم يصحَّ عنه خلافَه ألبتَّة، بل ما عداه إمَّا صحيحٌ غير صريحٍ، كقول الصَّحـابي: توضَّـأ ثلاثـاً ثلاثاً، وكقوله: مسح برأسه مرَّتين، وإمَّا صريحٌ غيرُ صحيحٍ، كحديث ابن البيلمـاني عن أبيه، عن ابن عمر، أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «مَنْ توضأ، فغسل كَفَّيْهِ ثلاثاً» ثم قال: «ومسح برأسه». وهذا لا يُحْتَجُّ به، وابنُ البيلمـاني وأبوه ضعيفان، وإنْ كان الأبُ أحسنَ حالاً، وكحديث عثمان الَّذي رواه أبو داود أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم مسح رأسه ثلاثاً، وقال أبو داود: أحاديثُ عثمان الصِّحاح كلُّها تدلُّ على أنَّ مسح الرَّأس مرَّة. انتهى.

هذا، وقد أسقط عنَّا بما ذكر النَّظر في تثليث الأمواه، بل والماء الجديد، إذ لا نثبتُ المستعمل، ولم يثبُتْ في ذلك سنَّةٌ بَيِّنَةٌ.

وأمَّا طريق الجمع بين الأدلَّة، فقد استعملوها في غير محلِّها كما في هذا الموضع، وهو جمعٌ بين المتنافيات، وكيف يجزمُ بعدم الشَّيْءِ ثم نعتبرُه، وقد تجـاوز هذا قومٌ، فقـالـوا: ليس موافقـة كل مخـالف مهما أمكن، والشَّافعية مُصَرِّحُون بذلك، وكثيراً ما يذكرُه الزَّيديَّةُ، كأنَّهم جعلوا المخالف مظنَّة دليلٍ، وإلاَّ، فأيُّ معنى لاعتبار ما ظننَّا غلطَهُ في استدلاله وتقصيره، فإنَّ ظَنَّنَا لمذهبنَا يستلزم ذلك، فاحفظها قاعدَةً مهمَّة لكثرة عُروضها في كلامهم، سيَّما في هذا الكتاب.

(٢/ ٦٥/ س٥) قوله: وقوله الأُذُنَانِ مِنَ الرَّأسِ .

أورد ابن الصلاح في موضوعه في «علوم الحديث» على تصحيح الحديث الضَّعيف أو تحسينه بكثرة طرقه لو لم يُحَسِّن أو يُصحِّح حديث «الأذنان مِنَ الرَّأس» مع كثرة طرقه، وأجاب بأنَّ الضَّعف الكثيرَ لا ينجَبِرُ، وحديثُ «الأذنان مِنَ الرَّأسِ» كذلك، وخالفه أبو الحسن بن القطان في كتابه «الوهم والإيهام» حين قال صاحب «الأحكام»: إنَّه ضعيف، فقال أبو الحسن: ليس عندي بضعيف، بل إمَّا صحيح، وإمَّا حسن، قال: وبيان ذلك: هو أن الحديث هو ما ذكر الدارقطني، قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن زكريا النَّيسابوري، حدَّثنا أحمدُ بن عمرو بن عبدالخالق البزَّار، حدَّثنا أبو كامل الجَحْدَرِيُّ، حدَّثنا غُنْدَرُ محمد بن جعفر، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس، أنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الأُذُنَانُ مِنَ الرَّأسِ»، حدَّثني به أبي، حدثنا محمد بن محمد بن سليمان الباغَنْدِي، حدَّثنا أبو كامل الجحدري بهذا. مثل هذا الإسناد صحيح؛ لثقةِ رُواته، واتِّصاله. انتهى. ثمَّ ذكر إعلالَ الدَّارقطني له بأنَّه رُوِيَ تارةً مرسلاً، وأجاب أبو الحسن بقوله: وما أدري ما الَّذي يمنع أن يكون عنده في ذلك حديثان: مسندٌ ومرسل. انتهى.

وهذا كثيراً ما وقع للمُحدِّثين، يذكرون في علوم الحديث والأصول أنَّ الحكم للمتَّصل مع ثُبوته منفرداً، ولا يضرُّه الإرسالُ، بل يُقوِّيه، ثمَّ تراهم في عدَّةِ مواضع يجعلونه علَّةً، فاحفظ ذلك، ولا تغترَّ، فليس ما فعلوه بشيْءٍ، وكثيراً ما يَرُدُّ بعضهُم على بعضٍ بمثلِ ما ذكرنا، كما فعله أبو الحسن هُنا، وهم كثيراً ما يُنَبِّهُونَ على ذلك، والله أعلم.

(٢/ ٦٦/ س١٣) قوله: ولا يُجزىء المسحُ على العِمَامَةِ .

الحقُّ في هذه المسألة جواز التَّكميل بالمسحِ على العمامة، وقد سمعتَ كلام ابنِ القَيِّم ـ وهو الحقُّ ـ مع العذر، وأمَّا مع عَدَمِ العُذر، فالأصل منعه، بناءً على لزوم التَّعميم، فلا بُدَّ مِنْ إقامةِ دليلٍ، وأمَّا الشَّافعي، فبِمَسْحِ شيْءٍ مِنَ الرَّأسِ يحصُلُ الواجِبُ عنده، فالتَّكميلُ للفضيلة، لكنَّ الدَّليلَ مطلوبٌ في الفضيلة كما في الفريضة.

(٢/ ٦٧/ س٢) قوله: لقراءة النَّصب... الخ .

اعلم أنَّ «مسح» لا يستلزم غير «ماسح» و «ممسوح»، وكونه باستصحاب طيبٍ أو ماء إنَّما تكون بقرينَةٍ، والقرينَةُ هُنا كون الكلام في التَّطهير، فيستلزم مطلقَ الماء، لا كثيرَه ولا قليله معيَّناً، لكنَّه إن كان الماءُ قليلاً، لم يستحقّ ذلك الفعل غير اسم المسح .

قلت: اقتصر عليه في الرَّأس، وإن كان الماءُ كثيراً، سُمِّيَ ذلك الفعلُ مع اسم المسح غسلاً، فلذا جاءت قراءة النَّصبِ والجرِّ هذه بأحد الاسمين، وهذه بالآخر، وهما متصادقان على معنى واحدٍ.

فإن قلتَ: وهنا النُّكتة في ذلك في الأرجل دون الوجه واليدين.

قلتُ: تأكيد غسل الأرجل، وبيانه أنَّ معنى غسل العضو إمساس العضو بالماء بزعم قوم، ومع إجراء الماء بزعم آخرين، ومع الدَّلْكِ على الأصحِّ ومن قال بالأعمِّ، لم يمنع الأخصَّ، لأنه إمساس وزيادة. قال بالأخصِّ، لأنه غسل مخصوص، فإن قلنا بالأصحِّ قلنا: أشارت قراءة الجرِّ إلى أخصِّ أوصاف الغُسل، وقراءة النَّصب إلى مُطْلَقِهِ؛ لأنَّه لو اقتصر على قراءة النَّصب، لما حصل التَّأكيد، ولو اقتصر على قراءة الجَرِّ، لتوهم أنَّه مسح بماءٍ قليل؛ بحيث لا يصدُقُ معه اسم الغُسل، ثمَّ جاءت السُّنَّة مبيِّنَةً لهذا المعنى، ومطابقةً له أشدَّ المطابقة، فمسح صلى الله عليه وآله وسلم رأسه مرَّة واحدة فقط، كما مرَّ: تارة ببقيَّة ماءِ اليدين، حيث بقي في اليدين شيءٌ منه، وتارةً بماءٍ جديد، حيث انتفى البَلَلُ مِنَ اليَدِ، ولا بعد في تكرير أخذ الماء لهذه العلَّة، وهي فراغ البَلَل مِنَ اليَدِ، فيتوهَّم الرَّائي أنَّه تكرار، وليس كذلك كما مرَّ.

وأمَّا الرِّجل، فبالغَ صلى الله عليه وآله وسلم في غسلها: منها بالدَّلك وتخليلِ الأصابع، ومنها بالوعيد على عَدَمِ الاستقصاء في العراقيب وبُطونِ الأرجل، وفي بعض الرِّوايات: وغَسَلَ رجليه حتَّى أنقاهُمَا ولا يقال هذا في إمساس العُضو الماء، أو إجرائِهِ عليه، فيطابقُ الكتابُ السُّنَّةَ، ثمَّ طابقَ ذلك العقل بتخفيف طهارة الرَّأس إلى الغاية، وتوسُّط الوجه واليدين، والمبالغة في

الرِّجل، لاحتياجها إلى الإنقاء، لكثرة ملابستها ما ينافي التَّطهير، وقد فات هذا المعنى صاحب «الكشَّاف»، فجاء بمناسبة بقوَّة ساعده، وهو توقِّي الإسراف؛ لأنَّها مظنَّة لما ذكر مِنَ المناسبة والجواب: أنَّ المناسبة يُنْظَرُ فيها إلى حال إيراد اللَّفظ، وكان الخطاب لأعْرَاب يبول أحدُهم قائماً وفي المسجد، بل جاء حديث «ويلٌ للأعقاب» في سادَةِ الصَّحابة حين رأى أعقابَهُم تلوحُ حين أرهقهم وقتُ الصَّلاة، حتَّى جاءَ في أبي مسلم الخولانِي الَّذي أحرقه العنسِيُّ الكذَّابُ أنَّ النَّار لم تعملْ فيه إلَّا في مواضعَ كان لا يبلغُها الوضوء، وجاء في سعد بن معاذ أنَّ ضمَّة القبر له كانت لما يعود إلى الطهارة، فإذا كان ذلك في مَن اهتزَّ العرشُ لموته، وفي شبيه إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسَّلام، فما ظنُّك بسائِرِ النَّاس.

وينظر أيضاً إلى الجمهور، وهذا دأبهم قديماً وحديثاً يحتاج إلى إيصائهم ومعاهدتهم لتمام الوضوء.

وأمَّا الإسرافُ، فإنَّما هو في الغالين، والغُلُوُّ إنَّما يكون بعدَ التَّمام، ولذا لا تراه يقعُ إلَّا في المتقشِّفين، لا في رُبعهم ولا في عُشرهم أيضاً، ولذا قلتُ: أحاديثُ النهي عن الإسراف مع أنَّ موجبها درء أن يتوهَّمَ أنَّه خير ـ ولا سرف في الخيرِ كما قال سعد بن أبي وقاص ـ أو في الوضوء سرف، وكثرت أحاديث الأمر بإسباغ الوضوء، ومدح فاعله، والتَّرغيب الكثير عليه بحيث لم يكد يبلغ مبلغه في ذلك مِنَ المشروعات إلَّا النَّادر.

فإن قلت: وما الحقُّ في الغسل؟

قلت: الحقُّ أنَّ الشَّارع خاطبنا بلغة العرب، والمتيقَّن مِنَ الغُسل، والمظنون انحصارُ الموضوع عليه ما اعتاده النَّاس في التَّنظيف، والعادَةُ الشَّائعة الَّتي تتمُّ معها النَّظافةُ لا بُدَّ فيها مِنَ الدَّلك، أو ما يقوم مقامه، ولو جرى الماء، أو المُصَاكَّةُ، أو نحوُ ذلك، فإنَّا نقطع أنَّ وضع فعلِ الغسل للتَّنظيف، وتطييب المحل، والتَّنقية، وإزالة ما ينافي النَّظافة، وذلك لا يحصل بمجرَّد إمساسِ الماء، أو الجَرْي اللَّطيف، إنَّما يحصل بالدَّلك، أو ما يقوم مقامه مِنْ قوَّة جري

الماءِ، وهذا لا يَشُكُّ فيه عاقل، لكنّه ـ مع هذا ـ أمرٌ تقريبيٌّ مُحالٌ على المعروف، كما في كثيرٍ مِنَ الشّريعة، مثل النّفقات، ومسمّى السّفر، وما لايحصى. هذا هو المستقرب عندي، مع المبالغة في الطّلب، والمدّة الطويلة، والله الهادي سبحانه وتعالى.

(٢/ ٦٧/ س١٣) قوله: اغتسل وما دَلَكَ .

هذا اللفظ ليس بعرَبيٍّ، لم ينقلوه عَنِ العرب، إنّما ولّدوه مِنْ عند أنفسهم، فلا حجّةَ فيه، ومَنِ ادّعى ذلك، فعليه البرهان.

ثم إنَّ المصنِّفَ لم يستَتِمَّ ذكرَ الخلافِ في هذا الكتاب، لا في الوضوء ولا في الغسل، وقد استتمه في «الغيث»، ولفظ عزّالدين في «الشرح والمذهب» أنَّ له ثلاثة أركان: إمساس البشرة الماء، والسّيلان، والدّلك، فقال (ن)، ومحمد، ورواه في «الزّوائد» عن زيدٍ: يكفي الأول، ويفارق المسح عندهم بأنّه استيعابُ جميعِ البدن، والمسحُ يصيبُ ما أصاب، ويخطىءُ ما أخطأ، و(ح) و(ش) اكتفَوْا بالرُّكنين: الأول والثّاني، ولم يوجبوا الدّلك، و(م) بالله يوافقهم في الوضوء انتهى. زاد في «الكواكب» محمد (ف)، ومع النّاصر الدّاعي، والنّقل عَنْ محمد وأبي يوسف غريب، واقتصر في «الغيث» على محمد بن الحسن، وفي «المعاني البديعة» على أبي يوسف، وزاد فيها أبا عبدالله الدّاعي، كما زاده في «الكواكب».

(٢/ ٦٧/ س١٥) قوله: وضوء المؤمن كدهنه .

هذا الحديث ممّا دار على الألسنة في بعض البلدان. قال الإمام عزُّالدِّين شارح هذا الكتاب: لم نقف عليه في غير «الانتصار».

قلت: قد أكثرتُ مِنْ مطالعة الحديث بحمد الله تعالى مِنْ مُتون مفردة، «كالجامع الكبير» للسّيوطي، الّذي قصد به جمعَ الحديث النّبوي، مع سعة باعه في الاطّلاع، ومثلِ «الخصائص الكبرى» له، وشيءٍ مِنْ «معاجم» الطّبراني، وما تضمّنه مختصرات الأمهات السّتّ، وما تضمنه كتبُ الرِّجال، مثل «التّهذيب» للمزِّي، وكتبِ الذّهبي: «الميزان» وغيره، وغيرهما مِمّا ذكر،

وكـذلـك كتب الموضوعات، مثل «موضوعات ابن الجوزي»، و «موضوعات السُّيوطي»، وهي كثيرة، و «موضوعات ابنِ الجوزي» قليلة بالنِّسبة إليها، ومثل «موضوعات ابن طاهر الهندي»، وهو متأخِّرٌ، وهي أعمُّها، وكذلك من مواقع الاستدلال في الفقه وغيره وكتب الترغيب والترهيب، ككتاب المنذري، وكذلك كثيرٍ مِنَ السِّيَر والتاريخ، ككتاب «تاريخ الإسلام» للذَّهبي، وغير ذلك، بحيث إنَّـه قَلَّ ما يقـع اليوم في سمعي شيءٌ غير ما طرقـه قبل على الجملة، وهذا الحديث ليس في شيءٍ ممَّا طالعتُه، ولا أسمعه إلَّا في ألسُن مَنْ لا يعتَبرُ، وفي الكتاب كثيرٌ مِنَ هذا، أو ما يقرُبَ منه، ولكثيرٍ مِنَ الكتب هذا المجرى، ككتب الوعظ مثل «الإحياء» للغزالي، وسائر كتبه، وكذلك كثير مِنَ الفقهيَّات وغيرها في كتب الشَّافعيَّة مع كثرة المحدِّثين فيهم تجد المحدثين منهم في التَّخاريج يذكرون نحو هذا، وسنذكر بعض جزئيات فيما يأتي إنْ شاء الله تعالى، وفي كتب كثيرٍ مِنَ التَّفاسير أيضاً كـ «الكشَّاف» والبيضاوي، وغير ما ذكرنا، وأمَّا كُتُبُ الحنفيَّة فأعجب، حتَّى قال بعضُ مَنْ يزعُمُ اليومَ العلم في أهل سرهند في بعض رسائله: إنَّ حَدَّ الصَّحيح هو ما عَمِلَ به أهلُ مذهبهم، وما لم يعملوا به، فليس بصحيح، فَمَنْ مِثْـلُ هذا قدوةٌ فيهم، كيف يكونُ حالُ الحديث فيهم؟ نعم، كلُّ دخيل في أيِّ صناعة يكثر منه هذا، فالعُمدة في هذا الشَّأن أهلُه، وهُمْ أهلُ الحديث، لكنَّهم كأهلِ كُلِّ صِنَاعَةٍ أيضاً، يَغْلُون في مذهبهم، فقد بالغ المحدِّثون حينَ قسَّمُوا الحديثَ إلى صحيحٍ هو الدَّرجة العليا مِنَ الوثوق به، ودونه للحسنِ، ودونه المسمَّى بالضَّعيف، والضَّعيف درجاتٌ كثيرة. والواجبُ علينا العمل بالعلم إنْ أمكن، وإلَّا فبالظَّنِّ، وكثيرٌ ممَّا سمَّوْهُ ضعيفاً راجحٌ، فهو معمـول به، وصحيحٌ على اصطلاح المتقدِّمين، والفقهاء، والأصوليين، كما ذكره العسقلانيُّ، وإنَّما أطلنا لَكَ هذا التَّعلم أنَّا راعينا هذا المقصِدَ، ومشينا مع هذا الحـاصل في ترجيحنا في هذه المباحث، وإن لم نصرح بذلك، لأنه لو رُوعي التصريح، لخرجنا عن المقصود، فاعرِفْ ذلك، واللهُ الموفقُ.

(٢/ ٦٧/ س١) قوله: ولا تقدير لما يرفع الحدث .

الأمـر هَيِّن، فإن المـراد بالتقـدير ليكـون أنساً ومرجعاً لمحاذرة الإخلال والإسـراف، والغرض التقريب، ومحاكاة أخلاقه الكريمة صلى الله عليه وآله

وسلم، وهذا لا يوجبُ.

قالوا: قلنا: ولا بعض العبارات البشعة، كما يذكرون عن القاسم ـ قدس الله روحه ـ أن تقدير الطهارة جهالة، وذكره صاحب «التقرير»، وكأنه رد لزاعم زعم أن التقدير أمر حتم، وقد حمل بعضهم كلامَه على أبعدَ من هذا، والظاهر أنه أراد ما ذكرنا، إذ يبعد أن ينكر مقدار الغسل أو المغسول، والله أعلم.

(٢/ ٦٨/ س٣) قوله: يُجزىءُ المسحُ على الخُفَّينِ... الخ.

الحقُّ في هذه المسألة إجزاء المسح مؤقتاً بيوم وليلة في الحضر، وبثلاث في السفر، ولا معنى للجدل في مثلها، وإنما صارت من أعلام الخلاف، فنصر كُلٌّ حزبَهُ، حتى عدَّها النسفي في العقائد، ووجَّه ذلك سعدُالدين في «الشرح» بأنها صارت من شعارهم، فلحقت بالعقائد. وأما التوقيت فلكثرة أحاديثه وصحتها، فيضعُفُ الحملُ على الإطلاق، والأربعُ الروايات عن مالك لعلها تكونُ من احتياطِ الرواة وعدم التحري في الأخذ عنه، وربما نَيَّفَتْ رواياتُ المسح على خمسينَ أو ستينَ صحابياً مع الصحة في الكثير، وكلُّ ما ردَّ به المصنفُ لا يَجهلُ أحدٌ ضَعْفَه، لأن المسألةَ رخصةٌ، وهو يحكي أدلة العزيمة، ومن ذلك تأخر المائدة، وسبق الكتاب الخفين، فإنه لا تنافي، ولا يكلفنا الله بما لا نعقل، وما عقلنا إلا هذا، ومن أقبح ما ذَكَرَ القدحُ في جرير الذي قالَ فيه صلى الله عليه وآله وسلم حينَ وَفَدَ عليه أوَّلَ إسلامه: «يدخُلُ عليكم رجلٌ من أفضلِ ذي يمن» ثم فَرَشَ له ردَاءَهُ الشريفَ كما هو معروف في السِّير. ورواه جماعة في حديث: «إذا جاءَكُم كريمُ قومٍ، فأكرمُوه»، وهو سببهُ، وقلَّما فعلَ ذلك لغيره، وما رآه بعدُ إلا وتَبَسَّمَ إليه، والمعروفُ أنه إنَّما كان سفيراً بين علي ومعاوية، وهو من أصحاب علي، غايتُه أنه ممن قال: لا يقاتل المسلمين. قال: بعث إليَّ عليُّ بن أبي طالب ابنَ عباس، والأشعثَ بن قيس وأنا بقرقيسيا، فقالا: إن أمير المؤمنين يُقرِئُكَ السلامَ ويقول: نعم ما أراك الله من مفارقةِ معاوية، وإني أنزلُكَ مني بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي أنزلكها، فقلت: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعثني إلى اليمن، فأقاتلهم وأدعوهم أن يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، حرمت دماؤهم

وأموالهم، فلا أقاتل أحداً يقولُ: لا إله إلا الله، فرجعا على ذلك. هكذا في مسنده في «الجامع الكبير».

وهَبْ أنه كذلك هم كثيراً ما اعتمدوا رواية من خالف عليًّا، كما يأتيك، وسننبه على شيء من ذلك إن شاء الله تعالى.

وأيضاً فإن رواياتِ المسحِ شمسٌ لا يَضُرُّها عروضُ الغيم.

فإن قلت: قد ذكرت في غير هذا أن إجماع أهل البيت حجة أقوى من إجماع الأمة، وأن أقوى دليل في حجية إجماع الأمة دخول أهل البيت عليهم السلام لحديث مقارنتهم: الكتاب المشهور أو المتواتر يعني مع شواهده، مثل حديث سفينة نوح، وقد صححه جماعة من المحدثين ـ أعني حديث السفينة ـ ثم قد روى المصنف إجماعهم، وما يزالون يدعون ذلك، فما عذرُك؟

قلتُ: الممنـوعُ مخالفةُ الإجماع القطعي، وأما الظني فهو لا يزيد على ظني الكتـاب والسنة، على أن مستند هذا الإجماع قوة ظن رواية لشهرته في المتـأخرين، وكم يدَّعي مثل ذلك كثير من الغافلين أو المتغافلين في جميع المذاهب، أما تراه حكى المسح عن علي سيد أهل البيت وإمامهم وقدوتهم، وإنما رجح الرواية الأخرى لقوله: «رواية أولاده» وهو يرد على ذلك ما ذكرنا من أن مستنده الشهرة في المتأخرين، ولا نسلم ذلك في أول الأمر، ولعمري لو صَحَّ إجمـاعُ أهـلِ البيت في هذه المسألة، لكان من تعارض الواضحات أو القواطع، فإن أمرَ المسحِ لا يقصرُ عن دليل إجماع أهل البيت، وهذه المسألةُ وأضرابُها علامة الإخلاص، والحمدُ لله الذي خَصَّنا بذلك مع أنَّا لا نعدل بأهلِ البيت غيرَهُم، ولكنَّـا إنَّمـا فضَّلنـاهم بالدَّليل، فالدليلُ أثرُ منهم، وهو أصلُ شَرَفهم، فلو بَطَلَ الـدليلُ، بَطَلَ شرفُهم، فاجْعَلْهـا يا عبـدَ ربِّه آيةً فيها وفي أمثالِها، وانظر قُلَّ إخوانك هناك والحق أكبر من كل كبير، وأحب من كل حبيب، وحسبُنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

(٢/ ٧٢ س٢) قوله: المسنون ما واظبَ صلى الله عليه وآله وسلم، وأمرَ به ندباً .

هذا الحد لا يَشملُ كثيراً مما يُسمِّيه المصنف بعدُ مسنوناً، مما أمر به صلى الله عليه وآلـه وسـلم، ولم يُواظِبْ عليه، وبعضهم يُفـرق بين المَسْنـون، والمستحب، والمندوب، والاصطلاحُ يسهل، ولكن ليعرف مُراد المتكلم.

(٢/ ٧٢/ س٣) **قوله: التثليث** .

لا شك في مداومته صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك في غالب أحواله وثبوته في أقواله، والمخالف ـ قال في «المعاني البديعة»: إنه ابن أبي ليلى ـ أوجب التثليث، وشبهتـه حديث عمـرو بن شعيب بن محمـد بن عبـدالله بن عمرو بن العاص في أبي داود، والروايات الصحيحة ليس فيها زيادة أو نقص، كما رواه ابن خزيمة، وأحمد، والنسائي، وابن ماجة، وهي أيضاً منافية لعدة أحاديث صحيحة، مثل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم مرة مرة، ومرتين مرتين، وفي كثير منها تخصيص اليد بالمرتين، والحكم على هذه الرواية بالوهم أقرب من تأويلها بالتأويلات البعيدة.

(٢/ ٧٢/ س٦) **قوله: في السِّواك** (ش).

لكل صلاة لا شك أنه لم يروِ أحد ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم إنما كان يعد سواكه مع طهوره، كما ترويه عائشة، وقد شاهدته هي وغيرها حين يصلي الصلاة المتوالية كصلاة الليل لم يكن يصلي ركعتين، ثم يأخذ السواك، وكذلك كما يفعله متفقهة الشافعية في تراويحهم، وفي رواتب الفرائض وغير ذلـك. وأمـا مثل الصلاة، فما كان للوضوء، فهو لأجل الصلاة، ومستقبل به الصـلاة، وكذلك عند الصلاة، وكذلك مع زيادة لفظ كل، لأن الطهور أيضاً مستحبٌ لكل صلاة، ولو كان بمجرد الصلاة، لما تربه صلى الله عليه وآله وسلم أمـا لأجـل القـراءة والـذكـر في الصلاة، فكما في غيرها، لكن يتوقف على الحـاجة، لأنه نوع من التطهير، وإلا لزم بين كل آيتين وكل كلمتين بخلاف الوضوء، فإنه يشرع لكل وضوء، لأنه قَلَّمَا يقع الوضوء إلا بعدَ مُدةٍ يُحتاجُ في مثلها إلى تنظيفِ الفَمِ ، فكان حدًّاً مَحدوداً، وهذا الحاصلُ هو الذي وقعَ في أفعالِه صلى الله عليه وآله وسلم، والخير كله هناك، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم البابُ الذي فتحه الوهاب.

(٢/ ٧٤/ س٤) قوله: لا الأصبع.

الظاهر أن الغرض التنظيف، فكلما حصله فقد حصل السنة، وكل خشن يحصلُ ذلك ويتفاوَتُ، والسواكُ المعتاد أشهرُ بذلك، وأوفقُ بصورة الاتِّباع والتَّأسِّي.

(٢/ ٧٥/ س٢) قوله: ولا يبطله التفريق.

هذه هي مسألة التوالي، وليس فيها دليل واضح، لأن مثلَ استمرارِه صلى الله عليه وآله وسلم على ا لموالاةِ لا يدلُّ على ذلك، لأن كل فعلٍ متصل الأبعاض لمجموعة حكم لا يفصل إلا لعارض، ولا يقال: لِمَ وَصَلَه؟ بل لِمَ فَصَله؟ بخلاف ما قدمنا في الترتيب ونحوه مما استمر عليه وسيَّما فيما لم يَظْهر فيه مناسبة، فليتأمل.

(٢/ ٧٦/ س٤) قوله: غسل الكفين.

أما تأكيده، فلا شك فيه، لمواظبته صلى الله عليه وآله وسلم مع النوم، وبلا نوم، وللنوم زيادةُ دليل تؤكدِّه، غيرَ أن الظاهر منه أنه ليس من حيثُ إنه وضوء، بل من حيث صيانة الماء وتنظيف آلةِ التطهيرِ، واللهُ أعلم.

(٢/ ٧٦/ س٩) قوله: أنا لا أستعينُ، الخبرِ.

قال النوويُّ: هذا حديثٌ باطلٌ لا أصلَ له، وقد أخرجَهُ البَزَّارُ، وأبو يعلى، كذا قال في «التلخيص» لابن حجر.

(٢/ ٧٧/ س١) قوله: مسح الرقبة.

ليسَ في هذا سنةٌ ثابتة، فالتركُ أبعدُ من الابتداعَ، وإنْ قال به مَنْ قال.

(٢/ ٧٧/ س٣) قوله: التنشيف.

الظاهرُ من سياق الواقع مع قلته نفياً وإثباتاً إنما هو بحسب الحاجة فقط، ولو ثَبَتَ لاشتهر لوقوعِ وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم كلَّ يوم وليلة خمس مرات أقلَّ الأحوال.

(٢/ ٧٨/ س٣) قوله: نورٌ على نور .

قال المنـذري: لا يحضرني له أصل من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولعله من كلام بعض السلف، ثم إن المصنف حكى الإجماع أنه لا يشرع بعد الصلاة عن الإمام يحيى، والشافعية يقولون: إذا فعل بالوضوء الأول أمراً شرعيًّاً يشرعُ له الوضوء شرعَ التجديد، وإلَّا فلا.

وأقول: الزيادةُ على التثليثِ غيرُ مشروعة، بل ممنوعةٌ، فلا يخرج عن هذا إلا ما أخـرجـه دليلٌ شرعي، فيحتاج إلى تتبعِ كل جزئي بخصوصه، فتوسط المباح، والمقصد الشرعي لم يُظهروا لنا تسويغَه للوضوء الثاني، اللهم إلا أن يؤخذ بوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم لكل صلاة، فإنه أعمُّ من أن يقع ناقضٌ بينهمـا أم لا، ومثل هذا لا يكفي، لأنه لا طريقَ للراوي إلى ذلك، فلينظر. وظاهرُ المسألة السهولةُ، وفيها ما ترى، وكانت عادتُه في الفرائض خاصّةً، ولم يُروَ عنه في النوافل أصلًا، فلا بُدَّ للفرق من وجه في الحكمة يجب علينا اعتبارُه في صدق التَّأسِّي.

(٢/ ٧٩/ س٥) قوله: وندب الدُّعاء عند كل عضو .

لم يكد يختلفُ اثنانِ من أهلِ الرواية في الأدعية المرويَّة في أنها غيرُ ثابتة لا أصل لها. قال ابن القيم: لم يُحفظ عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يقول على وضوئه شيئاً غير التسمية، وكل حديث في أذكار الوضوء الذي يُقال عليه، فكذبٌ مختلقٌ، لم يقل رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً منها، ولا علَّمه لأمته، ولا ثبت عنه غيرُ التسميةِ في أوله، وقولِ: «أشهد أن لا إله إلا الله وحـدَه لا شريكَ له، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، اللهم اجعَلْني مِنَ التوابين، واجْعَلْني مِنَ المُتَطَهِّرينَ» في آخره. وحديث آخر في «سنن النسائي» مما يقال بعد الوضوء أيضاً: سبحانَكَ اللهُمَّ وبحمدِكَ، أشْهَدُ أَنْ لا إلهَ إلا أَنْتَ، أستغفِرُكَ وأتوبُ إليك» انتهى. وقد ذكر غيره حديث النسائي: «اللهم، اجعَلْني من التوابينَ، واجعَلْني من المُتَطَهِّرينَ» وظاهرُ سياقه أنَّهُ في أثناء الوضوء وفي «أذكار النووي»: أدخله النسائي في باب: ما يقول بعد فراغه، وهو محتمل. انتهى.

نعم، مثل المروي عن علي في هذا الباب لو صَحَّ عنه لأخذنا به، لكنه في نفسه كلام مناسب، فلو اخترعه الإنسانُ فضلاً عن كونه مأثوراً، لما كان فيه بأسٌ، لكن لا ينبغي أن يجعل ذلك عادةً لنفسه، أو يتظهر به لئلا يكونَ شبه تَشْريعٍ، سيما إذا كان مع قوم قد أخذوا عليه، وما أحسنَ ما قال بعضُ السلف: إذا قَدَرْتَ أن لاتَحُكَّ رأسَكَ إلا بأَثَرٍ، فافعَلْ. وخيرٌ منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل أمرٍ ليسَ عليه أمرُنا فهو ردٌّ»، فخذها كليةً في عدةِ مواضعَ، فإنما غرضُنا الإشاراتُ، وإلا لَطَمت علينا أمواجُ البحر.

(٢/ ٨٠ س٢) فصل في الشك .

الشكُّ إنما يكون عند تعارُض الأمارات، أما لو كان خلواً عن الاعتقاد بغير ذلك، فإنما يُسمى جهلاً لا شكّاً، فما وَجَبَ من المعارف إذا تعارضت فيه الأمارات، فالواجب هو الأصلي، فهذا معنى قوله: «يجبُ إزالةُ الشكِّ في الله . . » الخ .

أمَّا ما لم يجب أصلاً، فلا يضر الشكُّ فيه، ومثالُه مسألةُ جوازِ الرؤية عليه تعالى، فإنه ذكر في «الغايات» أنه لا وجهَ لوجوبِ معرفتها وإنما هو ندب، وعلى الجملة فما لم يَدُلَّ دليل عقلي أو شرعي على وجوبه، فلا يَضُرُّ الشكُّ فيه، وقد كَثُرَ دعاوى المتكلمينَ لوجوبِ معرفة ما لا دليل على معرفته، وسيروا كلمة من عند أنفسهم، قالوا: الجهلُ بالله كفرٌ إجماعاً، وهي عبارةٌ صحيحة حيثُ يحمل على ما يَجِبُ معرفته، لكنهم يجعلونها في كل ما يدعون وجوبه، ألَمْ ترَ إلى أبي هاشم، قالوا: قال: لا يعلمُ الله سبحانه من نفسه إلا ما يعلُمه هو، وأقسم على ذلك، وجَوَّد الكلام على ذلك مطهّر الجمل من المتأخرين من أهل صنعاء بما حاصله أنه قد أثبت له كل كمال، ونفى عنه كل نقص. ويُحكى أنه قال له أبوه أبو علي: أيُكلف الناس بهذه الصفة الأخص التي زعمتها، إذاً يكفر الناس؟ قال: ونصف المحمل، وكانا في محملٍ واحدٍ، والله أعلم.

وللمتكلمين نحو هذا شيء كثير تكلفات لا تغني، وغثاً لا يُسمن ولا يُغني، وقد نقضنا عليهم في مواضع من مباحثنا، من أوضحها في أوضح شيء بزعمهم هو العلمُ بلزوم نفي التجسيم، وقد عَبَدَت بنو إسرائيل العجل، وقالوا هذا إلهكم

وإلـه موسى مع إسـلامهم قبـل ذلـك، كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الحُسْنَى عَلَى بَنِي إسرائيلَ بما صَبَرُوا﴾ [الأعراف: ١٣٧]، وقالَ ﴿فإنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَـكَ مِنْ بعـدِكَ وَأَضَلَّهُم السَّـامريُّ﴾ [طـه: ٨٥]، وقال: ﴿ولما سُقِطَ في أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا﴾ [الأعراف: ١٤٩]، ونحو ذلك من الآيات، ثم تابـوا تلك التـوبة الصعبة التي لا يفعلها إلا المخلص، فلو كانوا علموا نفي الجسمية، لما جاز عليهم اعتقادُ أنَّ العجلَ إلههم وإله موسى، فعُلم أنه تَمَّ إيمانُهم بدون العلم بنفي الجسمية.

وهذا مثالٌ تحتذي عليه لئلا تتعرض لما لا يعنيك، وتقلدَ غيرَ حججِ الله العقـل والكتـاب والسنة، فتحكم على العامة وجماهير الخلق بالتكفير لعدم علمهم بنفي الجسمية، لأنه مبنيٌّ على عدم الاختصاص بجهة، بل على نفي الجهــة، أي الفـراغ المتـوهم، لأنَّ الفـراغ منقسم، فينقسم ما اختَصَّ به، فيتركب، فيكون حادثاً، والقطع أن العامة غافلة عن هذا.

ثم قد بينا في «الأرواح» أن معلومية الاختصاص تابعة لمعلومية المختص، وإنما يعلم الباريء تعالى بدلالة آثاره، وهي لم تدل على الحقيقة، فالحقيقة غير معقولة لنا، فلا دليل لهم على نفي الاختصاص الذي لا نعقله، والذي نَفَوْهُ مسلّم، ولا يفيد مطلوبهم، وحينئذ فالظواهر الشرعية غير مصروفة عن ظاهرها إلا ما منـع منه مانعٌ خاص، كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاه مَبْسُوطتانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فإنَّ ذلـك لغـة غَلَبَ على معنى الجـواد في مقام المدح في حق ذي الجـارحـة فضـلاً عمَّن يجهـل حقيقته، فتأمّل هذه النكتةَ اليسيرةَ، تعلَمْ أنَّها مقتضى العقـل والشرع، ولا تتبعْ أهواء قومٍ قد ضَلُّوا من قبلُ، وأضَلُّوا كثيراً وضَلُّوا عن سواء السبيلِ.

(٢/ ٨٠ س٧) قوله: ولا يبطُلُ يقينُ الطهارةِ بالشكِّ.

اعلم أنَّ هذا مبني على أن الاستصحابَ دليلٌ شرعيٌّ، والإمامُ المهديُّ قال في «المعيار»: المـذهبُ أن الاستصحابَ ليسَ بحجة، لأنَّ الحالةَ الثانيةَ لم تُشارِكِ الأُولى في المقتضى، فيلزم ثبوتُ الحكم بلا دليل، وهذا هو الصواب، وعليه جماعة.

وأمـا القـائلون به وهـم الشافعية أو بعضهم ومن وافقهم كابن الحاجب، فحجتُهم أنه كان الحكم، ولم يظن معارض، فهو مظنون البقاء. هذا تحرير ابن الحاجب والعضد، وهذا غير مُسلَّم، لأن الأضدادَ المتعاقبةَ على الحكم ثلاثة: الثبوتُ، والانتقالُ علماً أو ظنّاً، والخلوُّ عن العلم والظن.

وفرض مسألة الاستصحاب أنه صار على ضد ما كان عليه، فلا يجامعه ما كان عليه، لأنَّ الواجبَ اعتبارُ الحالة الحاضرة من علم، أو ظن، أو خبرة، إذا عرفت هذا، علمت أنَّ الذي عَرَضَ له الشكُّ لو عمل، لعَمِلَ بغير دليل، والذي قال: الظن باقٍ ـ كابن الحاجب والعضد ـ مناقضٌ لفرض المسألة، وخارجٌ عن البحث كما حَرَّرناه. والذي قال: يستصحب حكم الأول مع زواله يحتاج إلى دليلٍ عن الشارع يكون هو المستند كليّاً أو جزئياً.

وأما أحاديث: «إذا كان أحدُكم في الصلاة، فوجد حركة...» الخ، فإنما أراد صلى الله عليه وآله وسلم إعلامَهم أنَّ هذا من عمل الشيطانِ، فإذا علموا ذلك، لم يَشُكُّوا، وليسَ فيه أنهم يعملون مع الشكِّ، ألا تراه يقولُ في بعضها: فلْيقُلْ: كذبت، يعني: يكذِبُ الشيطان. ولا شَكَّ أنَّ المُؤمِنَ إذا عَلِمَ أن ذلك من الشيطان، لم يتغيَّر اعتقـادُه في الـطهـارة، ولو لم يكن هذا إلا احتمالاً، لكفى، لأن الشاكَّ ـ كما ذكرنا ـ عاملٌ بغير دليل، فلا يثبُتُ الاستصحابُ إلا بدليل قاهر، لأنه خلاف الأحكام التكليفية، فإنها لا تسوغ بلا علم ولا ظن، وذلك معلوم، فلا يخرج منه فرد إلا بدليل خاص، ولا بُدَّ من تنبيهات على نحو هذا إن شاء الله تعالى، لكثرة بنائهم عليه في مواضع، مع أنه مناقض لأصولهم، وهو مما قد نبَّهنا عليه من أنهم يتكلمون في الأصول، ويرجحون أشياء، ثم يخالِفُونَها في الفُروع، وإذا كانَ ما ذكرنا مع الشك، فَمَع الظنِّ أولى بلا شكٍّ، ولا يخفى ضَعفُ كلامِ المصنف فيه بعدَ إدراكِ ما ذكرنا.

(٢/ ٨٢ س٢) قوله: فإنْ شَكَّ في غسلٍ قطعي إلى آخر المسائل الثلاث.

الظاهرُ أنَّه لا فرقَ بين الظني والقطعي، ألا ترى أنه يكفي الظن في عدد الركعات، كما نَصَّ عليه حديث ابن مسعود، بل الظن معمولٌ به في كل شيء، ولم يجيء للشرع فرق، إنما هذا الفرق من نظرهم، وليس بحجة، فسواء حصل

له الظن ببطلان الطهارة قبلَ الدخول في الصلاة، أو بعده قَبلَ الفراغ منها، لما مضى أنه لا يعمل إلا متصفاً بعلم أو ظنٍّ، وإن كان بعد الفراغ فلا عبرة بالشك، ولا بالظن، ولا في الوقت، لأن العملَ قد صَحَّ أوّلاً، فتبقى على الصحة حتى يُنقلَ عنها دليل، كما ذكرنا في قول علي كرم الله وجهه: كانوا إخواننا بالأمس. . . الخ.

فإن قلت: أراك قد عملت بالاستصحاب مرة وتركته أخرى، فأرِني ما هو الفرقُ بين مثل صورة ما رويت عن أمير المؤمنين، وبين الاستصحاب الذي قلت: هو غير معمول به؟

قلت: ما ثبت بدليل شرعي، فلا ينتقل عنه إلا بناقل شرعي، وما لم يثبت، فلا نثبته بالاستصحاب، مثاله: المفقود لا يورث، لأن مالَه ثبتَ له بدليل، فلا يُنقل عنه إلا بدليلٍ، ولا يرث هو باستصحاب حياته، وتُعَبِّرُ الحنفيةُ عن هذا بأنا نقولُ بالاستصحاب، للدفع لا للإثبات، ومثَّلوه بمسألة المفقود ونحوها.

(٢/ ٨٢ س ١٤) قوله: ولا حكم لتغير الاجتهاد .

أقول: هذه مسألة من أشد المسائل وأعظمها بلوى، ويستوي فيها المجتهد في عمله كمتحري القبلة والطهارة، والمجتهد في علمه كالمجتهد في كونِ النجاسةِ تُفسد قليلَ الماءِ أم لا؟ وكون الشهود الفسقة تَصِحُّ شهادتُهم في النكاح أم لا؟ وزمامُ هذه المسألةِ هو ما قدمناه في التي قبلها، وهو أن العبد متعبّد أن يعمل بالظن الحاضر، والظنّان المختلفان يستحيل اجتماعُهما، وإذا عمل بالظن في الوقت الأول سقط ما يسقط إذْ أدّاه على وجهه، فلو صلى على حالٍ معتقدَ الصحةِ، ثم تغيرَ اجتهادُه إلى عدَمِها، لم يتجدد الخطاب، لأنَّ الواجبَ قد سقط، حتى لو جاء نصٌّ شرعي في مثله، كان تكليفاً آخر، ومن هنا أشكل على من جعل الأخرى في إعادة المصلي مع الجماعة هي الفريضة، ولم يأتوا بمخلص، كما يأتي، وهذا يشمل كما ترى خروجَ الوقت وبقاءَه، ومنه الحج لأن وقته للعمر، وأما مثل الزوجة التي عقدَ بها بشهودٍ فسقةٍ، ثم تغير اجتهادُه، فيعيد العقد، وقد ثبتَ جميعُ ما يترتب على صحة العقد الأول، فعلى هذا صَحَّ قولُه: «والمطلق كالموقت» فليتأمل.

(٢/ ٨٢ س ١٦) قوله: ويعيد الصلواتِ حيثُ يتيقن خللَ وضوءِ أحدِها مبهماً ليتيقن الامتثالَ .

اعلم أن ما لا طريق إليه يقيني مما تعبدنا به، جعل لنا الشارع من ورطته مخلصاً نقف عنده وإن لم يهجم بنا على الحقيقة، فمنه الظن في مثل العمل بالشاهدين، مع أنه ربما يكون قطعة من نار في نفس الأمر، ولكن اعتبر المظنة لتحصيل فصل الخصومة، ومنها سائر الظنون حيث يعمل بها، ومنه ما لا ظن فيه لعدم مثيرات الظن، وله صور:

الصورة الأولى : أن يكون للمطلوب تميزٌ في نفس الأمر، لكنه لم يوجد عليه أمارة، مثاله أن يلتبس المطلوب بين اثنين، أو الطالب له أحدُ المطلوبين، فالأول كدرهم بين زيد وعمـرو، الثـاني كخادم وخاتم، أحدهما لزيد، ومثل مسألة الدرهم أن يُطلق إحدى زوجتيه، ثم يلتبس، وأن يعقد لزيد وعمرو بهند مرتباً ثم يلتبس، وصورٌ كثيرة تأتيك في الكتاب.

الصورة الثانية: ما كان محتملاً في نفس الأمر لمحتملات، مثاله حديث علي كرم الله وجهه أنه أتاه وهو في اليمن ثلاثة يَتَنازعون في ولد أمة قد وَطِئَها كلٌّ منهم في طُهْرٍ واحد، فقضى بالقرعة، وأغرمَ من خرجت له حصة الآخرين بعد أن سأل كل اثنين أن يطيبا للثالث، فأبيا، ثم أخبروا النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقرر ذلك وأُعجبَ به، فإنه يحتمل في نفس الأمر كونَه من ماء «كل» أو «بعض» إن كان العبرة بالماء للشبهة، وإن كان العبرةُ بالسبق للاستهلاك فهو محتمـلٌ لكـل فرد، فالقـرعة لم تهجم بناء على الحقيقة، ولكنها مخرج من الورطة، ولو طَيَّبَ اثنانِ لثالثٍ، لكان بمنزلة القرعة، بل جعل ذلك مقدماً على القرعة، لأنه أمر اختياري كما في القسمة.

الصورة الثالثة: ما لم يميز في نفس الأمر، لكنه لم يقع فيه مُشَاحَّةٌ من الطالبين، فهنا أمكن طريق أقرب من القرعة وإن لم تهجم على الحقيقة كما هي، لكنه حصل بها التخلصُّ التام. أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اثنان بينهما أملاك قد درست، والتبس حالُها، ثم إن كلًّا منهما رجع إلى

التوقف عنها بعد التنازع، فقال لهما صلى الله عليه وآله وسلم: «أما إذا قلتُما ذلك، فتحرَّيَا الصوابَ، واقتسما، ثم ليحلل كل منكما صاحبه».

الصورة الرابعة: أن يكون المطلوبُ مبهماً في نفسه، لا تميُّز له بحسب الحقيقة، كمن قال لزوجاته: «إحداكُنَّ طالقٌ»، ولعبيده: «أحدُكم حرٌّ» ونحو ذلك من المبهمات.

الصورة الخامسة: أن يكونَ المطلوبُ في نفسه معلوماً، لكنه مشترك في كل جزء منه، والمستحق يطلب كلٌّ منهم انفرادَ حظه، وهي مسألة القسمة، فإن تراضَوْا على ذلك، كان بمنزلة بيع أَحدهم حظه من الجزء بحظ شريكه من جزء آخر، وإلَّا قرع بينهم، وهذا الفعلُ صريح ومعلوم أنه على غير الحقيقة، ولكن مخلص من الورطة. ومن هذه الصورة مسألة عتق الفقير شِقْصَه، فإنه إدخال للحـريَّة في كل جزء ونحوه وقف المشاع، وتَصِحُّ حينئذٍ القسمةُ بدليل مسألةِ الأعبُدِ الستة الذين أعتقهم سيدَهم وهو لا يَمْلِكُ غيرهم، ثم أقرع بينهم صلى الله عليه وآله وسلم، وأعتَقَ اثنين، وأرَقَّ أربعةً، فهي من مسألة القسمة.

واعلم أنها جاءت في بعض هذه الصور ونظائرها القرعةُ، فما نص عليه فلا كلام فيه، وما لم ينص عليه الحقُّ به ما هو في معناه ومُساوٍ له بحيثُ لا فرقَ بينهما، وذلك إنَّما جاءَ صريحاً لرفع ورطة الشجار، وحيثُ لا طريقَ أقربُ من القرعةِ، فعُلم من حديثِ علي أنه لو كان يَصْلُحُ جعلُه ابناً لكل فرد ومجموعُهم أباً، لما أقْرَعَ بينهم، أمَّا ما بقي للإنسان فيه مخرج غير القرعة كمسألة الطلاق الملتبس، لإمكان رفعه بتعميم الطلاق أو الرجعة، فلا يكون بمعنى ما جاءت فيه القرعة، وكذلك ما لا يصح فيه التراضي، كمسألة الزوجين، كيف تصح القرعة؟ وأما مسألة الدرهم والخادم والخاتم، فقد جاء في نظائرها القسمة مع أنها لا تكشف عن حقيقة هذا فيما بين المخلوقين. أما بين العبد وربه، كمسألة خمس صلوات التي اختل شرطُ أحدِها، والتبس، وناقة أو بقرة أو شاه في الزكاة عند من يقول: لا تُجزيء العين، فلم يعهد فيها شيء من الطرق الماضية، وإلزامُ الكلِّ يحتاجُ إلى دليلٍ قولهم: هو مشغول الذمة بواحدة، ولا طريقَ غير تأدية الكل.

قلنا: أداءُ الكل طريق إن اختارها، وأما الإيجابُ فمن أين، وشغل الذمة يستلزم أداءَ ما في الذمة، وإلا لَزِمَ في حق المخلوق في نظيرها إذ لا فرقَ.

وقد أجيبَ في هذه المسألة أنَّ المصلي قد أدَّى ما كان تكليفه في الصلاة مع ظن الطهارة وبَرِئَتْ ذمته، ولا ثَمَّ لزوم للإعادة، وسندُه: المصلونَ إلى غير القبلة لم يُؤمروا بالإعادة، وكذلك خلعُه صلى الله عليه وآله وسلم نعلَه، ولم تبطل أول صلاته.

سلمنا كانت كالمتروكة، والمتروكة قسمان: متروكة عمداً، ولا قضاء لها، لما سيأتي من عدم دليل وجوب القضاء مطلقاً. ومتروكة سهواً، ووقتها حين يذكرها، والذكر إنَّما هو ما يُمكن معه تأدية ما كلف به، وذكر الملتبس لا يمكن معه ذلك، فيتأخر حتى يقع الذكر، كما نقولُه في مسألة الزوجين المرتب عقدهما، ثم التبس، وكذلك المطلقة الملتبسة ونظائرها ـ والله أعلم ـ فما جاء فيه مخلصٌ شرعي، عمل به.

فإن قلتَ: وكيفَ يأمر الحكيم بما ليس مطابقاً لما في نفس الأمر؟

قلت: الأحكام ليست أموراً ذاتية، ولا لازمة عنها، وإنما تثبُتُ لاعتبارات ينفرد باجتماعها علاَّمُ الغيوب، وقد يكون اختيارُه أحدَ تلك الاعتبارات، فعلى هذا إذا جاء أمره في مثل ما ذكر، علمنا أن الأول بحسب هذه العوارض قد بطل، وصار الحكم هو هذا. ألا ترى الأحكام تتبدل في الأشخاص والأحوال وسائر العوارض، فليتأمَّل، والله أعلم.

(٢/ ٨٣ س٥) قوله: ويمسح على جبيرة .

هذا هو الحق للحديث المذكور من حديث جابر هذا حيثُ خشي الضرر، أما مع خشية سيلان الدم، فانتقاض الوضوء بمجرده ليس بعذر لعدم الدليل، ثم يفعل تكليفَه من بعدُ.

(٢/ ٨٣ س ١٤) قوله: ومَنْ تَعَذَّرَ عليه الدلكُ إلى قوله: ولا خلاف .

يقال: إذا كان الدلك من مسمى الغسل، فكيف يُجزىء الصبّ وحده، إذ

ليس المـراد منه هنا الصَّبُّ القويُّ القائم مقام الدلك، لأنه غسلٌ اتفاقاً، وقد جعله هُنا قسيم الغسل، فعلم أن غرضه ما لم يسم غسلاً، وكذلك المسح على من زعمه، إذ ليس بغسل إذْ أوجب الله الغسل، فإن تعذر فالتيممُ، فلا دليلَ على الاجتزاء بجزء مسمى الغسل لعدم الدليل.

وقـد نقض الشارحُ دعوى عدم الخلاف بخلاف البصري، وعطاء أنه لا يجوز للمريض والمجروح العدولُ إلى التيمم.

(٢/ ٨٣ س ١٤) قوله: فإن تركَ لُمْعَةً قطعيةً .

الظاهرُ على مقتضى القول بالترتيب غسلُ ما بعد الُلمْعَة، قطعيةً كانَتْ أو ظنيةً، لأنَّ غسل ما بعد العضو المتروك منه كالعدم، لعدم شرطه.

(٢/ ٨٤ س٢) قوله: ومن نكس وضوءه .

مثل هذا من التفريع قليلُ الفائدة، فاعرفْه في نظائره الجمَّـة، ومثلُه تضييعُ الوقت في غير مُهِمٍّ.

(٢/ ٨٤ س٦) قوله: «لا على الناقضة، إذ هي في محل الحدث».

قال في «بستان ابن مظفر»: وكيفَ يقومُ الظلُّ والعودُ أعوجُ؟

أقول: لا أدري أيهما أعجبُ المعللُ أم العلةُ، إذ غسلُ النجاسة لا يرفَعُ الحدث عن محلها، لأنها إن كانت في غير أعضاء الوضوء، فلا حدث، وإن كانت في أعضاء الوضوء، فلا يرفعُ حدثَ ذلك المحل إلا غسلُه بعد غسل ما قبله لأجل الترتيب، وأما كونُها محلُّ ما أوجب الحدث، فلا يُعقل التعليلُ به، اللهم إلا أنْ يريدَ قياسه على السبيلين، وحينئذ يمنع الأصل، إذ يصح تأخير غسلهما، أما على من يقولُ بعدم نقض مس الفرج، فواضح. وأما على قول غيره، فلأنه يَصِحُّ عنده بحائل، وإن كان بناء على قول من ذهب إلى جعلهما من أعضاء الوضوء، احتيج هُنا إلى تقييد النجاسة بكونها في أعضاء الوضوء، ثم يَرِدُ الفرق بأن الفرج أول أعضاء الوضوء في الأصل، فلا يَخْدِشُ فيه وجوبُ الترتيب بخلاف الفرع، والمسألة كلها مريضةٌ جداً، ومثل هذا غير بعيد عن حال

البشر مثلي ومثلك، ولكن البعيد تعاقب الأنظار عليه، ولها نظائر فاجعلْها عِبرَة.

فصل: ونواقضُه سبعة

(٢/ ٨٦ س٤) قوله: «قلنا: الندرة لا تُخصص العمومَ».

يقال: المذكور أولاً أدلة خاصة هي الإجماع، والآية في الغائط، والحديث في البول، وليست عامة، وكذلك المعلوم من الدين إنّما هو الجملة، وإلا لما ساغَ خلاف المخالف. وقد شرَحَ هذا الإمامُ عزالدين بن الحسن ـ رحمة الله عليه ورضوانه ـ بقوله: بالظواهر الشرعية الدالة على نقض الوضوء بكل خارج من السبيلين من غير فصل بين نادر وغيره. هكذا قال. ثم لم يأتنا بشيء من الظواهر المدعاة إلا قوله كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الوضوء مِمَّا خَرَجَ»، وهذا لا دلالةَ فيه لو صَحَّ، لأنه إنما أرادَ أن النقض لا يوصف به الداخل إنما يوصَفُ به الخارج ولا يلزمُ من هذا عمومٌ كما يأتي تحقيقه في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فيما سَقَتِ السماءُ العُشْرُ» على أن حديثَ الوضوءِ مما خرج لا يبلُغُ درجة المعمول، ولا يُقارِبُ، ولا يُعَد في مذهب مالك هنا، والله أعلم.

(٢/ ٨٦ س ١١) قوله: والمنيُّ ناقضٌ لشهوة أولاً إجماعاً .

كأن الإمام ـ قدس الله روحه ـ استند إلى استبعاد أن يقع في ذلك خلافٌ مع أن النقض قول سائر الأمة إلا الشافعية، فهو صريح في مختصراتهم فضلاً عن المطولات أن المنيَّ لا ينقض الشهوة أولاً.

(٢/ ٨٦ س ١٥) قوله: الثاني: الدم .

الظاهرُ نقضُه لأنَّ أحاديثه يعضُدُ بعضُها بعضاً، وعمدتُها حديثُ إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن ابن أبي مُلَيْكَة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أصابَهُ قيءٌ أو رُعافٌ أو قَلسٌ أو مَذيٌ، فلينصرف، فليتَوَضَّأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم» رواه ابن ماجة، والدارقطني. وقال: الحفاظ من أصحاب ابن جريج يروونه عن ابن جريج، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرسلاً. انتهى. وهذا لا يقدَحُ في الحديث سيَّما مع عدم اتحاد المجلس، فإن إسماعيل بن عياش ثقة،

وقـولهم: يضعف في الحجـازيِّين اعتبارات للمحدثين سهلة يحتاج إليها مع التـرجيح، وشـواهـدُ هذا كثيرة، وليس له معارض، يقرب منه حديث أنس: احتجم صلى الله عليه وآله وسلم، وصلى، ولم يزد على غسل محاجمه. قال ابن حجـر: ضعيف، وذكره النووي في فصل الضعيف، وقال الدارقطني في «السنن» بعقبـه: صالح بن مقاتل، ضعيف. ووَهَمَ ابنُ العربي أن الدارقطني صحَّحَه مع أنها قضية فعل محتملة، وما أبعدَ ذلك مع مجيء الأمر بالغسل بعد الحجامة كما يأتي، وهو صلى الله عليه وآله وسلم أحقُّ بكل فضيلة، وأما فعلُ الصحابةَ فليس بحجة، ومنه الذي كان يحرس، فرمي، وكثر خروج الدم منه وهو في صلاته، فإنه لا دليل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرَّره، فيكونُ العملُ على أن الدم ناقضٌ أقرب للتقوى، ولا يلزم أن يكون في غاية القوة، بل يكفي أدنى مُرجِّح، ويلزم العمل، وكم لها من نظائر في الشريعة الغراء، والله الهادي سبحانه.

(٢/ ٨٧ س٣) قوله: الناقض ما قَطَرَ أو سَالَ .

قد مضى لنـا الكـلام في معنى السافح، فيتفرع عليه الكلام في هاتين المسألتين ويصير الاختيار في المسألة الثانية مع فرث.. الخ.

(٢/ ٨٧ س ١١) قوله: الثالث: قيءٌ أو قَلس .

هذه قد شاركت الـدمَ في حديث: «من قَاءَ أو رَعفَ» وقـد مضى، وإن اختص الـدمُ بالشـواهد المتعددة، فقد اختص القيءُ بحديث قعدان بن أبي طلحة، عن أبي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاءَ فتوضأ، قال: فلقيت ثوبـانَ في مسجـد دمشق، فقال: صدقَ، أنا صَبَبْتُ له وَضوءَه. رواه أحمد، والترمذي، وقال: هو أصحُّ شيء في هذا الباب.

(٢/ ٨٨ س ٧) قوله: الرابع: النومُ .

الأحاديث واضحة في أن النوم مظنة النقض، ومتعرضة أيضاً لبيان اختلاف المظنة قرباً وبُعداً، فالقرينةُ حالة المضطجع، فتُعتبرُ بنفسها، ولذا جاء الحصرُ عليها في بعض الروايات: «إنما الوضوءُ على من نامَ مضطجعاً» فهو كقوله:

«إنما الرِّبا في النسيئة» فلا يحتاج مع هذه الحالة حصول ظنٍّ للمئنَّة.

الدرجة الثانية: غيرُ المصلي إذا لم يُمكن مقعدَه من الأرضِ مع تفاوت أحواله، وهي التي قبلها.

الـدرجة الثالثة: القاعدُ الممكنُ مقعدتَه من الأرض، فينقض نومُه ما لم يظن عدم المئنَّة.

الدرجة الرابعة: المصلي الممكنُ مقعدتَه، فإنه أبعدُ عن المئنَّة، إذ المقبل على الصلاة مقبلٌ على حفظها عن العوارض، فهو أشد تيقظاً من الخارج عنها، وليس حال القائم بدونها فيما نرى، ثم الراكع، ثم الساجد، فلا ينقض نومه إلا مع ظن المئنـة. وهـذا التفصيل تتنـزَّل عليه الأحاديث مع المناسبة العقلية، والحاصل أنه لا بُدَّ في المصلي من ظن المئنَّة، وفي الممكن مقعدتَه من الأرض غير مصل عدم ظنها، وإن تفاوتت أحوالُهما كما ذكر، وإنما ذكرنا التفاوت، لأن الظن بحسب الواقع يترتب عليه، فليتأمل.

والإغمـاء والجنون وسائر ما يزيل العقل أقوى مظنة على أي حال، فهو بالنقض أولى.

فإن قلت: ومن أين أن ظن عدم المئنة يخل بالمظنة؟

قلتُ: من حيث خروج المحل عن كونه لمظنة الشيء عند ظن عدمه.

فإن قلت: فمثلُ الملك المترفه في السفر ونحو ذلك.

قلت: إنمـا يكـون ذلك بتعميم خارج عن كون الشيء مظنةً، فإذا ثبتَ التعميمُ، كان كالنص على ما علم أو ظن عدم المئنة فيه، فيكون تعبديًا وإن لم يثبت تعميم، بقينـا على الأصـل، وهو إدارة الحكم على احتمال المظنة للمئنَّة، وقد ذكروا ذلك في نكاح الشرقي بعربية، فلم يلحق النسب عند غير الحنفية.

(٢/ ٨٩ س ٨) قوله: كل معصية غير الإصرار».

ثم استدلوا بالإحباط، فيلزم بطلان صلاة كل صاحب كبيرة، فالدليل أعمُّ من الدعوى، أو يعم الحادثة بعد الوضوء وقبله مما لم يثبت عنه، فما وجه اختصاص الإصرار بالاستثناء؟ قالوا: للإجماع.

قلنا: والإجماع أن صلاة كل فاسق صحيحة، ثم هذه العلة تجري في سائر العبادات، مقصودةً كانَتْ أو وسيلةً إلى مقصود، إذ الإحباط يشمل.

فإن قالوا: إنما أردنا الكبيرة الحادثة بعد الوضوء، فلذا استثنينا الإصرار.

قلنا: فما الفرق بينَ الحادثة والمتقدمة، إذ لا يقوم للكبيرة عملٌ عندكم، ولذا لا يزال صاحبها في المنزلة بين المنزلتين، ومستحقاً للنار ما لم يَتُبْ، وفيه شيء آخر، وهو أن هذا إنما يتمشى لو صَحَّ على قول أبي علي في الموازنة بين الفعلين، وهو قولٌ مرجوح أو مرذول عند المصنف والجمهور، وقد حققناه في «العلم الشامخ وزوائده».

وأما الكذب والنميمة ومثلهما الغيبة وإيذاء المسلم كما في «الأزهار»، فلما يظهر لنا قوةُ دليلها وغايةُ المتورّع أن يتوقاها، فإنه أبعد عن أن يلحق الطعنة بالضربة، والله أعلم.

(٢/ ٩٠ س٥) قوله: الإصرار غير ناقض .

هذا من ذاك، إذ لا وجه للاستثناء في الأولى إن لم تكن كبيرة، وإن كانت كبيرة، فلا يختص الإصرار، فيعم عدمُ النقض جميعَ الكبائر لما ذكرت، فلا يبقى للبحث حاصلٌ، وحديث: «لا كبيرة مع الاستغفارِ ولا صغيرةَ مع الإصرار». أخرجه الديلمي عن ابن عباس، ولا يُحتج بمثله في أيسرِ حكم.

(٢/ ٩٠ س٦) قوله: قلنا: لم يصرح بكبره .

ما يزالون يستدلون بهذا الحديث على كبر الإصرار، وهو استدلالٌ صحيح إلا أنه يفتقر إلى تَأمُّل، وذلك أن الإصرار نفسه معصية، وقد قلنا: لا صغيرة مع وجود الإصرار، فالإصرار أحد أفراد المعاصي، فليس بصغيرة، فهو كبيرة.

(٢/ ٩١ س٢) قوله: القهقهة في الصلاة .

قد جمع الإمام في هذه المسألة بين المتردية والنطيحة أحاديث واستدلالاً، ثم أخذ بجميع الأدلة لما قد نبّهْنَاك عليه من المقدمات التي أسَّسها، فكل ما حوته هين الخطب.

فصل فيما لا ينقض

(٢/ ٩٢ س٣) قوله: مس الفرجين .

المتحصلُ في هذه المسألة أن أحاديث النفي ضعيفة، وأحاديث الإثبات يعمل بها منفردةً، وهي مروية عن جابر، وأبي هريرة، وعبدالله بن عمر، وزيد بن خالد، وسعد بن أبي وقاص، وأم حبيبة، وأم سلمة، وابن عباس، وابن عمر، وعلي بن طلق، والنعمان بن بشير، وأنس، وأبي بن كعب، ومعاوية بن حَيْدة، وقبيصة، وأروى بنت أنيس، وأشهرها حديث بُسرة. وصحح أحمد، وأبو زرعة حديث أم المؤمنين أم حَبيبة رضي الله عنها، وجرحها بلا ذنب جُرأةً ومخالفةً لقواعدهم، إذ اعتمدوا كثيراً من البغاة على أمير المؤمنين كالنعمان بن بشير الذي حمل قميص عثمان إلى معاوية وغيره ممن سكن الشام، ومال إلى معاوية، وكالمغيرة بن شعبة أول حديث في «الشفاء»، وثاني حديث عنه، وصرح في الوصايا منه أنا نَقبلُ حديثَ المخالفين ـ يعني بمثل ما ذكر، لأنه سياق كلامه، وقد رُوي من فعل المغيرة ما يَنيف على كل طامّة، عزله معاوية عن الكوفة، فلما وصلَ إليه، قال: ما بي من أمر الولاية شيء، ولكن فاتني شيء كنت أنصح به أمير المؤمنين، أردت توطيد الوصيةِ بالخلافة ليزيد في قلوب أهل العراق، ولم يكن ذلك قبلُ من أمر معاوية، فتنبَّه لها، ورده على عمله، وأخذ في النظر فيما قال المغيرة حتى صار ما صار، فأيُّ شيء أعظمُ مما أثاره؟ ثم قُبل خبرُه عندَهم. وأما أم حبيبة، فإنما كلام المصنف فيها كما قال: كالعُرِّ يكوي غيره وهو راتع، وليس لها ولا لأحد من أمهات المؤمنين غير قضية عائشة شيء في الفتنة، وهي امرأة من عرض النساء وسائر أمهات المؤمنين المخفرات المصونات اللاتي أمَرهن الله أن يَقْرِرْنَ في بيوتهن، فلم يكن من تكليفها أن تنشر

راية، وتمشي في حرب معاوية، ولا أن تَرْتَقي منبراً، أو تأمر منادياً ينادي ببراءتِها منه، أو قطعِ رحمه، وهلاَّ جَرَحَ الإمام جميع النساء، وجميعَ مَنْ قعد عن أمير المؤمنين معذوراً، بل هلاَّ جَرَحَ من قعد من أهل التكليف بالقتال كسعد، وأسامة، وابن عمر، ومحمد بن مسلمة، وغيرهم ممن أحاديثُهم في كل باب لا ينكرُها المصنف ولا غيره، ما كان الإمام جديراً بمثل هذا، والثاني حديث بُسرة ومروان وإن كان من شر الخليقة، ورأس كل فتنة، فقد ذهب عروة إلى بُسرة بعد ذلك، وأخذ الحديث عنها بدون واسطة مروان، وما أبعد أن يستغني مثل عروة - مع إمامته في العلم، وتقواه في العمل - برواية شرطي، ورواية مروان، على أن مثل ذلك المقام، ورئاسة الشرير، وحذرهم أن يظهر عليه وصمةُ الكذب لقرب إمكان كشفه بمراجعة بُسرة، يمنع مروان من الكذب، كما منع أبا سفيان ذلك في كفره حين سأله ملك الروم، فيحصل بذلك غايةَ الوثوق مع الأحاديث الأُخر، فتقوم الحجة علينا بمثل ذلك، إلا أنها من مراكز العصبية يختص به أهل التقوى والتوفيق كنظائر في جميع هذه المتمذهبة.

نعم، وقد زعم بعضهم أن حديث طلق بن علي منسوخ، لأنه كان حين عمارة المسجد النبوي، وذلك في أوائل الهجرة، والأحاديث الأُخر متأخرة، لأن أم حبيبة كانت في الحبشة، وعائشة لم يدخل بها صلى الله عليه وآله وسلم إلا بعد الهجرة بمدة، وهي صغيرة مع ذلك، وأبو هريرة أسلمَ بعد الهجرة بنحو سبع سنين، والإمام - رحمه الله - ليس له عناية في كتابه هذا في تاريخ، وقاعدته في الأصول أن يوقف في الملتبس، والمتأخر - ولو عامّاً - هو الناسخ، وصار يجمع تارةً، ويرجح أخرى بدون رعاية ترتيب الاستدلال، فليتتبع خشية الغلط، فالترجيح لا يصلح قبل الجمع بالتخصيص، أو النسخ، ونحو ذلك، ثم النقص في قُبُلِ الرجل والمرأة، وهو في الرجل أقوى لدليله.

(٢/ ٩٤ س٣) قوله: ولا ينقض إلا باطن الكف.

ليس لهم في هذا دليلٌ إلا ما زعموا أن معنى الإفضاء باليد يختص باطن اليد، ولا يلتفت إلى ذلك، وقد تعرّض للاعتراض جماعة منهم كابن حجر في «التلخيص»، وهو شيء واضح، وكذلك قولهم: الدبُرُ كالقبُل، لا وجه له،

وإنما ذكر بعضهم أن لفظ الفرج من الانفراج، فيصدق على الدبر، وهذا ليس بشيء، لأن العرف العام غير مراع لذلك، ثم التصريح بالذّكر في غير رواية، وكذلك فرج المرأة صار في العرف العام للقبل خاصة، ويكفي الظهور، والأصل عدم النقض فيما لم يلج إليه الدليل. وأما فرج البهيمة فأغرب، ولكن هكذا تفريعات المفرعين يُدخلون الأجانب مَدخل الأرحام.

(٢/ ٩٤ س٤): قوله: ولمس بشر من لا يحرم عليه .

هذه من أضعف ما وقع في مذهب (ش) مع رفعهم لعلمها، ومن قال ذلك بشرط الشهوة لم يأت بشيء، لأنهم لم يأتوا بدليل يقوم حجة على مَنْ وقف في مقام المنع، والآية مراد بها الجماع، كنى بالملامسة عنه كما قاله علي، وابن عباس. ولعل الشافعي بني مذهبه هنا على قوله بجواز حمل اللفظ على معنيين حقيقيين أو مجازيين، أو حقيقة ومجاز، أو هو مرجوح في الأصول، شاذ عن الجمهور سيما في الحقيقة والمجاز إن صَحَّ عن الشافعي فيهما، إذ الحقيقة ظاهرة، فإن غلبها المجاز صار ظاهراً وحقيقة عرفية، وإن تساوتا فالحقيقة أصل، فلا يتهيأ الحمل على المعنيين، والآية هنا من الحقيقة والمجاز، والمجاز أرجح، لأن الله سبحانه لم يرد تعداد موجبات الوضوء، بل أراد موجبَ الغسل، وموجبَ الوضوء. وسيأتي لهذا تتمة في التيمم عند ذكر الآية، والتحقيق ما يأتي لنا في الظِّهار أن المَسَّ والمُلاَمَسَة من المُطْلَق، وتعيين أحد أفراده من كل أو بعض يَقِفُ على الدليل، ودليلُنا على تعيين الوطء أنه مرادٌ قطعاً، لأنه مَسٌّ وملامسة وزيادة، وسائر الأفراد مشكوك في إرادتها، فعلى من عَيَّن شيئاً البيانُ، وقد تكررت لنا هذه القاعدة في أبحاثنا، وهي جديرة بأن تُحفظ، والله الهادي.

ثم حديث التقبيل وما ينضم إليه تقوم به حجةٌ للمستدل فضلاً عن المانع.

(٢/ ٩٥ س ٨) قوله: لا ينقضه أكل ما مسته النار .

هذه المسألة أدلة المثبت فيها شوب تأويل، ثم النسخ أقوى منه، وعملُ جمهور الصحابة وأكابرهم مع شيوع المسألة مؤكِّدٌ له، فلا يكاد يَنْبَغي الاحتياطُ فيها، لأنه تشديد مع مندوحة عنه. وأما لحومُ الإبل، فلعمري ما عنه معذرة،

وإن كان تطبيقُ جمهور الفقهاء، ونشوء الطالب في مذاهبهم ومصادفة أقوالهم قلباً خالياً رُبَّما حصلت سكوناً إلى ما قالوا، ولها نظائر جَمَّة، فتنبَّه لها في مواقعها، واتلُ عندَها: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، فلو أخطأت ما في نفس الأمر مع ظهور حجتك، لكنت أسعدَ من مخالفك.

(٢/ ٩٦ س ٥) قوله: وإذا التبسَ حدثٌ بين اثنين .

قد تقدمت مسألةُ الشك، وهذه منها، ويتفرع لنا أن لا تَصِحَّ صلاة واحد منهما، كما هو قول مالك، ومن لطيف ما اتفق في شبه هذه المسألة ـ وإن لم تكن إياها ـ أنه قام عمر رضي الله عنه من مقعده للصلاة، فقال لحاضريه: عزمت على من ثارت منه الرائحة أن يَتَوَضَّأ، فقال جرير البجلي: أوكلُّنا يا أميرَ المؤمنين؟ فأُعْجِبَ بها عمرُ، وقال له: أنت سيِّدٌ في الجاهلية، سيدٌ في الإسلام.

فصل

(٢/ ٩٦ س ٨) قوله: وتحرمُ الصلاةُ على المُحْدِثِ

ليس فيما ذكر من الحديث حجةٌ على التحريم، والظاهر أن الوجه كون المصلي صلاة يعلم عدم صحتها كالمستهزىء بالشريعة، وأقلُّ أحواله مطلق التحريم.

(٢/ ٩٧ س ٢) قوله: وله مسُّ المصحف .

الأصل في كل شيء عدمُ الحكم، فالمجوز مانع لا يحتاج إلى دليل، ولم يقم المدعي دليلاً. أما الآية، فلأنها خبر، والضمير أيضاً راجع إلى الكتاب المكنون، لا إلى القرآن، وإطلاق القرآن على نفس المصحف ليس بحقيقة، لأن القرآن من جنس الأصوات، ولذا كان جواز ملابسته بالتلاوة مع الحدث دالة على ملابسة النقوش الدالة عليه، وحرمتُها تبعٌ لحرمته، ثم كونه في اللوح المحفوظ هو وصفه في قوله تعالى ﴿وإنَّهُ في أُمِّ الكتاب لَدَيْنا لَعَليٌّ حَكيمٌ﴾ [الزخرف: ٤] في لوح محفوظ، فهو في قوله تعالى: ﴿لاَ يَمَسُّهُ إلا المُطَهَّرُونَ﴾

[الواقعة: ٧٩] خبر على ظاهره، فإن صح حكاية المصنف لحجتهم، ولم يكن استنبطها لهم، فهي دور محض، لأنهم إنما قالوا بالمذهب ليصح النهي المطابق للمذهب، ثم يرد على الطهارة في الآية، وفي حديث: «لا يَمَسُّ المُصْحَفَ إلا طاهرٌ» ـ إن بلغ مبلغ المعمول به ـ أن الطهارة تقال على الحدث الأصغر والأكبر، وعن الخبث، فحملُهم لها على أحدها بغير مُعَيِّن تحكمٌ، والمتيقن الطهارة عن الأكبر للنص في حديث علي المتقدم في القراءة، وهو في اللمس أولى كما مر، وللاتفاق على ذلك، فيبقى ما عداه على الأصل، غايتُه أن في المسألة شائبة مما قدمنا لك من إيثار الأكثريَّة، والمنشأ، فتذكرها.

باب الغسل

(٢/٩٨ س ١) قوله: في المنيّ ولغير شهوة ينقضُ الوضوءَ إجماعاً .

تقدم أنه لا ينقض عند الشافعية، وهو في كل كتاب لهم، قالوا: لو احتلم المتوضىء الممكن مقعدتَه، وجبَ الغسل ولم ينقض الوضوء، ولقد غَلَوْا في شأن المنيِّ في باب الطهارة إلى هذا الحد، ثم غَلَوا في إيجابه الغسلَ، حتى لو خرج من صلبه وفقار ظهره.

(٢/٩٨ س ٢): قوله: ولا يوجبُ الغسل .

أقول: وصفه بالخذف والفضخ والدفق ظاهر في التقييد إذ هو أصل الصفة، كيف وفي الأحاديث جعل ذلك شرطاً، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا حذفت الماء، فاغتَسِلْ مِنَ الجنابةِ، وإذا لم تكنْ خاذِفاً، فلا تغتسلْ» رواه أحمد. بل في هذا الحديث التصريح بعدم الغسل كما سمعت، وحين أراد صلى الله عليه وآله وسلم بيانَ أقسام الماء الخارج من الذكر، ذكر المنيَّ، وقال: «كل فحل يُمذِي» وذكر المنيَّ بوصفه، وهو الدفع، والدفق، والخذف، والفضخ حسبما في الروايات، وذكر الوديَّ، ومثَّله بما يخرج بعد البول، وإذا نظرت إلى ما يخرج لفتور أو مرض أو إبرادةٍ، تجده لا يكاد يفترق عن المنيّ في الصورة، فكأنَّ ذكر بعديَّة البول للمثال، ويبعد أن يكون للتقييد، لظهور أنه وصف مُلغىً، فميز المذيَّ بالفحولة، وهو معروف أنه في مقدمات الجماع، فجعل له حكم وسط، وغسل محله، وزيد ما حوله، وميز الودي بغالب عادته، وهو تعقبه البول، وميز المني بالصفات المذكورة آنفاً، فما خرج للفتور ونحوه أشبه بالودي، ولم يهمله النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا لدخوله تحت الأقسام، وأما تسميتهم له هنا منيّاً، فلا يدل إلا على مطلق مشابهته للمني، ولا شك في ذلك، كما لا يُشابه الودي أيضاً.

(٢/ ٩٨ س ٧) قوله: والنضح غسل المحل

النَّضح أعمّ مما ذكر، وإن سلم، فيجيء هذا القول بالموجب، لكن المحل هو الذكر، فمن أين تخصيص بعضه، أعني مخرج المذي ثم سائر الروايات منها: ذكرك، ومنها: ذكرك وأنثييك، وكلها بلفظ الأمر، ولا معذرةَ عنه إلا قياسهم بقولهم: خارج لا يوجب غسل جميع البدن، فلا يتعدى الغسل محله.

قلنا: نعم قبل النص النبوي، فما عذرُكم بعدَه على أن غسلَ الجنابة تعبدي كما قدمناه، وللمذي شبه بسبب الجنابة كما مضى، فنقف عند النص.

(٢/ ٩٨ س ٨) قوله: تيقن المني وظن الشهوة

ثم احتج بالحديث، وهو إنما يدل على وجدان المني، لا على ظن الشهوة، والنص متبع مع أن خروج المني غالباً لذلك، فأمر الشهوة لم يتعرض له الحديث، فلا يعتبر. نعم، خاصة المني المذكورة، وهي الخذف إنما تكون عند الشهوة واللذة غالباً، بل مطلقاً، فالصواب الاكتفاء بملازم الشهوة، لنكون متبعين لما تعرض له الشارع.

أخرج ابن عساكر بسند حسن عن مجاهد قال: بينا نحن جلوس ـ أصحاب ابن عباس: عطاء، وطاووس، وعكرمة ـ إذ جاء رجل وابن عباس قائم يصلي، فقال: هل من مُفتٍ، فقلت: سَلْ، فقال: إني كلما بُلْتُ، تَبِعَهُ الماءُ الدافق، فقلنا: الذي يكون منه الولدُ؟ قال: نعم، فقلنا: عليكَ بالغُسل، فولَّى الرجل وهو يرجع، وعَجَّل ابنُ عباس في صلاته، فلما سَلَّم قال: يا عكرمةُ، عليَّ بالرجل، فأتاه، ثم أقبلَ علينا، فقالَ: أرأيتُم ما أفتَيْتُم به هذا الرجلَ عن كتاب الله؟ قلنا: لا، قال: فعن سنةِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم؟ قلنا: لا، قال: فعن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قلنا: لا، قال: فعَمَّن؟ قلنا: عن رأينا، فقال: لذلك يقولُ رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم: «فقيهٌ واحدٌ أشدُّ على الشيطان من ألفِ عابدٍ»، ثم أقبل على الرجل فقال: أرأيت إذا كان منك، هل تجد شهوة في قلبك؟ قال: لا، قال: فهل تجد خدراً في

جسدك؟ قال: لا، قال: إنما هذه إبرادة، يجزئه منه الوضوء.

(٢/ ٩٩ س ٤) قوله: خروج المني بعد الغسل

الخذف والدفق حركة المنيّ من الصلب ونحوه بسرعة، فإن برز فواضح، وإن سكن في الإحليل، ثم خرج بعد الغسل بعد البول أو قبله حيثُ عُلم أو ظُنّ أنه الأول ـ محل توقف ـ الأحوط الاغتسال.

وفي الطبراني: «إذا اغتسلَ أحدُكم، ثم ظهرَ من ذكره شيءٌ فليتوضأ»، وهو من حديث الحكم بن عمير الثمالي، وأقل رتبة الحديث أن يُرَجِّحَ عدمُ الوجوب مع كونه الأصل، وأما إن كان بالغاً إلى رتبة المعمول به مستقلاً، فهو نَصٌّ يقطع النزاع. وأبعد عن الوجوب حيثُ لم يبرز، وقد أوجبَ أحمدُ الغسلَ فيه أيضاً والله أعلم.

(٢/ ٩٩ س ٨) قوله عن تيقن المنيّ في ثوب لم يَلْبَسْهُ غيرُه

هذا يكفي فيه الحديث المذكور، ووجهه ما ذكر أولاً من أن أغلب البلل هو المني مع أن النص كافٍ بخلاف ما علم عدم اتصافه بالدفق.

(٢/ ١٠١ س ١٥) قوله: فإن لم تَر دماً فلا غسلَ .

قد زعم هو وغيره أن النفاس اسمٌ للدم الخارج عقيب الولادة، فرتب عليه ما ذكر، والذي في «القاموس» و «النهاية» أن النفاس: الولادة، فيترتب عليه وجوب الغسل، لا للعلة التي ذكروا، أعني كون أصله المني.

(٢/ ١٠١ س ١٧) قوله: من أسلم .

الظاهر أن الكافر لا يجب عليه الغسلُ بغير جنابة، إذ كان يشيع ذلك لكثرة من أسلم، والأمر وقع نادراً، فيكون ندباً، أو لظنِّ الجنابة أو لوسخ، كما في بعضها: بماءٍ وسدر. رواه أحمد، وأبوداود، والنسائي، والترمذي، وفي بعضها: «ألقِ عنك شعر الكفر». وأمَّا إذا كانَ قد أجنب، فإن لم يغتسل قبل الإسلام، وجبَ بعدَه، إذ هم مخاطبون، ولم يَدُلَّ دليل على زوال الجنابة، «ويَجُبُّ ما

قبله»: مخصص بمثل الدَّين، فإنه لا يسقط، وإنما ظاهره في الآثام ﴿إن ينتهوا يُغْفَرْ لَهُم مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

وأما إذا اغتسل قبل الإسلام، فقد صح غسله، ومنعهم له مبنيٌّ على منعهم لنيَّته، ومنعهم لها على عدم معرفته لله تعالى، وهو ممنوع فيمن يعرف، كالكتابي، ولذا صح غسل الكتابية، واشترط لوطئها بعد الحيض الاغتسال عند من يشترطه في المسلمة، وهذا طريق بيِّن، والتكلف الذي اقتحموه مبني على ما ذكر، فلا يُسمع.

فصل

(٢/ ١٠٢ س ٨) قوله: وللجنب النوم.

الأحوط أن لا ينام إلا بعد الوضوء إن لم يغتسل، فإن الأحاديث كُلَّها على عدم الترخيص إلا حديث عائشة، وهو في أبي داود، والترمذي: «وَلاَ يَمَسُّ ماءً»، وهو يحتمل أنها أرادت الغسل، مع أنه قال فيه أحمد وغيره: ليس بصحيح، وقد صححه غيره، لكنه يضعف هذا الاحتمال رواية عبدالرزاق، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وابن جرير عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن كان له حاجة إلى أهله قضاها، ثم نام كهيئته لا يَمَسُّ ماءً. لكنها لا تقلع عرق الاحتمال، فلا يقوم بها حجة.

(٢/ ١٠٣ س ٥) قوله: ولا يصلي إجماعاً للآية.

كان الأحسن أن يقول: «وللآية» إذ كيف يكون مستند الشافعي، ومن نَحَا نحوه في كون المراد مكان الصلاة.

(٢/ ١٠٣ س ٦) قوله: ولا يقرأ القرآن.

عمدة هذا حديث علي: كان لا يَحْجُزُه شيءٌ عن القرآنِ سِوَى الجَنَابةِ. وله شواهد.

(٢/ ١٠٣ س ٧) قوله: إذ ليس قرآناً لعدم الإعجاز.

هذا التعليل ساقط لفظاً ومعنى، وكلُّ ما سُمي قرآناً عند سماعه مع قصد التلاوة، حُرِّمَ قراءتُه، ولزوم «قُمْ» و«لا» غير لازم.

(٢/ ١٠٤ س ٥) قوله: أراد موضع الصلاة .

ليس لهم دليلٌ على ذلك إلا بعض كلمات من السلف، ولا يعدل بالقرآن قولُ أحد، فإنه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، [الأنعام: ١٥٢]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾، [الإسراء: ٣٢] وكيف يعقل معنى قوله: ﴿حتى تَعلموا ما تقولون﴾ [النساء: ٤٣]، فإن ذلك إنما ينافي الصلاة بدليل سبب مَنْ قرأ: ﴿يا أيها الكافرون﴾، [الكافرون: ١]، وعكس قراءته، وعلى الجملة فتفسيرهم بالمكان تعسف، وتأويل المستثنى بالسفر غير بعيد، فلا مُلجىء إلى التعسف في المستثنى منه، مع أنه لا يجوز في الاستثناء إلا بجعل عابر السبيل كناية عن عادم الماء، وإلا فالمتيمم يصلي وهو جنب، إذ لا يرفعُ التيممُ الجنابةَ، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم لعمرو بن العاص: «صليت بأصحابك وأنت جنب».

(٢/ ١٠٤ س ١٠) قوله: قلنا: هو بالحيض أشْبَهُ .

هذا إنما يجيء على مذهب أحمد، فإن المسألة فيها ثلاثة مذاهب:

الأول: يوجبُ الغسلَ مجرد قذف الطبيعة للمنيّ إلى الإحليل، وهو قول أحمد وأبي حنيفة، ومحمد كما حكاه صاحب «عيون المذاهب» من الحنفية، فإنه لم يستثنِ إلا أبا يوسف.

الثاني: الخروج من أيِّ محل على أي وجه، وهو مذهب الشافعية.

الثالث: الخذف والبروز التام، ومؤدَّى القول بأنه لا يصح الغسل ما دام المنيّ في الإحليل. خارج عن المذاهب الثلاثة، وأنه ليس بجُنب، ولا تَصِحّ صلاتُه، فإن الباقي في الإحليل إن كان له أثر في حصول الجنابة، فليجب الغسل منه، وإن كان لا أثر له، فلم منع صحة الغسل، ومناظرته بالحيض لا تتم إلا على مذهب أحمد، بل لا تتم لأن الحيض المانع من الغسل لا يشترط صيرورته

على حالة كحال البول في الإحليل، وقد تقدمت المسألةُ في الذي يخرج بعد السكون في الإحليل.

وأما القطع بالبقاء، أو إنكار البقاء البتة، ففيهما نوع مجازفة، بل بعض الأمزجة لا يبقى منه شيء، وبعضها يبقى قطعاً، أو ظنّاً.

(٢/ ١٠٥ س ١) قوله: ونُدب تقديم البول لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «حتى يبول».

يبحث عن هذا الحديث، فإنه ليس عليه طُلاوةُ الكلام النبوي، وليس لهذا المعنى شاهدٌ في السنة فيما طرقَ سمعي، وهل نُقل مثلُ هذا مع عموم البلوى به، وقد طافَ صلى الله عليه وآله وسلم على نسائِهِ في وقتٍ متصل، يغتسلُ عند كل واحدة منهن. كما أخرجه أحمد، وأبوداود من حديث أبي رافع، وبعيدٌ تيسرُ البولِ تسعَ مرات. والأصلُ عدمُ الوجوبِ، والله أعلم.

(٢/ ١٠٥ س ٢) قوله: أعاده لا الصلاة .

وعلله بأن الأول فاسد، ما أدري من أين جاز لهم الاجتراء على جعل الغسل الفاسد مبيحاً للصلاة، ما أرى بعض التفاريع إلا شبيهة بالتشريع، وليس كالمتيمم، لأن هذه طهارة لم يدلَّ عليها دليلٌ، لأنها فاسدةٌ بزعمهم، لا ناقصة، بل كالعدم، وهذا من القياس الفاسد الذي قد نبهناك عليه أوَّلاً، ليس فيه إلا اسم بلا مسمى، وأما لزوم التعرُّض لإخراج بقية المنيّ، فينبني على بعض صور المذاهب المذكورة، فلا يشتغل بالتفصيل.

(٢/ ١٠٥ س ٨) قوله: أحد قولي (ش): لا يَصِحُّ تيممُه مع عدمه .

ينظر في هذا، فلا يكاد يظهرُ له وجه، فالبحثُ عن صحة النسبة واجبٌ، إذ مَنْ قال قولاً لا وجهَ له نَزَلَ عند المستدلين إلى الحضيض، وإن كَثُرَ خيرُه وإصابتُه، كما أن مَنْ جازفَ في الأخبار مرة، وهي مئة ألف خبر، ظاهرُها الصحةُ، أضربه عند المحدثين.

(٢/ ١٠٦ س ١) قوله: وَيَجبَانِ..

يعني: المضمضة والاستنشاق. لا شك أنهما مما يغسله المغتسل للتنظيف، بل هما أحقُّ بذلك، لما يتقاذف إليهما من الرطوبات من الجوف، ولذا اتُّخِذَ السِّواكُ مبالغةً في التنظيف، وذلك معروف في الناس قبل الشرع، ثم أكده الشرع أَتَمَّ تأكيد، كما لا يَخْفي، وقد بيَّنَّا فيما مضى أنَّ الطهارة كلها في الأصل مقصودٌ بها الطهارة اللغوية، أي: البعد عن المستخبثات، وإنما تخفى على العقول التفاصيلُ، فسمينا ما استفصل العقل كغسل النجاسة الحسيَّة معقولَ المعنى، وسمينا ما لم يكن كذلك تعبُّداً، وإذا كانَ طلبُ النظافة جِبلياً، وأَحَقِّيَّة الفم والأنف بذلك، لأنهما مع شرفهما معروضان للمستقدر معلوماً، ثم جاءنا وجوب غسل البدن مع المبالغة في الاستيعاب كالتعرض لنقض الشعر وبله، والوصول إلى أصوله مع تعظيم الشريعة شأن الجنابة، حتى عدّ الغسل منها، وذكر مع أركان الإسلام، كما في بعض روايات حديث سؤال جبريل عليه السلام: ما الإسلام، وما الإيمان؟ فإذا كان الأمر كذلك، كان قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] شاملاً لما يُطَهِّر عادة، فدخول المضمضة والاستنشاق أحقُّ من دخول غيرهما، ثم إنه صلى الله عليه وآله وسلم واظَبَ عليهما في كل غسلٍ، لم يروِ الراوون تركَهما، بل، ولا أهملوهما في ذكر غسله صلى الله عليه وآله وسلم، بل ذكرهما كلُّ راوٍ، وفعلُه صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان بهذه المثابة، لم يعرض له تجويز أنه كان لعارض، إنما يعرض ذلك لغير المستمر استمراراً كليّاً، لا سيَّما وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يُبين جوازَ خلاف عادته كصلاته يومَ الفتح عدة صلوات بوضوء واحد، وقال: وقد سأله عمر عن مخالفته عادته، فقال عمداً فعلته، وبال مرة قائماً، ونهى عن الجمع بين الله ورسوله في حكم أو جمع ضميريهما، مثل: ومن يَعْصِهما، وما شاء الله ورسوله، وجاء عنه نادراً خلاف ذلك فعلاً أو تقريراً، ولا نسلِّم لكثير من المستدلين إطلاق قولهم واقعة فعل لا ندري على أيِّ وجهٍ كانت، لأن المستمر بلا خرم لا يُعد مخالفة متبعاً، وقد نقموا على عثمان عدمَ القصر في السفر، وتطلب المعاذير، ولا حجة لهم إلا استمرار فعله صلى الله عليه وآله وسلم، كما أجاب ابن عمر مَنْ سأله عنها، فقال: كُنَّا ضُلَّالاً، فهدانا الله بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، فعلَّمنا معالمَ ديننا، فمما علمنا أن نصلي في السفر ركعتينِ ركعتينِ، أو كما قال رضي الله عنه. فالأفعال المستمرة كمسألة

القصر، ومسألة المضمضة والاستنشاق في الوضوء والغسل، وترتيب الوضوء، والجهر والإسرار في الصلاة، وغير ذلك، لا شك أنها تفيدُ ظنَّ الوجوب، وأن المخالف لم يدخل تحت المتأسِّين، ألا تراه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعثمان بن مظعون رضي الله عنه حين بلغه قيامُ كل الليل، وصيامُ الدهر كله، أو في حكم الكل منهما: «أما لَكَ فيَّ أُسْوَةٌ، أرغبةٌ عَنْ سُنَّتِي؟» ومعلوم أنه لم يتفق لعثمان غيرُ معرفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نَفَعَه أن يقول: إفطاره صلى الله عليه وآله وسلم، ونومه واقعةُ فعلٍ لا أدري كيف وقَعَتْ، ولا نَفَعه قولُه: بل سُنَّتَك أردتُ، وكذلك الذين قالوا: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد غُفر له، وعَزَمُوا على تركِ النومِ، والنساءِ، والإفطارِ، أعني كل واحد منهم على واحدة منها، وغضب صلى الله عليه وآله وسلم لذلك، وقال: «مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتي فَلَيْسَ مِنِّي»، وإنما أَطَلْنا لك، لئَلَّا تأخذَ كلماتِ الناس مسلماتٍ من دونِ نظر، فتكون كأنك ما فعلتَ شيئاً إذ الحجرُ الواحد قد يَهُدُّ البيتَ كُلَّه، فما لم تحفَظْ جهاتِ النظر، فأنتَ في التقليد والخطرِ، واللهُ الموفق.

(٢/ ١٠٧ س ١٣) قوله: لنا واجبان تغايَرَ سببهما وصفتهما، فلم يَتَداخلا، ولقول علي، وفعله .

أقولُ: هذا احتجاجٌ كما ترى، فإن أحدَ الواجبين بعضُ الآخر، وسببُ الأعم ـ وهو الجنابةُ ـ سببٌ للأخصِّ، فكلُّ ما أوجب الغسل أوجب الوضوءَ، ونقولُ: يحسن شرطان لواجب أحد الشرطين بعض الآخر، فيغني الأعم، كما قد جاء ذلك في واجبين كذلك هما العمرة والحج على الصحيح فيما يأتي في الحج، فالمقدمتان أولى وأحْرَى.

وأما معارضة القرآن بقول علي وفعله فقد أذكرني ذلك قول نشوان:

إذَا ما جِئْـتُـهُ بِكَـلَامِ رَبِّـي
أَجَـابَ مُجَـادِلاً بِكَـلَامِ يَحْـيَى

وتحقيق المسألة أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فاطَّهَّرُوا﴾ معطوف على ذكر الوضوء، ومن قانون عطف مثله أن يَصِحَّ وضع المعطوف موضعَ المعطوفِ

عليه، فلو قال: إذا قُمتم إلى الصلاة، وكُنتم جنباً، فاطَّهَّرُوا، وإن لم تكونوا جُنُباً، فاغْسِلوا وجوهَكُم، لما لزم الجمعُ بينهما، بل كان الغسلُ مُغنياً، فكذا هُنَا يُوضحه أنه قابل بين ثلاث حالات، هن حالة الوضوء، وحالة الغسل، وحالة التيمم، فعُلم أنه لم يرد الجمع بين أحكامها. ومثاله أن تقول: أمرتك بالجهاد، وإن كان تضيَّق عليك الحج، فحج، وإن عذرت عن الأمرين، فَلازِم المساجدَ، فإن الظاهرَ عدمُ إلزامِ الجمع، أمكن أو لم يُمكنْ، وكلُّ رواياتِ غسلِه صلى الله عليه وآله وسلم لم تَذْكُرِ الوُضوءَ بعدَ الغُسلِ، بل يُفهم منها الاقتصار، فلو لَمْ يَكُن فيه إلا ذلك، لَكَفَى، لأنَّهم يحكُونَهُ للتعليم، والبيان، كيف وقد صَرَّحَتْ بالنفي عائشةُ رضي الله عنها فيما رواه أحمدُ وأصحابُ السنن، فتطابقَ الكتابُ والسنةُ.

(٢/ ١٠٨ س ٩) قوله: «وتنقضه في الدمين حتماً».

أخرج الدارقطني في «الأفراد»، والطبراني، والخطيب في «التَّلخيص»، والضياء المقدسي من حديث أنس مرفوعاً: «إذا اغتسلَتْ المرأة من حيضها، نَقَضَتْ شعرها نقضاً، وغسلَتْهُ بِخَطْميٍّ، وإن اغتسلَتْ مِنَ الجنابةِ، صبَّت الماءَ على رأسِها صبّاً وعَصَرَتْهُ.

(٢/ ١١١ س ٢) قوله: «وغسل الميت».

مجموعُ كلام المحدثين فيه أنَّه معمولٌ به، وإن ضعفه بعض، وأعلَّه بالوقف، فطرقُه متكثرةٌ، حتى زَعَمَ الماوردي أنه قد خرج من مئة وعشرين طريقاً. وقال الذهبي: قد عمل الفقهاءُ بعدة أحاديث دون هذا، وقالوا: الرَّفع مقدم على الوقف، وهو كما قال، لكنَّ المحدثين ما يزالون يجعلون ذلك علةً مع تصريحهم بتقديم الرَّفع، كما يقال في زيادة الحديث ما لم تقع منافاة باتحاد المجلس، وبعد حفظ من زاد ونسيان وغيره، وقد أطال ابنُ حجر في «التلخيص»، وأفاد، وقد صححه ابن حبان وغيره، والحديث الذي عارض به المصنف لم ينتفع به في كونه قرينة الندب فضلاً عن المعارضة. نعم، أقوى قرينة صارفة عن الوجوب حديث أسماء بنت عميس حينَ غسلَتْ زوجَها أبا بكر

رضي الله عنه، ثم سألت الصحابَةَ، وَشَكَتْ أنه يوم بارد، وهي صائمةٌ، فهل عليها من غسل، فقالوا: لا، فذلك يَصِحُّ قرينةً لنفي الوجوب لخصوص تلك الحضرة، وكون عمدتها وجوه الصحابة، والله أعلم. وهي مثلُ قضية عُمر وعثمان في غسل الجمعة في تلك الحضرة.

باب التيمـم

(٢/ ١١٣ س ١) قوله: «لعموم: ﴿فلم تَجِدُوا ماءً﴾».

إن قلت: قد فسر الزمخشري وغيره على أن قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ [سورة النساء] قيدٌ للمتعاطفات الأربعة، وفيه الجمعُ بين الحقيقةِ والمجازِ في (لَمْ تَجِدُوا)، وأيضاً ظاهرُ الآية أن المريضَ والمسافرَ قسيمُ العادمِ، إذْ يشترطُ فيهما موجب أحد الحدثين، وهو الغائط والملامسة، فكان يستغني به عن ذكرهما، وأيضاً تذهب خصوصية المرض والسفر، والاكتفاء بتمحُّل أنه من عطف العام على الخاص لقوة المَظِنَّة في المريض والمسافر لا يلائمه التصريح بالعدم، وهل بعد التصريح باشتراط المئنَّة نظر إلى المَظِنَّة.

قلت: الأمر كما تقول، والذي تحرَّر لنا بعد الجهد الطويل حملُ كلٍّ على الإطلاق ورجوعُ القيد إلى الآخرين، فإن الآية قَسَّمت أحوالَ المتطهر إلى ثلاث: الأولى: مُطلقةٌ في القائمين إلى الصلاة. والثانية: في الجُنُب، والثالثة: في المُتَيَمِّم، والمتيممُ ثلاثةٌ: المريضُ والمسافرُ والعادمُ، ولذا فرَّق بين المعطوف بالواو، و بأو، وتقريره أنَّا قد ذكرنا فيما كتبنا على «مختصر ابن الحاجب»، وحققنا أن القيد لا يرجِعُ إلى بعضِ الجملِ، ولا إلى كُلِّها، إلا بدليل، لأنَّه مطلق فيها، فيتعذر العمل، فَيبقى متردداً، بينما يصدق عليه المطلقُ، وأطَلْنا في تصحيح ذلك، وإذا كانَ كذلك، فقَدْ دَلَّ الدليلُ هنا على رجوعِ القيدِ إلى الآخرين قطعاً، إذْ لَا يَصِحُّ الكلامُ بدونِه، كما هو ظاهرٌ، ولا دليلَ على عودهِ إلى المريضِ والمسافرِ.

فإن قلتَ: لو كانَ كما حرَّرت، لكانَ التركيبُ هكذا: وإن كنتم مَرْضَى أو على سفر أو عادمي الماءِ مع موجب إحدى الطهارتين.

قلتُ: بل الصوابُ غيرُ ما ذكرت، فإنَّ تَرتُّبَ التيممِ إنَّما هو على موجب أحدِ الحدثين، لكن بشرط هو عدمُ الماء، فكيفَ تقول بجعل الشرط مَشْروطاً، والعكس غـايتــه انَّ الغرضَ مسوق إلى القيد، كقولك: لِمَ مشيتَ إلى فلان راكباً، ولِمَ تُصلي مبتسماً ونحو ذلك، وفيه إشارة وتقييد بأن أمرَ القائمين ليسَ على إطلاقه، بل إذا لم يكن مريد القيام متصفاً بذلك، وإذا صار القائمُ متطهراً بأحد الطهارتين، قام للصلوات ما لم يحصُلْ أحدُ سببي الطهارة، ومن هنا يتَّضحُ لك أن المراد بالملامسة الجماع، لأنه سبب أحد الطهارتين المذكورتين أولاً، فكأنه قال: وإن عرض لكم أحدُ ذينك السببين ولم تَجِدوا ماءً للوضوء أو الغسل كَفاكم التيممُ.

فإن قلتَ: يلزَمُ أن يتيممَ المريضُ والمسافرُ مع وجودِ الماءِ.

قلت: الأمـرُ كذلك، لكنه خَرَجَ المسافرُ الواجدُ بمعرفة ذلك من أحواله صلى الله عليه وآله وسلم، وصار إجماعاً كما ذكر المصنف، وأما المريضُ فعلى عمـومِـه وإن خالفَ فيه الكثيرُ أو الأكثر، فلا يقوم مَا لم يقوِّمْهُ الدليلُ، ونظيرُ مسألتنا هذه مسألةُ الطلاق في قوله تعالى: **﴿والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنْفُسِهِنَّ ثلاثةَ قُروءٍ﴾** [البقرة: ٢٢٨] ثم قال في سورة أخرى: **﴿والَّلائي يئسنَ من المَحيضِ مِنْ نِسَـائِكُمْ إنِ ارتبتُم فعـدَّتُهن ثلاثـةُ أشهـرٍ والـلائي لَمْ يَحِضْنَ﴾** ثم قال: **﴿وأُولاتُ الأحمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾** [الطلاق: ٤] فإنَّ الآية الأولى مطلقـةٌ يدخـل تحتها من ذكر بعدُ، ثم قد بقي من المذكور من أخرج بالسنة كالحامل المتوفَّى عنها، والآيسة شَمِلَتْ من أَيِسَتْ لكبر أو عارض، وقد اختلفوا في الآيسـة لعارض، وكذلك مَنْ لم تَحِضْ شَمِلَت الصغيرةَ، وهي الظاهرة، وشَمِلَتْ مَنْ لم تَحِضْ رأساً، وعلى الجملة فغايةُ الأمر أن يكون هناك إطلاقٌ وتقييدٌ أو عمومٌ وتخصيصٌ، ولا ضيرَ فيه كغيره، والله الموفق.

(٢/ ١١٤ س٥) قوله: والمسافةُ التي يجب قطعُها إليه ميلٌ .

اعلم أن مكانَ الماء إما معلوم، أو مظنون، أو مجوّز، أو مَأْيوسٌ. الآخر غيرُ واجب طلبُه اتفاقاً، والمعلومُ والمظنونُ: قال في «عيون المذاهب» للحنفية: يجب في الميل، ومثله مختار المنصور بالله ومن معه، وأما المجوّز وجدانه،

فكلامُهم مضطرب فيه، وتحديدٌ بلا دليل، لأن تلك الحدودَ وإن كانت تفسيراً للوجدان فليس بمحدود لغةً، بل هو أمرٌ عرفيٌّ، وإن كانت بالعقل، فلم يذكروا شيئاً، إذ لا يقضي العقلُ بشيء منها، ولا ادّعَوْا ذلك إلا ما تمحله المصنف لتأويل كلام الهادي أنه يجب الطلب من حين يتضيق الوقت، وهو كلام غيرُ بين، لأنـه إن أراد بالتضييق مقـدارَ ما يسـع الوضوء والصلاة فقط، فهو نفي للطلب، وإن أراد ما يسعُهما مع الطلب، فالسؤال عن مقْداره بحالة، فلم يأتِ التـأويل بشيء، ونقـول لمن قدَّر بالميل مع أنـه تحكم، أو بمحتطب القرية ومـرعـاهـا مع أنـه تحكم وغير منضبط، ومثله التقدير بلحوق الغوث، فنقول لجميعهم: لو كان التجـويز في كل الجهـات، أتـوجبـون عليه طلبَ جميع الجهات أم بعضَها؟ البعضُ تحكم، والجميعُ إيجاب أن يطلب من قبل الوقت، وأكثر من ذلك وتحديدُهم متقارب، وبيانُه أن يجعلَ موضع الطلب الذي أدركته فيه الصلاة مركزَ دائرة، فإذا مددت حبلاً من المركز إلى مشرق الدائرة، وآخر إلى مغـربهـا، وثالثاً ورابعاً إلى شامها ويمنها، كان المجموع أربعةَ أميال أو نحوها، ثم تَحُدُّ بينَ كل جبلين على طرف الدائرة أكثرَ من الميل، فهي أربعة أو خمسة أميال، ثم ما بين كل قائمتين داخل الدائرة واتساع لا يحيط به الاختيار بعد أن يبعد عن المركز قليلاً، فلا بُدَّ من المشي إليه لاختياره، فإذا قد أوجبتم سفـراً طويلاً لو لَزِمَ من دليل أو أمارة، لعاد عليها بالنقض، كيف وهو تخمين منكم، وتفسير اللفظ القرآني بما لا يعرفه أهل اللغة؟

فإن قلتَ: فما الذي تزعُم أنه مقتضى اللغة في الوجدان.

قلت: إذا أحال الشارع على شيء، فحاشاه أن يُحيل على مجهول، لكنه لرحمتـه عامَلَنـا بالتقـريب فيما لا يُحْصَى من الشريعة، وهذا منها، ولو قلت للعربي الجَلْمَد: ما تفسيره؟ لما قَدَرَ على عبارة مُلِمَّـة، وكيف يمكن والتحديد كالسور على المحل، وكل مسوَّر محدود، وإنما يُفهم ذلك العرف ويحكم على جزئيات، فمنها معلوم كما بين اليدين، ومنها معلوم عدمه كمسافة بعيدة، ومنها متوسط قد يلحق بالموجود وبالمعدوم بالنسبة إلى مقاصد، فإذا كانَ الغرض من الماء مثلاً إنقاذ الظمآن من الهلاك، أُلحق البعيد بالقريب، وإذا كان أمراً هيناً أُلْحِقَ المتوسطُ بالبعيدِ، فالذي نحنُ فيه قد علم أن الشارع لم يشدد في باب

الـطهارات، بل قال في وجه الترخيص بإقامة التراب مقامَ الماء ﴿ما يُريد الله ليَجعَلَ عليكم مِن حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦] وتيمم صلى الله عليه وآله وسلم لرد السـلام مع قرب المـاء لقـول الصحـابي: أقبل من نحو بئر جمل. قال في «القاموس» هو في المدينة مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يخشَ فوات واجب، إذْ لا يُشترط الطهارةُ لرد السلام، إنما أراد إحرازَ فضيلةٍ، فدل على أنه يَصِحُّ التيممُ لخشية فوت مقصدٍ شرعي مندوب إليه فضلاً عن الواجب، فمثل صلاة ابن عمر ما بين المدينة والجُرْفِ، وهو يَرَى بيوت المدينة مما يصدقُ فيه أنه غير واجدٍ نظراً إلى ما ذكرنا من تخفيف أمرِ الطهارة وخشيةً فواتِ فضيلة أول الوقت، وهو عربي يعرف المدلول العربي، وهو أشد الناس تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن قدر بقذفتين بحجر ونحو ذلك، فأراد التقريب كذلك، هذا أبلغ ما قدرنا عليه في هذا الموضع، وكلامُهم كما ترى ما تحصل منه على طائل مع طوله واضطرابه.

(٢/ ١١٧ س٣) قوله: وما يقضي من الصلوات لا يتيمم لخشيةِ فواتها .

أقـول: قد استَرَحنا من هذه المسألة مع إشكالها عليهم، لأنا نقولُ: إنْ أخَّرَها إلى ما لا يتَّسَعُ لها، أو لركعة منها مع الوضوء عمداً، فُقد فوتها، ولا قضاءَ لما يأتي، وإن أخرها سَهْواً، فوقتها حينَ يذكرُها أداءً، فلا يمكن فرضُ المسألة فيه، فليتأمل، والله أعلم.

(٢/ ١١٧ س٨) قوله: قلنا: لا بدل لغسل النجس .

يقال: هذا لا يصيره غير واجد، فإن زعمتم أنه عادمٌ حكماً لوجوب إيثار ما هو أولى، قلنا: فيتوقف كونُه كالعادم على أولوية غسل النجاسة، والأولوية على كونه كالعدم وهو دَوره.

نعم، فيه مناسبة في بادىء الرأي، لكنها تضعف مع تحقيق النظر، وهَلَّا نظر المصنف إلى ما نَظَرَ إليه في أثنـاء المسـألـة من اعتبـار المجمع عليه، والمختلف فيه إن كان شيئاً، والمسألة محتملة، والأظهرُ تقديم الوضوء، لأنه ثَبَتَ بنصٍّ الكتاب العزيز بخلاف تطهير النجس.

(٢/ ١١٧ س ١٠) قوله :لكمال ما أجمع عليه .

يقال: قد بقي الرّأس والرِّجـلان، فإنَّ المسحَ كالغسل، ثم من أين أن كونَه مجمعاً عليه يُصَيِّر الطهارة كاملة، فإن الكمالَ بما اعتقده المصلي واجباً عنده، والإجماعُ لا ينفي ما عدا ما تناوله، ثم الحكم بلزوم إيثار المضمضة، بناءً على أن عدم البدل يوجب ذلك، والحكم بإيثار أعضاء التيمم، لما زعموا أنه يَصير متوضئاً إن كملت، أو موضئاً لما بلغه الماء، وغسلُ غيرها يؤدي إلى الجمع بين البَدَلِ والْمُبدَلِ منه، والحق في هذه المسألة وما يأتي بعدها أنَّ الأولى أن يغسل الأشرف من أعضائه، أينما بلغ على الترتيب المألوف شرعاً وضوءاً أو غسلاً، ثم يتيمم للباقي ولو لمعة في أي محل كما اقتضاه حديث الشجة، وليس جمعاً بين بدل و مبدل كما لا يخفى، والمسائل الآتية من هذا النمط، فلتقتصر عليه.

(١١٨/٢ س٧) قوله: وإنما يتيمم بتراب .

أقوى دليل لتعيين التراب قوله تعالى: ﴿فامْسَحُوا بِوُجُوهِكُم وأيدِيكم منه﴾ [المـائـدة: ٦]، كمـا حققـه الـزمخشريُّ، وحديثُ «وترابها طهورا» وهو في «صحيح مسلم» وغيره، وأمـا الأحاديث المطلقات في الأرض وفي الصعيد، فتحمل على التراب للآية والحديث، وأطلق المطلقُ على المقيد لغلبة التراب، وهو المرويّ من فعلهم، وليس لمدعي غير ذلك ما ينافي ما ذكرنا ونحن في مقام المانع بعد، ثم كلُّ ما صدق عليه التراب، وأمكن التمسحُ به، أجزأ، وما لم يكن كذلك، فلا. والمتنجس لا يُعفى منه شيء مهما ظن استعماله باستعماله، والإباحةُ كالماء، واشتراط الإنبات لا دليلَ عليه، والمُسَمَّى بالخبيث في الآية قد أنبت، وإنما فيه نكد، فكيف يكونُ دليلاً على اشتراط الإنبات؟ هذا ليس بشيء.

فـصـل فيما يُستباح بالتيمم

(٢/ ١٢٠ س٤) قوله: يستباح بالتيمم ما يُستباح بالغسل .

الأشيـاء التي اشتـرط لها الطهارة لم يسردْها الشارعُ ضربة واحدة، وإنما ذُكِـرتْ مفـرقـةً، وجـاءت بدليلة التيمم عند نوبة ذكر الصلاة في الآية، وفي

الحديث، فبدلية التيمم في غير الصلاة لا بُدَّ لها من عموم، أو نصٍّ خاص، أو قياس، وكلها معدومة، ولم يوردوا شيئاً من ذلك، وأكثر ما يُتوهم القياس، وهو بعيد، إذ العنايةُ بالصلاة لم يبلغ شيءٌ من أمورِ الدين مبلَغَها، ألا تَرَاه صلى الله عليه وآله وسلم مَاشى ثقيفاً في أن لا يُعْشَروا ولا يُحْشَروا، يعني الزكاةَ والجهادَ، وأَبى عليهم في اشتراطهم أن لا يَجْبُوا، يعني الركوع والسجود، أي: أن لا يصلوا، وقال: «لا خَيْرَ في دينٍ لا صلاةَ فيه»، ولم يعذر المريض على جنبه، ولو إلى حالة الإيماء بالعين عندَ البعض، ولا المقاتل في التحام القتال، فيصلي صلاة الخوف، بل صلاة المسايفة عند الأكثر، وعلى الجملة فتميز الصلاة على غيرها، واهتمام الشارع بها أوضحُ من أن يُشرحَ، فكيف يساوى بها دخولُ المسجد، أو وطءُ الحائض مما ليس بلازمٍ أصلاً، أو قراءةُ القرآن، والطوافُ، ولمسُ المصحف، ولو يُفتح البحثُ في هذا لطال، والغرضُ السند فقط، ولا نَدَّعي القطعَ بعدمِ الدليل، بل نرجوه رجاءً مرجوحاً، فليُنظر في ذلك، فإن لم يظهَرْ شيء، ففيما ذكرناه كفايةٌ، والله أعلم.

نعم، في تيمُّمِه صلى الله عليه وآله وسلم لرد السلام إثبات التيمم للذكر، وما هو من قبيله، ولا يساويه وطءُ الحائض ونحوه، ومع ذلك لا تساوي الجنابةُ الحدثَ الأصغر، فيمتنع الاستدلال بالحديث المذكور فيها.

(٢/ ١٢٠ س٨) قوله: والتراب لا يرفَعُ النجاسةَ.

واحتُج له بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا إلَّا أَنْ تَجِدَ الماءَ»، وهذا عجيبٌ، وقد ذكرَ الشارحُ احتياطَ المسألة وتحريرَ الإمام لها، وحكي عن الإمام يحيى أنه لم يعلم مَنْ يوافقُ ابنَ حنبل في هذه المسألة.

وأقولُ: الظاهر غلطُهم على ابن حنبل، فإن المسألة التي اختص بها حسبما هو في كتب الحنابلة، وما حكاه الريمي إنما هي التيمم للنجاسة بعد تخفيفها حسب الإمكان، لا غسلها بالتراب، وسياق المصنف يحتمل هذا احتمالاً ظاهراً، ولو قال: والتيمم لا يرفَعُ حكمَ النجاسة، لم يُوهم ما وقعوا فيه من الخبط، إلا أن احتجاجَه بالخبر المذكور أكثرُ إيهاماً، ولو أراد رفعَ حكمِ النجاسة بالتيمم، لكانَ الخبرُ المذكور حجةً لأحمد، لأنه لا يقولُ بالتيمم

للنجاسة إلا عندَ عدم الماءِ، ولا حجةَ لأحمد، ولا للمصنف فيما ذكر إن صح، لأنه في الاستنجاء والله أعلمُ.

(٢/ ١٢١ س٢) قوله: لا الفرائض إلا واحدة .

اعلم أن قولَه تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُم إِلى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] لا يتعرض لوحدة الصلاة، ولا لتعددها، إنما يفيدُ أن الغسلَ مقدمةٌ لجنس الصلاة، ثم بَيَّن بآخر الآية أنَّ إتيان الغائط وملامسة النساء يوجب الطهارة فمن تطهر فقد فعل جنس الصلاة ما لم يعرض له إتيان الغائط وملامسة النساء، ولذا لم يفهم الصحابة التكرارَ، ولا رُوي أنَّهم فَعَلُوه، ولا سألُوا عنه، بل كانوا يُصَلُّون بالطهارة ما لم يأتوا الغائط، أو ما ألحق به من النواقض بالسنة، وقد جعل في الآية طهارةَ الجُنُب عديلةَ الوضوء، فهَلَّا زعم هؤلاء أنه يغتسل كلما قامَ إلى الصلاة، أو أن ذلك فهمه أحد إلى يومك هذا، بل فهم أهل عصر النبوة الاستغناء بغسل واحد، ووضوء واحد ما لم يعرض موجب آخر للغسل أو للوضوء، ولا نُسَلِّم أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لتكرار الوضوء ناظراً إلى الوجوب، بل تشريع للندب، أو عملٌ بمطلق الآية، إذ المطلقُ يصدق على المرة، والتكرار، فبيَّن بفعله الفضيلة، وبتقريره لهم الواجب.

إذا تمَّ هذا قلنا: والتيمم بدل الوضوء لمطلق الصلاة بلا فرق يفهم من نفس الآية، وغاية فعل علي، وابن عمر ـ إن صح ـ أن يظناه فضيلة كالوضوء، لا سيَّما مع ضعفه، وقول ابن عباس: من السنة، ليس بصريح، لِمَا عُلم بالاستقراء أنهم يطلقون ذلك على ما اعتقدوه بأيِّ دليل، فهو بمنزلة قولهم: يَجِبُ كذا. وقد حققنا هذا في الأصول، فليس في قولهم: من السنة، حجةٌ، وكم قالوا ذلك في مواضع ليس لهم مستندٌ سوى ما ذكرنا، وقام الدليلُ على خلاف ما ذكروه، ويأتيك التنبيه مراراً على ذلك لكثرة عروضه، فقول الصحابي وفعلُه ما لم يكن نصّاً في الرواية كقول غيره من المجتهدين.

وفي سند حديث ابن عباس: الحسن بن عمارة، قال الذهبي: هو متروك، بل متهم بالوضع، وفي سند حديث علي: الحجاج بن أرطاة، وهو ضعيف، وفي «الميزان»: قال ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: سمعت حجاج

بن أرطاة يقول: لا تتم مروءة الرجل حتى يترك الصلاة في الجماعة، وقال هو عن نفسه: أهلكني حبُّ الشرف، وقيل له: ارتفع صدر المسجد، فقال: أنا صدرٌ حيثُ كنتُ، وقيل له في ترك الجماعة، فقال: أحضر مسجدَكم يُزَاحمني الحمالون والبقالُون. أما قولهم ولم يُنكَرْ، فعصاً يتوكؤون عليها وقتَ الحاجة في كل مدرك، ويخالفونَه أكثر مما يَلُوذون به، ولا يخفى ذلك على المستقري، غاية الأمر سلمنا أنه لم ينكر، كان ماذا، ما كلُّ ما لم ينكر يكون إجماعاً سكوتياً لدقة شرائطه، مع أن السكوتي مطلقاً ليس بحجة، لعدم شمول دليل الإجماع له، لبعد نزول السكوت منزلة النطق، وأما الاحتجاج بفعل علي كرم الله وجهه خاصة، فأكبر حجة لنفي ذلك مخالفة القائلين بذلك لعلي في عدة مواضع، كما ذكره الإمام (ي)، والإمام عزالدين.

(٢/ ١٢١ س٨) قوله: (عش) يتيمم للفجر إن قدم نفلها .

أكثر عز الدين الكلامَ في كيفية ذلك، والذي في كتب الشافعية مثل ما نقل المصنف أنه لو نوى التيمم للفجر أو الظهر لم يُصلِّ به راتبتها المتقدمة في أحد قولي (ش)، وهو قول مالك، ويصلي المتأخرة عند الشافعي قولاً واحداً مع الاتصال وعدمه، وعند مالك مع الاتصال فقط.

(٢/ ١٢٢ س٧) قوله ولعادم الماء في الميل أن يتيمم لقراءة... الخ .

ينظر بِمَ جعلوا التيمم مبيحاً لهذه الأشياء، فإنها لم تدخُلْ في الآية، ولا وَجَدْنا في السنة متعلقاً، ولا ذكروا شيئاً فيما علمنا، وقد عرفتَ أنَّ الطهارة غير معقولة المعنى على التفصيل، فكيف يَصِحُّ القياسُ. وأيضاً للصلاة شأنٌ في الدين ليسَ لغيرها، فلا يلزَمُ من الترخيص لغيرها، ألا تَرَى لو جاء الترخيصُ فيما هو دونَها، لقيلَ: إذا رخص فيما دونها، ففيها أَوْلى، هذا لو كان معناها معقولاً، وما أكثرَ المُقَايَسَةَ في كلامهم، فلا نعرِفُ منها إلا ما عرفنا صحته، وقد ذكرنا نحو هذا فيما مَرَّ.

(٢/ ١٢٢ س٩) قوله: ومن لم يجدْ ماءً ولا تراباً .

هذه فيها عند المالكية أربعة أقوال: يصلي، ولا، وعليهما يقضي، ولا،

وزادت الشـافعية وجهاً خامساً: تحرم الصلاة، والاحتجاج بأعمِّ العام، كأقم الصلاة، لا يحصل ظناً وعدم الإنكار على من تيمم قبل شرعية التيمم قد ذكرنا في الأصول أن مجرد السكوت لا يلزَمُ منه التقريرُ ما لم يظهر ما يقتضي التقرير، لأنـه كان يُسـأل صلى الله عليه وآله وسلم فيما لم ينزل عليه فيه، فيسكت، وسكت عن قضايا، ولم يدل سكوته على شرعيتها، لأن الله تعالى صَرَّح بأنها قولهم بأفواههم، ليست بحق، وأنها منكر منهم من القول وزور، أو ذلك في مسألة الظهار والتبني، وقال تعالى: ﴿قُلْ لا أجِدُ فيما أُوحِيَ إليَّ مُحَرَّماً. . .﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، وفرق بين هذه العبارة وبين ما لو قال: لا يحرم غير هذه الأربعة، فقد أراد بـ (لم أجدُ فيه) أن يبقى ما عداها على الأصل حتى تقتضي الحكمة تبليغَ تحريمِ ما عداها من كل ذي نابٍ من السَّبُعِ، ومخلبٍ من الطير. والمسألة شهيرة في أصول الفقه، بأنَّ رفع مباحِ الأصل ليس بنسخ، فلو كانَ كلُّ ما سكت صلى الله عليه وآله وسلم عنه من أفعالهم تقريراً لم يبق لصورة رفع الأصل مثالاً، إذ جاءت الشريعة تدريجاً وهم يَفعلونَ ويتركون مع اعتقادِهم في بعض أفعـالهم وتـروكهم أنهـا من من الـدِّين، كإتيانهم من ظهـور البيوت، ومعاملاتهم للحيَّض معاملة مخصوصة، وأشياء في حجهم وغير ذلك، فتحصَّل من هذا أنه لا يكون التقرير إلا بقرينة، لا مطلق السكوت.

نعم، في هذه الأدلة التي ذكروا نوع إيناس، لا تكلم المناظر، ولا تأسوا الناظر، ومذهب المخالف ـ أعني المانع مطلقاً ـ أبعد، إلا أنه في مقام المنع والمفصل مختبط، وهل زاد على أن مشى مع كل احتمال.

(٢/ ١٢٣ س٩) قوله: ولا يأس من الوجود حتى يخشى خروجَ الوقت .

قد قرَّرْنا فيما مضى ـ ويأتي ـ استواء التراب والماء للبدلية، ولا يفترقان إلا بدليل، ولا دليلَ للمصنف فيما ذكر، لأنه احتج بمذهبه، لأنا نقولُ: إذا أَيِسَ حين الخطاب بالصلاة، وهو شاملٌ لأول الوقتِ وآخره، وإذا ظَنَّ العدم في أول الخـطاب، صلى بالتيمم فقـال المصنف: لا عبرةَ، بهـذا اليأس، بل العبرة باليأس الواقع في آخر الوقت، وهو عين مدعاه، والمقصود باليأس: الظن فقط، لا عدم التجويز البعيد كما توهمه عز الدين.

(٢/ ١٢٤ س٤) قوله: كالمستحاضة.

في حديث المستحاضة: «أنَّها تُؤخر الصلاة الأولى إلى آخر وقتها، وتُصلي الأخرى في أول وقتها وتكتفي لهما بغسل واحد».

وهذا واضح في عدم انتقاض طهارتها، لا بخروج الوقت، ولا بدخوله، ولكن استبدلوا المذهبَ بالسنة، فبنوا على كلماتهم، وتركوا دلالة الحديث.

فصل في كيفيته

(٢/ ١٢٤ س٩) قوله: ويجبُ تعميم الوجه واليدين.. الخ.

قوله تعالى: ﴿فامْسَحُوا بوجوهِكم وأيْدِيكم﴾ [النساء: ٤٣] كقوله تعالى في الوضوء: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ [المائدة: ٦] وقد مَضَى الكلام في ذلك، والشافعية ها هنا قالُوا بوجوبِ تعميمِ الوجه، واحتَجُّوا بأن للبدل حكمَ المبدل، وبأنه يقال لمن مسَح البعضَ ما مسح وجهه، بل بعضه مع قول الصحابي الراوي في وصف تيمم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (مسح وجهه) وقد عرفت أن هذا الدليل جارٍ في مسح الرأسِ سواء، ولم نر لهم ما أوجب التلون، وأما أبو حنيفة فقد روي عنه الاكتفاء بالأكثر ككثير من قواعده، وبالربع كالمبدل، والاستيعاب وهو المعتمد في المتأخرين.

(٢/ ١٢٧ س٢) قوله: إلى الزندين، إذ أمر عماراً.

اعلم أن خبرَ عمار هذا قد تُوهم منه ثلاثةُ أمورٍ وَرَدَتْ فيه، وهي نفخُ التراب أو نفضه قبل المسح، وأن التيمم إلى الزندين، وأنه ضربة واحدة فقط، والذي أرى أنه لا دليلَ فيه على واحدٍ من الثلاثة، لأنه إنما أورده صلى الله عليه وآله وسلم ردّاً لفعل عمار حين أخبرَه أنه تَمَعَّكَ للجنابة، فكأنه قال له: ليسَ عليك تعفير كل جسدك إجراءً منك للتيمم مجرى الغسل، إنما التيمم شيءٌ واحد للحدث الأصغر والجنابة، وقد عرفته، ثم صور له ذلك بالفعل الحسي وكان كثيراً ما يصدر منه صلى الله عليه وآله وسلم نحوُ ذلك مبالغةً في البيان كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الشهرُ هكذا وهكذا وهكذا»، وقبض في الآخرة أصبعاً، يعني تسعة وعشرين، ولم يقبض في المثال الأول أي: الثلاثين. فقال

له: إنما يكفيك أنْ تفعل هكذا، وعرضه الإشارة إلى الوجه واليدين، وأنه يكفيه مسحُهما، عما توهَّمه، فمن هنا لم يكرر الضرب، ولم يبلغ المِرْفقين، ونفضَ الترابَ، إذ لا حاجةَ في المثال إلى أن يَعْلَقَ بالممسوح، إذ قد عَلِمَ عمار ذلك من قبلُ من قوله تعالى ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ وأما في المثال، فلا فائدة له إلا تعفيرُ الوجه بلا قصد التطهير، إذ التمثيلُ ليس محلَّ تطهير، فكأن الحكمة في صيانة الوجه الشريف، واليدين الكريمتين عن التراب بلا فائدة شرعية، ولذلك أيضاً لم يبلغ بالمسح إلى المرفقين، لما عسى يصيب الساعدين من بقية التراب، ولأن التمثيل والإشارة قد تمت بدون ذلك، فلا معنى لإكمال الممثل له مع علم عمار به، والله أعلم.

ومما يوضح لك ما ذكرنا حديثُ أبي هريرة أن أناساً من البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقالوا: إنا نكونُ بالرمال الأشهرَ الثلاثةَ والأربعة، ويكونُ منا الجنبُ، والنفساءُ والحائضُ، ولسنا نجدُ الماء، فقال: «عليكُم بالأرض»، ثم ضربَ بيده الأرض لوجهه ضربةً واحدةً، ثم ضرب ضربةً أُخرى، فَمَسَحَ بها يديه إلى المرفقين. عزاه السيوطي في «الجامع الكبير» إلى سعيد بن منصور، أو إلى «المختارة» للضياء المقدسي، لأن الرمز يحتملهما، وأخرجه عبد الرزاق مختصراً. فانظر كيف استوفى صلى الله عليه وآله وسلم التيممَ بالضربتين وبلوغَ المِرفقين.

والحق في المسألة أن التيممَ بدلٌ عن الوضوء، فالظاهرُ مساواته له، والأحاديث الدالة على ذلك وإن ضَعُفَ سندها، فهي مقررةٌ لمقتضى البدليَّة، وهي حديثُ عائشة عند البزار، وحديث ابن عمر عند الطبراني، والدارقطني، وحديث أبي أمامة عند الطبراني، ضعف حديثَ جابرٍ ابنُ الجوزي لمحمد بن عثمان الأنماطي، وقال: إنه متكلمٌ فيه، قال العسقلاني: أخطأ في ذلك، قال ابن دقيق العيد: لم يَتكلمْ فيه أحدٌ. نعم روايتُه شاذةٌ، لأن أبا نعيم رواهُ عن عَزْرَةَ موقوفاً. أخرجه الدارقطني، والحاكم أيضاً، وقال الدارقطني في «حاشية السنن» عقيب حديث عثمان بن محمد رواته كلهم ثقات، والصواب: موقوف. انتهى كلامُ ابن حجر، وقال في «التقريب» في محمد بن عثمان الأنماطي: مقبول، فبقي أنَ إعلال الحديث بالوقف والرفع، فلو صَحَّ الرفع لما ضَرَّ الوقفُ، وإلا

فغايةُ الأمرِ نوعُ ضعف مع سلامة رجال السند.

(٢/ ١٢٧ س٣) قوله: خبرُنا أرْجَحُ للزيادة .

إذا كان في الحديث زيادة معنى أو زيادة لفظ لم ترجحه، والإمام قد أكثر من الترجيح بالزيادة بأي اعتبار، ولا معنى له، فإن الزيادة في الحديث لا ترجحه، بل ربَّما تخلُّ به حيثُ كان راوي الزيادة لا ينفرد مثلُه مع اتحاد المجلس.

نعم، الزيادةُ كحديث مستقل تُقبل حيثُ يُقبلُ، وتُردُّ حيث يُرَدُّ، فإن كان المصنفُ أخذ قاعدتَه هذه من قولهم: زيادةُ العدل مقبولةٌ، فما معناها إلا ما ذكرنا.

وإن كانَ من الترجيح بزيادة الفائدة كما هو في عبارات كثير من المصنفين، فليس بوجهٍ، لأن المنقولاتِ لا ترجح بذلك، لأنها خبر عن الواقع، ولا وجهَ لترجيح كون الواقعِ أكثرَ فائدة، وعلى الجملة فالمنصفُ لنفسه يتيَّقظ للألفاظ المسلمات، فإنهم يتوارثونها من دون معاودة نظر، ووجهُ ذلك حسن الظن منهم بمن حَفِظُوا عنه، ونظائرُها كثيرة.

(٢/ ١٢٨ س٥) قوله: ضربة للوجه وضربة لليدين .

كان مقتضى قضية التَّرتيب ثلاث ضربات، لأنَّه لا يتمُّ التَّرتيب بغير ذلك، لكن لم تَرِدِ الثَّالثة، فيُشْكِلُ على من رتَّبَ بين اليدين، هكذا وجَّه بعضُهم الضَّربة الثَّالثة، وقرَّره في «الغيث» إلَّا أنَّه استشكل بناءً على ما ذكر كون الضَّرب في الثَّانية والثَّالثة معاً لعدم الفائدة. وربَّما قيل: إنَّه يحصل التَّرتيب بالضَّربتين، لأن التُّرابَ الكائِنَ في راحة اليُمنى لمَّا يَصر مستعملاً لعدم انفصاله عَن العُضو كما زعموا ذلك في الماء، وهو على عدم القول بالمستعمَلِ أجلى، والله أعلم.

وأمَّا حديثُ الاكتفاء بالضَّربة، فقد تقدَّم ما ذكرنا فيه.

(٢/ ١٢٨ س٦) قوله: فَمَنْ رأى الماء .

إمَّا قبلَ الصَّلاة، فوجهُه واضحٌ ؛ لأنَّه وجدَ قبل الإتيان بالمقصود، وقد ثبت

أجره على نفسِ المتيمم، فلم يبطُلْ عملُه، وإما بعدَ الصَّلاة، فلأنَّه قد سقط عنه الواجبُ، لإتيانه به على وجهه، ولا دليلَ على خطابٍ ولا تكليفٍ آخر، وإمَّا في حال الصَّلاة، فلأنَّ الخروج ممنوعٌ إلَّا بدليل، ولَا دليلَ؛ ولأنَّه إبطالُ العمل، وقد أتى ببعضِ المقصود كبُعد الفراغِ، وحديث اللَّذَيْن أعادَ أحدُهما دونَ الآخر، وقال صلى الله عليه وآله وسلم للذَّي لم يعُد: «أصبْتَ سُنَّة نبيِّك» واضحٌ في عدم الإعادة.

باب الحيض

(٢/ ١٣١ س٢) قوله: أمرَ صلى الله عليه وآله وسلم بالرُّجوع إلى الوقت والعدد .

يقال: إنَّما أمرَ بذلك المستحاضة، ولم يجيء في غيرها، وذلك في حديث حَمْنَةَ بنتِ جحش، وفي حديث فاطمةَ بنتِ أبي حُبيش، وقال لها: «إذا كان دَمُ الحَيْضَةِ، فإنَّه أسودُ يُعرفُ، فإذا كان كذلك، فأمْسِكِي عَنِ الصَّلاة، فإذا كان الآخَرُ، فتوضَّئي وَصَلِّي، فإنَّما هو عِرقٌ» وهو حديثٌ صحيح، فقد فصَّل الأمر صلى الله عليه وآله وسلم بأنَّ الموصوفَ بالصِّفة المذكورة حيضٌ وما عداه ليس بحيض.

وأخرج الدَّارمي عَنْ عليٍّ، قال: إذا تطهَّرَتِ المرأة مِنَ المحيض، ثمَّ رأت بعدَ الطُّهر ما يَريبُها، فإنَّما هي ركضة مِنَ الشَّيطان في الرَّحم، فإذا رأت مِثْلَ الرُّعَافِ، أو قطرَةِ الدَّم، أو غُسَالَةِ اللَّحم، توضأت وضوءها للصَّلاة، ثمَّ تُصلِّي، فإن كان دَمَاً عبيطاً ـ الذي لا خفاء به ـ فلتدَع الصَّلاة.

فالمبتدأةُ لا لبسَ عندها، بل إنْ رأتِ الموصوفَ بالصِّفَة المذكورة تحيَّضت حتَّى ترى القصَّة البيضاء، ولا ينافي ذلك أنْ تَخِفَّ الصِّفَةُ حتَّى يكونَ آخره صُفْرَة وكدرة كما يأتي، فلا تحتاج هذه إلى معرفة الوقت والعدد، وإنَّما تحتاجُ إلى ذلك التَّي التبس أمرُها بإطباق الدَّم، فحين ترى فورَةَ الحيضَةِ وظُهورَ الصِّفَةِ تحيَّضت، فإذا خفَّتِ الصِّفة، فلم تعلم الفصلَ بين الدَّمين، رجعت إلى عادة النِّساء كما أرشدها صلى الله عليه وآله وسلم إليه، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى اختلاف أوَّل الحيضة وآخرها بقوله: «إذا أَقْبَلَتِ الحَيْضَةُ» فلم يحل على غير إقبالها؛ لأنَّها تَتَّضِحُ فيه الصِّفَةُ، وأما إدبارُها، فقد يحتاج إلى أمرٍ آخرَ هو العادة، والعادَةُ الغالبة نحو الشَّهر، أعني الثلاثين اليوم، لا الهلال، ونحوِ

ستَّة سبعة أيام، فلذا أعني كون الأمر تقريبيًّاً، جعل إليها بعضَ النَّظر، فقال: «حتَّى إذا رأيتِ أنَّكِ قد طَهُرْتِ واستيقَنْتِ» الحديث، فلم يَبْقَ مع هذا البيان لَبْسٌ في دين اللهِ، ولا قصورٌ في بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وسقطت مسألَةُ المتحيِّرةِ التَّي تحيَّروا فيها، وكلَّفوها ـ سيَّما الشافعية ـ ما لا يقدِرُ عليه نوادِرُ المفتين إلَّا بالكتـاب والحسـاب، وأين النِّساء عَنْ ذلك، وعلى ما ذكرناه لا وجودَ لها، فاشْدُد بها يديك إن كُنْتَ أهلًا لذلك، والحمد لله الذَّي هدانا لهذا؛ وما كُنَّا لنهتدِي لولا أن هدانا اللهُ، لقد تاهوا فيها تِيَهاً، ولم يأتوا ببعض كَلِمَةٍ يُعَوَّل عليها، إنما اطَّرحوا ما عَوَّلَتْ عليه السُّنَّةُ مِنَ الصُّفة الفارقة بين الـدَّمين، ففرضوا التباسهما، فتحيَّروا، وحيَّروا، ونحنُ نقول: إذا أفاقَتِ المجنـونـة التَّي مثَّلُوا بها، نظرت في الدَّم، فإن كانَ لَهُ الصُّفَةُ، جعلت عادة النِّساءِ تقريباً حيضاً، والآخر طهراً، فمتى رأت الصُّفَة مرة أخرى، فكذلك، وما لم ترها، فلا حيضَ، كما قضى به الفرقان النَّبويُّ، وأمَّا ذكره الشَّهر والأسبوع، فللتَّنبيه لها على الغالب، لا أنَّها تأخذ شهراً أو أسبوعاً مِنْ عرض الدَّم، وتلغي الصُّفَةَ، حاشى البيان النَّبوي مِنَ المناقضة، بل ليس فيه رائحة لَبْسٍ.

فإن قلت: فلم ندبت إلى الغسل للظهر والعصر، وللمغرب والعشاء، وللفجر؟

قلت: تشريع مستقل، وقد يفهم من حكمته أن يكون لجواز أن تغفل عن فورة حيضتها أو تكون حيضتها قليلة، والدم الآخر كثير يغلبها، فلا تعرف أنها حاضت على أن التطهير من مطلق خروج الدم مشروع كالحجامة، وانتقاض الوضوء به على الصحيح، ومن النظر المسكين من أراد الجمع بين المتنافيات اعتداداً منه بكل ناعق، وتلفيقاً ليس بنافق في سوق الأنظار، ولا مُوافقٍ.

(٢/ ١٣١ س٨) قوله: والصفرة والغبرة .

قد علمت من البحث الأول أن أول الحيض لا يكون إلا أسود بحرانيّاً، فلا غبرة ولا صفرة، أما في آخره، فلا بأس لحديث عائشة، وللعلم بالفرق بين أوله وآخره، لأنه قلَّمــا يخلو ذلك قبل القصة البيضاء، وحديث أم عطية غيرُ منافٍ لأنها قيدت ببعد الطهر في رواية، وببعد الغسل في رواية أخرى، والطهر

هو للقصة البيضاء، والغسل بعد ذلك.

(٢/ ١٣٢ س٥) فصل: ويقدر أكثره وأقله لآثار في ذلك.

لم يصح في ذلك شيء، وأشهرها حديث نصف دهرها، وشطر دهرها حجة الشافعية والحنابلة، فاسمع كلام أئمة الحديث من الفريقين فضلاً عن غيرهم.

قال ابن حجر العسقلاني في تخريج الرافعي: وقد أورده حجة على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لا شيء من الأحاديث الواردة في ذلك تدل على ما ذكر، وهذا الحديث بهذا اللفظ لا أصل له. قال الحافظ أبو عبدالله بن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في «الإمامة» عنه: ذكر بعضهم هذا الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه. قال البيهقي في «المعرفة»: هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا، وقد طلبته كثيراً، فلم أجده في شيء من كتب الحديث ولم أجد له إسناداً، وقال ابن الجوزي في «التحقيق»: هذا لفظ يذكره أصحابنا ولا أعرفه، وقال الشيخ أبو إسحاق في «المهذب»: لم أجده بهذا اللفظ إلا في كتب الفقهاء. وقال النووي في «شرحه»: باطل لا يعرف، وقال في «الخلاصة»: باطل لا أصل له، وقال المنذري: لم يوجد له إسناد بحال. انتهى. وإن كنت ذا نظر موفق محقق لم تغتر بما يتواصى عليه الفرق، ويصير مسلماً بينهم، وكيف يحتج الفقهاء بهذا الحديث، ويبنون عليه هذه القنطرة الكبيرة وهم أكثر الناس معرفة للحديث، وضلوا على علمٍ؟ فكيف حال الفقيه الغافل عن الحديث ككثير من المصنفين، فالحق في المسألة أن العبرة بالصفة فقط، وليس لأقل الحيض، ولا لأكثره، ولا لأقل الطهر حدٌّ غيرها.

فإن قلت: فلو جاءها الحيض الموصوف في اليوم مرتين مع توسط القصة البيضاء المعلومة عند النساء أو أطبق عليها شهراً أو سنة أو عمرها؟.

قلت: جوابك في هذا جواب مَنْ سأل عن خرق العادات فيما أجرى الله به عادة، وبالالتزام فيما عدا ذلك اللازم.

فصل في وقت تعذره

جعلها المصنف أربع حالات:

الحالة الأولى: وقت الحمل، ولا شك أنها وقت تعذر، وإلا لما كان الحيض معرفاً لخلوِّ الرحم عن الحمل في الاستبراء، ولم يأت المخالف بشيء.

الحالة الثانية: ما بين أكثر الحيض وأقل الطهر، وقد سقطت عنا هذه بما ذكرنا في الفصل الأول.

الحالة الثالثة: حالة الصغر والمعْتَبر فيها عندنا ما ذكرنا في جواب السائل عن استمرار الحيض في الفصل الأول، وكذلك الشيخة.

الحالة الرابعة: الآيسة، وإليها يُساق الحديث، فإنهم أرادوا بها أخص من ظاهر الآية، فإن قوله تعالى: **﴿واللائي يَئِسْنَ مِنَ المَحيضِ﴾** [الطلاق: ٤] بلفظ الفعل صادق على كل من ظنت عدم الحيض، إما لأنه لم يأتها قط، وإما لأنه انقطع لعارض، وإما لأنه انقطع لأجل الكبر، فالتخصيص لبعض ما صدقت عليه الآية تحكم، ثم الآية واردة في سياق ذكر العدة، وقد قال في سورة البقرة في ذوات الحيض: **﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾** [البقرة: ٢٢٨]، وقال في سورة الطلاق: **﴿واللائي يئسن من المحيض﴾** فعلم أن المراد يأسهن في مدة عادة الحيض، ولذا عدل بما يكون فيه ثلاث حيض، وهو ثلاثة أشهر، فالضابط في الآيسة حصول اليأس لا غير، لكبر أو غيره. هذا كتاب الله وهذا المدلول اللغوي وقد اختبطوا فيمن انقطع حيضها لعارض، وكثرت الأقوال فيها، أبعدها من قال: تربّص إلى الكبر.

مثال: أُختان حاضت إحداهما مرة فقط، ولم تحضِ الأخرى قطُّ، ثم طلقهما زوجاهما، فالتي لم تحض تعتد بثلاثة أشهر، والتي حاضت مرة تربص إلى الكبر، ثم تعتد بثلاثة أشهر، والوجه عندهم أنهم سموا من وقع لها حيضة ذاتَ حيض، وسموا الأخرى آيسة، فنقول لهم: لم سميتموها ذات حيض لاتصافها به مرة ثلاثة أيام أو نحوها، ولم تسموها آيسة، وقد أيِست بعد ذلك

أربعين سنـة، والله سبحانه قال في الآيسة: (يَئِسْنَ)، ولم يقل في الحيَّض: حضن. إن كنتم أخذتم الاسم من وُقوع الوصف، وإن أردتم شأنها أن تحيض، والآيسة شأنها اليأس، فشأن كل منهما ما يظن وقوعه منه في مدة الحاجة، وهو العدة.

فصل في أحكام الحيض

(٢/ ١٣٦ س٢) قوله: كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة.

تعني عائشة أنهن قررن غلى ترك الصلاة، والتقرير تشريع لبعد غفلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

واعلم أنه قد يمكن الاستدلال من قاعدتين:

القاعدة الأولى: ما زعمه كثيرون في قوله تعالى في الصوم: ﴿**فَعِدَّة مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ [البقرة: ١٨٤] إن تلك الأيام واجب مستقل مخير مع الإمكان كالمسافر أو متعين مع عدمه كالحيض، بل زعم قوم التعيين، وعدم إجزاء رمضان للمعذور بسفر أو مرض، كما سيأتي.

القاعدة الثانية: قولنا لا يجب قضاء الصلاة التي تترك عمداً، وقد تركت الحائض عمداً، بل ملجأة لا ساهية ولا نائمة، فلو لم يرد من جهة السنة شيء، أمكن الفرق بين الصلاة والصيام بما ذكر. ويحتمل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قررهن لذلك لما ذكرناه في الأصول من جواز أخذه عن الأدلة كأخذه عن الإيحاء المحض.

فإن قلت: لِمَ لَمْ يعتـد بخـلاف الخوارج مع أنهم من الأمة بالإجماع، وخلافهم قديم لا يُعلم استقرار الإجماع قبلهم، وظن الإجماع هناك لا يقطع الخلاف؟.

قلت: عدم الاعتداد بهم هنا وفي كل موضع، ولذا لم تر العلماء يذكرون خلافهم كغيرهم إلا في نوادر انفردوا بها، ووجه ذلك أن القوم ليسوا بأهل معرفة للكتـاب والسنة، بل هم من جنس العامة الطَّغَام. وذلك ظاهر على أقوالهم

المحكية، وهو الذي بلغنا عن أهل عمان اليوم، لأن لهم دولة هناك، فحقق لي بعض علماء الشافعية أنهم كسائر القبائل ليس لهم علم، وإنما هم كهذه العوام الذين لهم أمور يتوارثونها من قسم الأحكام الطاغوتية.

نعم، قد كان في الأوائل مثل عمران بن حَطان له فصاحة وعربية، وليس له التفات إلى استنباط الأحكام، ولا تحرير للأدلة، ولا تقرير لفقه يورث عنه، فهذا وجه عدم الاعتداد بخلافهم، ومن طالع سيرهم علم ما ذكرنا، وذكرهم مفـرقٌ في التـاريخ، وفي «كـامل المبرد» شطر صالح منه، غاية الأمر أن تبع الدولتين الأموية والعباسية قد يخلطون فيهم من ليس منهم كسليمان بن صرد وأصحابه، لأنهم خرجوا عليهم، فسمُّوْا كل من خرج عليهم خارجيّاً، وتبعهم من نشأ فيهم من القائلين بوجوب اتباع الظلمة، فأفرق بين الخارجي الموصوفِ في الأحاديث، وبين من ألحقوه به لئلا تغلط إن كنت تفرق بين الليل والنهار.

(٢/ ١٣٦ س٥) قوله: ولا تطوف إجماعاً. . الخ.

يحتمل أن منعها عن الطواف لنفس الطواف، ويحتمل أنه لأجل المسجد، وهذا سبب متيقن، والأول محتمل، ويجتمعان.

(٢/ ١٣٧ س١) قوله: ناولته عائشة الخمرة.

يحتمل أنَّ عائشة في البيت، وهو صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد، وعلى هذا الاحتمـال لا حجة للشافعي ومن وافقه في الحديث، ويقوي هذا الاحتمال قوله «لَيْسَتْ حيضَتُك في يَدِكِ».

قال عزالـدين: ما فهمت مُذْ سمعتُ الحـديث غير هذا. ثم حكـاه عن القاضي عياض، وإذا لم يبين الخصم صراحة احتمال آخر يستلزم ما ادَّعاه، كان أقل حال هذا الاحتمال منع الاحتجاج بخلافه.

(٢/ ١٣٧ س٣) قوله: ولا كفارة.

الحق في هذه شرعية الكفـارة دينـار في أول الحيض ونصف دينار في آخره، فإن مدلول الأحاديث قدر معمول به في ذلك، لحديث ابن عباس عند

أحمد، وأهل السنن الأربعة، والحاكم، والبيهقي، وله شواهد، ولا معارض لذلك أصلاً، وهل يجب أم لا، ظاهر الأمر الوجوب، وقد استدل بعضهم بأن في بعض الروايات بدينار أو بنصف دينار، ولا يخير بين زائد وناقص، وهذا لا دليل فيه، إذ لا مانع من التخيير المذكور، ويكون الأكثر أفضل كالتخيير بين جنسين، أحدهما أفضل من الآخر، كخصال الكفارة، ثم إنه جاء بيان جل الروايات أن الدينار في أول الحيض، والنصف في آخره، فتحمل تلك الرواية عليها، وتحتاج إلى إظهار قرينة أخرى تصرف الأمر عن ظاهره.

(٢/ ١٣٧ س٧) قوله: وله الاستمتاع .

حديث: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ ،إلاَّ النِّكاحَ، وإلاَّ الجِماعَ» يحلل ما عداه، والترك أنزه، ويختلف بحال الرجل، وبالقرب من محل الجماع، فتخف الكراهة، وتضمحل مع البعد ووثوق المرء بنفسه، وتشتد مع القرب، وضعف الوثوق. واختلاف الروايات يفهم منها هذا التفصيل.

(٢/ ١٣٨ س٩): قوله: ﴿حتى يطهرن﴾.

مع قراءة التثقيل لا شك في تحريم الوطء قبل التطهر، وقراءة التخفيف لا تأبى ذلك، فتحمل عليها، لأن ما بين الطهارة والتطهر في قراءة التخفيف مسكوت عنه عند من لا يأخذ بالمفهوم كالحنفية، ومن أخذ بالمفهوم إنما يأخذ به مع عدم معارضة المنطوق له، وقد دلَّت قراءة التطهير على حرمة الوطء قبله، فينبغي أن يحرم اتفاقاً بين الفريقين، فكلام الحنفية هُنا خلاف أصلهم، وجمعهم بين القراءتين بالنظر إلى حالين تأويل متعسف.

(٢/ ١٣٩ س٨) قوله: النقاء المتوسط.. الخ .

قوله تعالى: **﴿حتى يطهرن﴾** [البقرة: ٢٢٢] ليس المراد منه مطلق النظافة ولو بين دفعتين من دفعات الحيض في ساعتين، ولا مخصص بعد ذلك لقدرٍ دون قدر غير عادة المرأة في نفسها، أو عادة النساء، فإن صح أن القصة البيضاء لازمة، انتظرت، وإلا فظاهر الآية الاكتفاء بالانقطاع بعد العادة. وظاهر حديث عائشة لزوم القصة البيضاء، وظاهر من سألنا من النِّساء أنه أمر لازم، فيحقَّق.

(٢/ ١٤٠ س١٢) قوله: والمتحيِّرة.

قد علمت أنه تقدم لنا ما يُريحنا من هذه الُّلجَلْجَةَ التي لا مخرج منها، فلا تتعرَّض لها.

(٢/ ١٤٣ س٦): قوله: قالوا: قال به علي عليه السلام، وابن الزبير قلت: اجتهاد فليس بحجة.

كلام صحيح، لكن فيه التصريح بما لا يزال المصنف يخالفه، فاحفظه.

(٢/ ١٤٣ س٧) قوله: وتوضأ لوقت كل صلاة.

أخذوا ذلك من الحديث المذكور: «تَوَضَّئِي لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ». أقول: ليس معنى «لوقت كل صلاة» إلا معنى: لكل صلاة. والأمر بأن تؤخر الأولى إلى آخر وقتها، وتعجل الأخرى في أول وقتها مفهوم من عدة روايات، وهو نقض عليهم في عين ما ادَّعَوْه.

(٢/ ١٤٤ س ١٢) قوله: ثم تحتشي.

هو كلام صحيح يؤخذ من الأحاديث، ومن وجوب التحرز، فاتقوا الله ما استطعتم.

(٢/ ١٤٥ س٢) قوله: والنفاس في الشرع.. الخ.

النفاس حسبما في كتب اللغة: نفس الولادة، وليس للشرع عرفٌ غير ما في اللغة، فما أدري ما هذه الدعوى التي ذكرها المصنف، وهم كثيراً ما يفعلون ذلك، يصير للفقهاء عرف، فيدعون أنه شرعي، أي: عرف الشارع، وكأنه من مفاسد الاشتراك التبس عرف الشارع بعرف المتشرعة، وستأتي أمثلة من ذلك ننبهك عليها إن شاء الله تعالى.

إذا تقرر ما ذكر، فالمرأة بعد النفاس لها حكم النفساء رأت الدم أم لا، إلى أن تطهر بأن ينقطع عنها مع مجاوزة العادة، أو ترى الطهارة، أي: القصة البيضاء، وما زاد على الأربعين لا يكون نفاساً للتحديد بها، فالتي لم تر الدم رأساً يحكم بطهارتها تمام الأربعين حيث لم تَرَ القصة قبلها.

(٢/ ١٤٥ س٩) قوله: ولا علقة أو[1] مضغة لشبههما بلحمة خرجت.

وقـال في العدة: لجواز أنه دم منعقد، وحُكِيَ عن (ش) أنه يعمل بقول القوابل في أنه مبدأ حمل أم لا، وقوله تعالى: ﴿أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] يشهد للشافعي في باب العدة، ويلزم منه بقياس الدلالة ثبوت أحكام النفاس.

وأمَّا تجويزه دماً متعقداً فخلاف الفرض، وقياسه على لحمة خرجت ليست مبدأ إنسان قياس بلا جامع، أو نقول: مع الفارق.

---

(١) الأصل: «أي» والمثبت من «البحر» و«ب».

كتاب الصلاة

(٢/ ١٤٧ س ١٣) قوله: هي في اللغة: الدعاء.

هذا هو الشائع، والذي في «الكشاف»، والقول ما قالت حذامِ، ولفظه: وحقيقة «صلّى» حرك الصَّلوين، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، ونظيره كفَّر اليهودي، إذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه، لأنه ينثني على الكاذتين، وهما الكافرتان، وقيل للدّاعي: مصلٍّ تشبيهاً له في تخشعه بالراكع والساجد. انتهى. والمصلي: وهو التالي من خيل الحلبة، لأنه يجعل رأسه عند صلوي الأول، وهو المجلي والسابق.

(٢/ ١٤٧ س ١٨) قوله: يكفر منكره.

قالوا: وجهه أنه كأنه رد على الشارع قوله، ومن كذب الشارع، كفر، إذ كفرُ الذين عاصروه كان بذلك قطعاً.

أقول: هذا وإن كان أوضح من الشمس لكنه بعد تكفير بالإلزام، وهم هُنا متفقون، وفي التكفير بالإلزام مختلفون، فإنه هنا لا يرد الضروري إلا وقد ادعى عذراً ساقطاً كما قال من شَربَ الخَمر في وقت عمر رضي الله عنه: لي عذرٌ في كتاب الله، وتَلاَ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فيما طَعِمُوا. .﴾ الآية [المائدة: ٩٣]. وقال آخر: إنما قال الله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، فقلنا: لا، وبنحو ذلك اعتذر مانعوا الزكاة، فإن كان ظهور سقوط العذر لا يجدي نفعاً، فمن قال مثلاً: الله خالق كل قبيح وفاعله، وبالضرورة أن اسم الفاعل مشتق من الفعل، ولو أطلق اسم الفاعل من تلك القبائح الظلم ونحوه، لكفر المطلق لذلك على الله اتفاقاً، فالاعتذار بنفي التحسين والتقبيح وما ينشأ عن نفيهما من الأعذار أسقَطُ وأسقَطُ، وغير المكفّر في ذلك ربما يكون مثل المكَفِّر أو أكثر، فإن كان لمعلومية الملزوم، فالجبر

معلوم البطلان لوضوح براهينه، وكيف لا، وهو ينفي الشرع ويُسَفِّهُ العقل؟ كما قد حققناه في عدة مواضع، وإن كان لوضوح الملازمة، فوضوح الملازمة بين اسم الفاعل والفعل شمس الضحى[1]، وإن كان لعدم التزام اللازم، وإطلاق اسم الفاعل مثلاً، فمنكر الضروري كذلك لا يلتزم اللازم، ولا يتكلم بالتكذيب.

فإن قلتَ: العلوم تتفق في أن حقيقتها إدراك الحقائق على ما هي عليه، لكنها تختلف في الجلاء والخفاء.

قلت: هذا مسلم، لكن التكفير إنما هو بالسمع لا بالعقل، فأين الدليل الذي قال: للازم حكم الملزوم مع الجلاء دون الخفاء، فإنما جاء الشرع بالأحكام تابعةً للمعلوميَّة في محل العلم، وفيما اكتفي بالظن تابعةً له، ولم يجيء فرق بين الجلي والإجلاء، أو الجلي والخفي، وليس للعقل تصرف في هذا.

واعلم أن المراد بالكفر ذنبٌ له أحكام مخصوصة دنياوية، أي: محلها الدُّنيا كاستحلال دمه وماله وغير ذلك، وأخروية كالخلود في النار، وهذا المعنى صار عرفاً للمتشرعة، وهو الظاهر من كلام الشارع، لكنه كثيراً ما أطلقه على ذنوب منع مانع من إجراء أحكام الكفر بالمعنى الأول من إجماع أو غيره، فيتأولون ذلك.

وأقول: لا مانع من أن يكون إطلاق الشارع هذا اللفظ على تلك الذنوب على حقيقته، وتخصيص بعضها بأحكام دون بعض، ولم يجيء لنا دليل سمعي على أنه إذا أطلق هذا اللفظ، لزم المعنى الخاص، ويكون كلفظ الفاسق قد أطلق على أهل الدرك الأسفل من النار: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧]، وكذلك أطلق على غيرهم من كافر، كما في عدة مواضع في القرآن، ومن ظاهره الإسلام كالوليد بن عقبة، فمِنْ هنا تهون عليك تلك المسألة، وقد خبطت الناس، ومن أعظم مواضعها ما جاء في تكفير تارك الصلاة، وهي المسألة الآتية عقيب هذه.

---

(١) كتب فوقها: أي عدم التَّكفير.

فنقول: أينما وجدنا هذا اللفظ في كلام الشارع. قلنا: ننظر في أحكام من أطلق عليه، ونأخذها من سائر الأدلة والقرائن المفيدة للمقصود علماً أو ظناً بحسب ذلك الحكم. وأما اللفظ فنطلقه حكاية فقط أو مع قرينة كما قال بعض السلف وقد سئل عن إتيان المرأة في الدبر: تسألني عن الكفر، يعني لأنه أطلق ذلك في السنة.

فإن قلت: فما رأيك في التكفير بالإلزام مطلقاً مع العلم باللزوم من جلي أو أجلى، كمن وصف الله بخلق القبائح، فإنه بالضرورة لا فرق بين من قال: زيد ظالم، أو قال: يفعل الظلم، وكذلك سائر شعب تلك الشجرة الخبيثة.

قلت: أما الذنب وفظاعته في الجملة وكونه في مرأى العقل مما تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدّاً، فلا ينكره إلا مكابر، أو من قُلب قلبه. وأما إطلاق لفظ الكفر أو الحكم عليه بحكمه الدنياوي أو الأخروي، فلم يجئنا الشرع بذلك، وليس من متصرفات العقل فنقف حيث وقفنا، والله العاصم.

(٢/ ١٤٩ س٢) قوله: والكفار مخاطبون[1].

هذه المسألة شهيرة، ولا حاصل لها، وقد قال ابن تاج الشريعة في «التنقيح وشرحه»: لا خلاف في أنهم مخاطبون بالتروك، والمعاملات، وبالعبادات في الآخرة يعني عقوبتها، إنما الخلاف في الأداء، وقال: إن المخالف بعضهم، وإن أوائلهم لم يذكروها، وإنما خرجوها، وذكر تخريجات واهية، إذا حققت هذا، فلا يتمحض للمسألة معنى.

(٢/ ١٤٩ س٦) قوله: أحمد و (عش) أمر بها.

يعني الصبي. قال عز الدين: أنكر هذه الرواية أكثر أصحاب (ش). أقول: وكذلك فروع الحنابلة صرحوا بعدم وجوبها على الصبي، وأظن أن هذا من مفاسد الاشتراك، لأنهم مختلفون هل يسمى المندوب تكليفاً أم لا، فمن

---

(١) في «البحر»: مكلفون.

قال يسمي ـ وهو الراجح ـ يقول: إن الصبي مكلف، أي: مأمور أمرَ ندب، وذلك أن المراد بالصبي ما يقابل المكلف مطلقاً، فكأنا قلنا: من ليس بمكلف مكلف، ولا يقوله عاقل.

(٢/ ١٤٩ س٨) قوله: ولا يصح إسلامه.

مضى نظيره من قولهم، وهو أن توجيه العبادة يقتضي سابقة المعرفة، ولا معرفة للصبي، وهو غير مسلم، للأدلة على صحة حجه وصلاته، وعنده من التمييز ما يصح معه التوجيه، إذ لا نريد غير المميز، وليت شعري ما يقولون في إسلام سابق المسلمين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فإنه كان عمره ما بين اثنتي[1] عشرة سنة إلى ثمان، على اختلاف الروايات، وعلى ذهني لبعضهم أنه قال: حكم بإسلامه، فيجعل خاصة له، وهذه دعوى يلوذون بها كثيراً في المضايق، ولا يؤبه لها، إذ الخصوصية لا تثبت بغير دليل. وأما احتجاجهم برفع القلم فإنما رفع عنه، فنحن نقول بالموجب، ولا يلزم لا أن يكتب له، والحكمة أوسع من عقولهم.

فصل
وشرط وجوبها.

(٢/ ١٤٩ س١٧) قوله: واحتلام الذكر. . الخ .

الاحتلام كما ذكره المصنف يعم الذكر والأنثى، وأيضاً رتب على احتلام المرأة حكم شرعي، هو الغسل، وقال صلى الله عليه وآله وسلم بعقب الفتوى للسائل: «إنما النساء شقائق الرجال»، وبهذا يكون إنباتها بلوغاً، إذ لا فارق، والحبل كذلك، لأن الولد يخرج من بين الصلب والترائب، فهو مساوٍ للاحتلام.

والحيض لمثل «لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار»، وحديث: «إذا بلغت المرأة المحيض، لم يحل، أو يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا». قاله لأسْمَاء بنت أبي بكر.

---

(١) في الأصل: اثني عشر.

وأما السنون فلا دليل على البلوغ بها، وحديث ابن عمر لا دلالة فيه، إذ لم يتعرض صلى الله عليه وآله وسلم لسنة، وإنْ فرض خطور ذلك ببال ابن عمر، فليس بحجة، وإنما القتال على القوة والجلادة، وقابليّة المقام، وقد هَمَّ صلى الله عليه وآله وسلم بردّ رافع بن خَدِيج، وقال: «هذا غلام صغير»، فقال عمه: إن ابن أخي رجل رامٍ، فأجازه. ذكره في «أسد الغابة» في ترجمة أنس بن ظهير، قال: رواه إبراهيم الحزامي، وذكر سنده، فدلَّ على ما ذكرنا.

(٢/ ١٥٠ س ١٣) فصل ولا يكفر تاركها .

مرَّ لنا قريباً في هذا ما فيه كفاية.

(٢/ ١٥١ س٢) قوله: لقوله تعالى: ﴿فإنْ تَابُوا﴾ [التوبة: ٥]، وكترك الشهادتين.

مقتضى هذا الاحتجاج أن يلزمه سائر أحكام الكفر، وهو خلاف الفرض، فلا فارق بين القتل وغيره، ولم يذكروا دليلاً يُعتمد. وقد قال الجويني في «البرهان»: ليس في مذهب الشافعي أضيق من هذه المسألة، وذكر في «الغيث» عن «الكافي» روايته عن الناصر، وعن الهادي أنه لا يقتل.

واعلم أنه ينبغي أن تعد كلية في الأمر بالمعروف إذا لم يأتمر المأمور بخلاف النهي عن المنكر، فإنه منع يمكن التوصل إليه لعدم وقوفه على اختيار المأمور، ولذا لو كان يمكن ذلك في المأمور كإخراجه من الدار كان يحمل فعل ذلك، ولو ضرَّه حيث تعيّن الضرر، ولم يمكن بدونه.

باب الأوقات.

(٢/ ١٥٢ س٧) قوله: الوجوب متعلق بكل الوقت.

لا يشك مميز في ظهور كون الوقت الموسع صالحاً للصَّلاة، إن شاء طولها حتى يستغرقه بها أو قصرها وأوقعها في أي وقت منه، ولا موجب للعدول عن هذا الظاهر، ولا أسمج مما خالفه من هذه المذاهب، وليتهم لم يمزجوا علمنا هذا بمثل ذلك، ولقد صنف الذهبي أوراقاً من عدة فنون سماها «زغل العلم» ينبغي أن يلحق به هذه المسألة، لقد نفرت عنها منذ سمعتها في ابتداء طلبي وصغر سني وجهلي، وقلت: ما ينبغي أن يكون هذا من العلم المحمود ولا ما يَعْني المشغول بما يهمه.

(٢/ ١٥٣ س٩) قوله: الدُّلوك: الزُّوال... إلى آخره.

في أحد القولين علي وابن مسعود، وفي الآخر ابن عباس، وابن عمر، وعائشة، وهم سادة العرب وسِطَةُ لسانها قريش، فدلَّ أن الحالين للشمس يُسميان بالدلوك، ليس لأحدهم أن يخطىء الآخر في اللغة، فيعود اختلافهم إلى ما المراد بالآية، فنصير إلى أنَّ الإطلاق بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، والظاهر أن اللام في الصلاة أنها المعهودة، أعني للخمس، ولا مخصص، وبدليل ذكر الفجر لانفرادها، فيكون الظاهر أن المراد بالدلوك الزوال، وليس للمسألة كثير حاصل غير معرفة المراد، ويبعد إرادة التأكيد، إذ جاء في العصر ما لم يأت في غيرها، ولذا كانت الوسطى كما يأتي.

(٢/ ١٥٤ س٤) قوله: يخرج وقتُها المحض بالمثل... الخ.

الظاهر أن المثل ليس وقتاً مستطيلاً له أول وآخر، لأن سير الشمس متدارك ليس لها استقرار، وأنها ترتقي من أول مشرقها إلى أعلى مجراها، ثم تنحدر إلى

دائرة المغرب، فيكون أول الانحدار هو أول الظهر، وقد كان قبل ذلك يظهر لكل قائم ظل في جهة المغرب، إذ الظل ظلمة القائم حين منع نفوذ النور، وكلما ارتفعت الشمس، ظهرت على ما وراء القائم حتى تنتهي في أيام الصيف في مثل مكة وصنعاء إلى كبد السماء، فلا يبقى من الظل شيء، وفي أيام الشتاء تَعْبُر الشمس في الجانب الجنوبي من السماء، فيبقى لكل شاخص حيلولة بين الشمس وبين شمالي ذلك الشاخص في وقت توسُط الشمس، لانحطاط الشمس في الجانب الجنوبي عن غاية الارتفاع، وهو المسمى في كتب الفقهاء بفيء الزوال. وحين تنحدر عن غاية مرتقاها مغربةً يزداد الظل الذي كان وقت توسطها، ويميل إلى سمت المشرق بحسب ميلها إلى جهة المغرب، وحين تصير هذه الزيادة مثل طول ذلك القائم، فهو آخر الظهر، ويتصل به العصر، فيكون أول جزء من الزيادة، كما أن آخر الظهر آخر جزء من المثل، وليس لنا مثلٌ له أول وآخر حتى تتنازعه الصلاتان، أو يشتركان فيه، وذلك يظهر لمرتقب الظل، فإنه لا يجده ساكناً قط، بل مستمر المرور بنوع اضطراب بحسب هيئة مرور الشمس.

فإن قلت: ومن أين يؤخذ أن الظل الحادث بعد انحدار الشمس هو المراد بقوله: والعصر إذا صار ظل كل قائم مثله ونحو ذلك بحسب الروايات دون أن يدخل فيه ما كان حاصلاً عند الزوال بحيث لا ينظر إلا إلى الظل الحاصل في وقت المماثلة، والأحاديث مطلقة.

قلت: هو كما تقول، غير أن إطلاقها وعدم التعرض في الألفاظ النبوية للصيف والشتاء يدل على استواء وقت الصيف ووقت الشتاء، وإنما يكون ذلك بما ذكرنا، ألا ترى أنه لولا ذلك للزم اضمحلال وقت الظهر أو ضيقه، بحيث لا يكاد يتسع للصلاة في الشتاء في انتهاء الشمس في الجنوب. وقد علم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن مواصلاً بين الصلاتين في صيف ولا شتاء، بل يفرق بينهما بوقت ظاهر يتفرقون فيه ثم يجتمعون لها بأذانٍ آخر. أخرج أبو داود والنسائي من حديث أبي موسى: كان قدر صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام، وفي الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام. وفي «الموطأ» موقوفاً على أبي هريرة: صَلِّ الظهر إذا كان

ظلك مثلك. وأخرج مسلم ـ واللفظ له ـ وأبو داود، والنسائي عن ابن عمرو بن العاص رفعه: «وقت الظهر إذا زالت الشمس، وكان ظل الرجل كطوله ما لم تحضر العصر»، وكل ذلك إنما يتهيَّأ مع عدم الاعتداد والاحتساب بالفيء الحاصل عند الزوال، وإدخاله في المثل، ولذا أطبق الناس عليه، والله أعلم.

وأخرج ابن أبي شيبة من حديث جابر: صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر حين كان الظل مثل الشراك، ثم صلى بنا العصر حين كان الظلُّ مثله، ومثل الشِّراك ـ الحديث، وهو نصٌّ في المقصود، والحمد لله.

(٢/ ١٥٤ س٩) قوله: صرح بها جبريل.

الروايات مختلفة فيه، وفي حديث تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم حين سُئل عن الأوقات في حديث أبي موسى عند أحمد، ومسلم، والنسائي: وأخَّر الظهر حتى كان قريباً من وقت العصر. وسائر الأحاديث توافق هذه الرواية، وبعضها لا يمكن تأويله، فيحمل على أن المراد أن الظهر في آخر وقتها، والعصر في أول وقتها. وتعبير الراوي عن تقارب الشيء به أو نحو ذلك ممكن على حذف مضاف في قوله في وقت العصر، وفي قوله: الوقت العصر كذلك، أي: مستقبلاً ونحو ذلك. وهذا أمر متعين، ولذا عيَّنه صلى الله عليه وآله وسلم للمستحاضة، فقال: «في آخر وقت الأولى، وأول وقت الأخرى»، معنى الحديث لا لفظه، وعلى الجملة فأحاديث عدم الاشتراك أكثر، وأقوى، وأصرح، وحديث التعليم في روايتهما ما هو صريح بما ينافي الاشتراك، كما قدمنا من حديث أبي موسى، وفيها ما هو محتمل لا يثبت به حكم ابتدائي، أعني وقتاً ثالثاً. والأوقات الخمسة للصلوات مستقرة، وإثبات غيرها دعوى تحتاج إلى برهان غير مدخول.

(٢/ ١٥٤ س ١٠) قوله: (ح) المثلان.

لم يذكر له دليلاً، وكنت أستبعد أن يوجد له دليل متماسك، فَبَحَثْتُ حتى عثرتُ على رسالة لابن نجيم في ذلك لا يزيدُ الناظر فيها على التعجب.

(٢/ ١٥٤ س ١٤) قوله: قلنا: أراد التأخير إلى الاضطرار لغير عذر.

حاصله أنهما يصحان في ذلك لغير عذر، ويأثم، أما الاستدلال بالآية فاستدلال بالمجمل على مفصل، فلا يقبل، وأما بالحديث، فهو إبطال للمشترك الذي زعمه، وعودٌ إلى أحد أقوال مالك في امتداد الاشتراك إلى الآخر، وتحكم في جعل مقدار أربع ركعات لا إثم فيه، ويأثم فيما عداه مع اتحاد الدليل بزعمه.

(٢/ ١٥٥ س١) قوله: ويعرف بالكوكب، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يطلع الشاهد[١].

غاية هذا الحديث ـ وإن خرجه مسلم ـ إن سلم عن علة، فما كل مسلم سالم أن يكون أحد أمارات غروب الشمس، فتجتمع الأحاديث على أن كُلًّا منها بَيِّنَ الأمارات بلا حصر. وحديث السائب بن يزيد عند أحمد والطبراني قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تزال أمتي على الفطرة ما صلوا المغرب قبل طلوع النجم» يعارض حديث الشاهد.

وأخرج ابن أبي شيبة، والطبراني من حديث أبي أيوب مرفوعاً: «صلوا صلاة المغرب مع سقوط الشمس، بادروا بها طلوعَ النجم»، ولفظ ابن أبي شيبة حين أفطر الصائم مبادرة طلوع النجم.

وأخرج ابن حبان، والدارقطني عن أبي أيوب مرفوعاً: «بادروا بصلاة المغرب قبل طلوع النجم.

(٢/ ١٥٥ س٤) قوله: (ش) ما زاد على وقت التطهر.

هذا الجديد من قولي الشافعي، والقديم خير منه، لمثل ما ذكرنا من احتمال بعض روايات حديثي التعليم والتصريح، باختلاف الصلاتين في اليومين في وقت المغرب، وسائر الأحاديث الصريحة تدلُّ للقديم سيما الرواية التي قدمنا، وهي في تعليم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو في المدينة، وحديث جبريل بمكة، فيكون الآخر زيادة في الوقت لو صح له الاستدلال بحديث جبريل، ولذا قدمه أصحاب (ش) على الجديد، وههنا نكتة، وهي

---

(١) في «البحر»: الشهاب.

أنهم يختارون القديم في مواضع، قيل: سبعة عشر، هذا أحدها، ثم يُصرُّون أنه مذهب (ش)، وقد رجع عنه مع أنهم قد نصروه بالأدلة، ولم يكتفوا بذلك، كأنه لصحة النسبة إلى الشافعي بأدنى ملابسة، وإن لم يكونوا شافعية في التحقيق، ولسائر المذاهب نحو ذلك:

لا تدعُني إلا بـ«يا عبدَها» فإنَّه أشرفُ أسمائي

(٢/ ١٥٧ س١) قوله: مد الأحمر في الصَّحَارى، والأبيض في البنيان.

الذي في كتب الحنابلة الاقتصار على الأحمر، ذكره ابن هبيرة في كتابه «الخلاف بين الأربعة» واقتصر على أبي حنيفة في اعتبار الأبيض، وكذلك في «منتهى الإرادات»، و «دليل الطالب» من فروع الحنابلة، وكذلك السكاكي الحنفي في «عيون المذاهب»، وهو للأربعة المذاهب، ذكر أن الشفق الأبيض في رواية عن أبي حنيفة، ورواية مع الجماعة، واتفق الثلاثة وأبو يوسف، ومحمد أنه الحمرة، وفي «الكشاف»: الشفق للحمرة التي ترى في المغرب عند سقوط الشمس وسقوطه يخرج وقت المغرب، ويدخل وقت العتمة إلا ما يروى عن أبي حنيفة في إحدى الروايتين أنه البياض. وروى أسد بن عمرو أنه رجع عنه. انتهى. وفي الدارقطني عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الشفق للحمرة» وقال في «الغرائب»: غريب، وكل رواته ثقات. ورواه سمويه، وابن مردويه عن عمر موقوفاً.

(٢/ ١٥٧ س٢) قوله: (قش) بل النصف.

لا شك أن أكثر الأحاديث أن العشاء إلى ثلث الليل، وأقلها إلى نصف الليل، وكل ثابت، فدلَّ أن الثلث فضيلة، وإلى النصف دون ذلك، وليس كبعد اصفرار الشمس في العصر، يأثم المؤخِّر إليه كما يأتي، لأن تلك الأدلة لا تَشمل هذا إذ لم يؤخر حتى يدخل وقت أُخرى، ولا هو من الأوقات الثلاثة المنهية، ولا قيل فيه: صلاة المنافق، وكيف وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتُهم بالسواك عند كل صلاة، ولأخَّرْت العشاء إلى نصف الليل». رواه الحاكم، والبيهقي، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان وغير ذلك، وأما امتداد العشاء إلى الفجر ـ وإن طبق عليه الأكثر ـ فلا دليل عليه.

(٢/ ١٥٧ س٤) قوله: إذا أعتم[1] صلى الله عليه وآله وسلم حتى ابهار الليل، وانتظر حتى خشي فوت الفلاح[2].

أما الحديث الأول فلا دلالة على تأخره إلى نصف الليل أو ثلثه فضلاً عن آخره. وأما الثاني فوهم لا يليق بمقام الإمام، إذ الحديث في قيام الليل، لا في العشاء، وأمره مكشوف لا يحتاج إلى بيان، لكن إهماله لعلم الرواية أوقعه في مثل هذا، وما كان خليقاً بذلك من أكرمه الله، وآثره بالتوفيق لمثل هذا الكتاب الجليل، والمقصد الصالح مع تبحره في العربية، والمعقول، والفقه، والخلاف، ولقد ساءنا هذا منه، إذ يجب صيانة مقام مثله لولا أن الدين النصيحة، وفي الكتاب أحاديث تدل على عدم فرقه بين الغثّ والسمين وعدم التفاته إلى النظر في الرواية، بل اعتماده على ما سيُّره في كتابه من قوله: العهدة على صاحب الكتاب، وقد مضت الإشارة إلى ذلك.

نعم احتج غيره بفتيا بعض الصحابة إذا طهرت الحائض قبل الفجر أن تصلي المغرب والعشاء، ولا حجة في ذلك، إذ المسألة اجتهاديَّة كما ترى من كثرة الخبط فيها، ولعمري إن إثبات الجمهور لما ذكرنا من أعجب العجاب، إذ لم يخونوا أمانتهم ويخبئوا أدلتهم، ولا يمكن ذلك، وهذه الأدلّة كما ترى، وقد بحثنا أشد البحث، وقد صنف بعض متأخري الشافعية كتاباً في جواز الجمع لكل عذر، وجَمَع فأوعى، وذكر منه جمع المغرب والعشاء إلى الصبح، ورددنا عليه ذلك بألفاظ يسيرة، ولم يقدر على تصحيح شيء مما ادَّعاه، مع أنه شديد البطش، عريض الدعوى، قوي النفس، لا يقدر أن يخالف إلا أن إدراكه حبسه عما يعود عليه بالدون.

(٢/ ١٥٨ س٢) قوله: (ك) اشتباك النجوم.

جعله في «الغيث» حد آخر الفجر عند مالك، وهو أقرب مع بعده، والذي في خليل وشرحه ما لفظه: والصبح من الفجر الصادق إلى الإسفار. ابن عرفة: في كون الإسفار ما إذا تمت الصلاة، بدا حاجب الشمس، أو بما تتبين به

---

(١) الأصل: عتم والمثبت من «البحر».

(٢) في «البحر»: السحور.

الأشياء تفسيران: الأول: لعبدالحق والرسالة، والتفسير الثاني لابن العربي وبعض المتأخرين.

(٢/ ١٥٩ س٨)قوله: الوسطى.

أدلة أنها العصر واضحة من السنة، والعبرة إنما هو ذلك، لا ما ذكروه من الاعتبارات مع أنها موجودة في العصر، إذا لم يرد في غيرها ما ورد فيها، مثل أنه يحبط عمل من تركها وغير ذلك.

(٢/ ١٦١ س١) قوله: صلى به جبريل حين أسفر.

إنما احتجت الحنفية بقوله: «أسفروا في الفجر، فإنه أعظم للأجر» رواه ابن حبان، وأصحاب السنن الأربعة وغيرهم، وليس فيه حجة، لأن المراد به قال العسقلاني: قال الشافعي، وأحمد، وإسحاق: معناه أن يضح الفجر، فلا يشك فيه. وضح الفجر يضح، إذا أضاء. انتهى.

وهو بلا شك كما قالوا، إذ لا يعدل صلى الله عليه وآله وسلم عمره كله عن الأفضل، وكل الروايات أن صلاته كانت بغلس، فاحتجاج المصنف للحنفية إنما هو مما قدمنا ذكره من أن تصرف كثير من المصنفين على انتخاب أدلة المذاهب المحكية على حسب آراء الحاكين، لا على ما وقع للمحكي عنهم فحسب، فاحفظ ما ذكرنا، ولا تستضعف مذهباً لضعف دليله المحكي حتى تبحث عنه.

(٢/ ١٦١ س٢) قوله: ولا ينتظر بالظهر. . . الخ.

لم يذكر إلا خلاف مالك، والأربعة المذاهب كلهم يقولون بالإبراد مع نوع خلاف في بعض الأحوال، والأحاديث طافحة بذلك من رواية نحو اثني عشر صحابياً وحديث: «لم يُشْكِنَا» لا ينافيها، لأن الإبراد لا يزيل كل ما يُشكى منه، مع أنها إذا تأمَّلتها قضية فِعْلٍ ليس فيها عموم، وأحاديث الإبراد عامّة، ولم أرَ مَنْ تنبه لهذه النكتة، أعني كونها قضية فعل، وغير بعيد تقدُّمها أيضاً، إذ لا يكاد يسوغ تأخُّرها بعد شرعية الإبراد، إذ لا موجب للشكاية بخلاف العكس،

ويناسب أن يكون من أسباب شرعية الإبراد، وقد ذكر غير ما ذكرنا، ولم نرتض ذكره.

(٢/ ١٦٢ س٤) قوله: ولا يؤخّر العشاء.

استقوى المصنف تأخيره، وهو الحق، وهل أوضح في ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل، أو نصفه» فتخص أحاديث فضيلة أول الوقت، عَلِمَ التاريخ أو جهل، لإشعار اللفظ بالخصوص في قوله: «ولأمرتهم أن يؤخروا العشاء»، ولقوله لهم حين أبطأ عليهم: «إنه لوقتها» ونحو ذلك، والحكم بالنسخ إنما يكون مع التعارض وعدم قرينة الخصوص.

(٢/ ١٦٢ س٦) قوله: من أدرك من الصلاة ركعة.

أصل هذا حديث أبي هريرة في البخاري ومسلم وغيرهما: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة»، وليس الأداء والقضاء من ألفاظ الشارع إنما هو من اصطلاحهم، فلا يكاد يظهر لهذا الخلاف أثر معنوي.

(٢/ ١٦٣ س٤) قوله: دُسُّوهما في الليل دسّاً.

كنت أسمع هذا في أفواه من لا نسبة له إلى علم الحديث، ثم لم يَمُرّ على سمعي قط مع كثرة مروري على المتون من صحيح وموضوع وما بينهما حتى قَلَّ أن يَمُرَّ في سمعي الآن غير ما مضى، والله أعلم.

(٢/ ١٦٣ س٨) قوله: (ش) لا يعيد.

الظاهر عدم صحة هذا النقل، ولعله انتقال ذهني من قولهم: من صلَّى الوتر أول الليل هل يعيده آخر الليل؟ وأما فعله قبل العشاء، فلا يصح عندهم.

فصل في وقت الكراهة

(٢/ ١٦٦ س١) قوله: قلت: إن علم تأخر فعله صلى الله عليه وآله وسلم فقوي، إذ يصلح مخصصاً.

أقول: وقع مخالطاً لأوقات الفعل غير متقدم ولا متأخر بزمان يحتمل النسخ، وذلك أن هذا الحديث أخرجه مسلم والنسائي، وأبو داود، والترمذي بروايات منها: «فما أيقظهم إلا حرُّ الشمس، فقاموا، فساروا هنيهة، ثم نزلوا فتوضؤوا، وأذَّن بلال، فصلَّوْا ركعتي الفجر، ثم صلاة الفجر، وركبوا، فقال بعضهم لبعض: قد فرطنا في صلاتنا، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إنه لا تفريط في النوم، إنما التفريط في اليقظة، فإذا سها أحدُكم عن صلاة، فليصلها حين يذكرها».

ومنها: «فصلى بهم الصبح، فلما قضى الصلاة، قال: من نسي الصلاة، فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تعالى قال: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]. وكان ابن شهاب يقرؤها: (للذكرى). قال معمر: قلت للزهري: أهكذا قرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: نعم.

ومنها: «فصلى بالناس، ثم انصرف، وقد رأى من فزعهم، فقال: يا أيها الناس، إن الله قبض أرواحنا، ولو شاء لردَّها إلينا في حينٍ غير هذا، فإذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها، ثم فزع إليها، فليصلها كما كان يصليها في وقتها».

فهذا القول كما ترى، فإن كان في بعض الروايات لم يذكر فيه هذه القضية، وليس مقتطعاً منها، كان حكمه حكمَ هذه الروايات، لوجوب توافق هذه الأقوال حكماً، كما توافقت معنى، فلا نسخ في شيء.

واعلم أنه يجب أن يتنبه لمثل هذه الصورة في عدة مواضع يتوهم فيها التعارض، وقد دل دليل على المراد، سواء كان في عمومين كما نحن فيه، إذ أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة تشمل المنسيَّة. وأحاديث: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَتِهِ. أو سَهَا عَنْهَا، فَوَقْتُها حينَ يَذْكُرُهَا» تعمُّ الأوقات، فتشمل

أوقات النهي، أو لم يكن كذلك مثلما قدمنا في فضيلة تأخير العشاء، ومثلما يأتي في تخصيص هاجرة الجمعة أنه لا كراهة فيها إن عمل بالحديث، وكذلك حديث: إلا بمكة، إن عمل به لعدم اختصاص تلك الخصوصيات بزمن دون آخر، ولو استبعاداً، فلا يقع تعارض، فلا نسخ. وسننبه على ذلك في مواضع، وحاصلة أنها تعود إلى التخصيص المتصل ونحوه، كالتخصيص بالفعل؟ فلا يضر جهل التاريخ لعدم الحاجة إليه.

فإن قلت: وما الفرق بين المنسية وغيرها؟ فإنه يصلي غير المنسية في وقت الكراهة.

قلت: أوضح فرق، وهو أن هذا معذور، فتأخر الوقت في حقه، ولو أياماً بخلاف الذاكر.

فإن قلت: فما حكم الممنوع الذاكر كالمكتوف، هل يلحق بالنّاسي؟

قلت: لا، لأن فرضه أن يصلي بالإيماء.

فإن قلت: فتأخير النبي صلى الله عليه وآله وسلم الصلوات يوم الخندق أو الصلاة؟

قلت: إن كان نسياناً، فواضح، وإن كان لعدم التمكن، فلأنه لم تُشرع حينئذٍ صلاة الخوف والمسايفة، فلذا نقول: لا يدل فعله ذلك على ثبوت القضاء مع عدم العذر.

(٢/ ١٦٨ س١) قوله: ولا كراهة بعد فعل الفجر والعصر.

واحتج بصلاة رجل نافلة الفجر، وسكت عنه صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يلزم مساواة غيرها لها، لأنها في وقت متبوعها. وأما صلاته صلى الله عليه وآلـه وسلم ركعتين بعد العصر، فخصوصية له لاستمرار نهيه، ولذا أجاب أم سلمة وقد سألته صلى الله عليه وآله وسلم: أنت تنهى عن الصلاة بعد العصر وصليت، فأجابها بأنهما الركعتان اللتان بعد الظهر، فإن صح أنه داوم عليهما، فلما قالت عائشة: إنه كان إذا فعل شيئاً، داوم عليه، على أنا لو سلمنا عدم

خصوصيته صلى الله عليه وآله وسلم، لم يلزم إلا المساواة، فيصلي الواحد منا ركعتي الظهر، إذا أخَّرها لعذر فقط، ولا يلزم الإطلاق ونفي الكراهة مع تصريح الأحاديث الصحيحة الصريحة في الصحيحين وغيرهما من حديث عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، وابن عَمْرو. وأمَّا ما اختاره الإمام، (ي)، (ش) من تخصيص ذات السبب، فلم يعتلوا إلا بما ذكر أولاً من ركعتي الفجر وركعتين بعد العصر، ولا يلزم عموم كل سبب، إذ الأولى ما قلنا في وقت متبوعها، فلا سبب ولا مسبب، والأخرى نافلة خاصة، بل وخاصة به صلى الله عليه وآله وسلم. وأما طواف الحسن والحسين ففعل صحابي، والطواف غير الصلاة، وقد منع عمر الأمرين، والطواف لا مانع منه، فتتأخر ركعتاه حتى يزول الوقت المكروه، وقد فعله عمر بنفسه حين طاف للوداع بعد الفجر، وصلى ركعتين بذي طوى، وإنما نهى عن الطواف لئلا يصلوا في الوقت المكروه.

نعم، لم يذكر المصنف قبل فعل الصلاتين بعد دخول وقتهما، فأما العصر، فلا نعلم خلافاً في عدم الكراهة، ولا ورد تصريح بذلك، وأما الفجر، ففيه خلاف. قال بالكراهة جماعة من السلف والحنفية والحنابلة، وقال الريمي: إنه الأظهر من مذهب الشافعية، ويدل له قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتي الفجر». أخرجه الطبراني، وأبو داود، والترمذي، والبيهقي من حديث ابن عمر. وأخرجه البيهقي أيضاً من حديث أبي هريرة، وابن عمر. وأخرجه أيضاً عن سعيد بن المسيب مرسلاً. وعلى هذا فروايات «بعد الفجر» تحمل على ظاهرها بلا حذف مضاف، فلا شك في رجحان الكراهة، والله أعلم.

(٢/ ١٦٨ س٥) فصل: وما بين الزوال والغروب.. الخ.

حاصل مذهب المصنف ومن معه الذي خالف فيه (قين) أنه يصح تأدية إحدى الصلاتين في اختياري الأخرى لغير عذر، وإن أثمه كما يأتي التصريح بالإثم، ويقول الفريقان: لا تصح مع الاختيار أصلاً، إنما تصح للعذر عند الشافعية.

(٢/ ١٦٩ س٣) قوله: ويحرم الجمع لغير عذر.

قد عرفت ما قدَّمناه أنه لا دليل على الجمع، فلا تصح هذه العبارة عندنا، لأن المحرم هو ترك الصلاة التي فعل صورتها في وقت الأخرى، وكذلك يكون معناه عند (قين) وغيرهم إلا من قال بما ذكره المصنف، وحكاه عن العترة، ومالك، وعطاء في المسألة الأولى. وقد حكى جماعة الإجماعَ على المنع، كما أشار إليه المصنف، ورده بخلاف من ذكر.

أقول: كثيراً ما يجري لهم نحو هذا، يعتدون بخلاف الحوادث بعد الصدر الأول، فإن كان لعدم تحقق الإجماع في الصدر الأول، فما إجماعاتهم إلا هكذا، بل هذه الصورة من أقربها، إذ يبعد أن لا يظهر مثل ذلك في الصلاة التي كلف بها الراغب والراهب متكررة في كل يوم وليلة خمس مرات، فلو كان لرخصة الجمع ذكرٌ، لشاعت، وسيأتي ذكر نظائرها، فاحفظها، وفي «حاشية الفصول» للسيد إبراهيم بن الوزير عن المؤيد بالله: لولا خلاف الإمامية، لفسقت من جمع لغير عذر، أو قال تقديماً، وإنما وجه ما ذكرنا.

(٢/ ١٦٩ س٦) قوله: ويجوز للسفر.

قال أبو داود: كل حديث في الجمع الصحيح منه غير صريح، والصريح غير صحيح. هو كما قال، فإن قول الصحابي جمع إنما يصدق على صلاته الأولى في آخر وقتها، والأخرى في أول وقتها، فيكون بينهما اتصال في الوقت، وهو معنى الجمع. وأمَّا أن يصلي ركعتين أو أربعاً في وقت الظهر ويسميها عصراً، فلا يصدُق أنه جمع بين الظهر والعصر، بل بين الظهر وبين أربع أو ركعتين سمَّاها بذلك، ولا تعتبر تسميته حتى يثبت ذلك شرعاً بدليل غير قوله: جمع، فكيف يستدل بلفظ الصحابي هذا على معنى لم يثبت قبله، فإن ذلك دَور محض ولم يثبت دليل آخر أيضاً.

(٢/ ١٧٠ س٤) قوله: وخبر ابن مسعود لا ينافي خبر ابن عباس.

الجواب القول بالموجب، لأن حديث ابن عباس كما ذكرنا إنما يصدق حيث يصلي الأولى في آخر وقتها، والأخرى في أول وقتها، وقد فسره بذلك

رواته. قال أبـو الشعثـاء حين قال له عمرو بن دينار: أظنه أخَّر الأولى، وقدم الأخرى. قال: وأنا أظنه كذلك وابن مسعود يصدق لفظه، لأنه صلى الصلاتين لوقتهما، والعجب من المصنف، فإنه لو حُمِلَ الحديثُ على ما زعم، لَزِمَ صحة قول الإماميَّة، وقد جزم بتحريم الجمع لغير عذر، وابن مسعود إنما قال ذلك في معرض الاحتجاج في أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يصل صلاة لغير وقتها، ألا تراه استثنى صلاة جمع المتفق عليها، وقد كان أشد الناس ملازمة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما قال بعض الصحابة: لبثنا برهة ما نظن إلا أن ابن مسعود وأمه من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وكيف لا يكون ذلك وقد خصَّه صلى الله عليه وآله وسلم بما يلائم ذلك؟ لم يجعل ذلك لأقـرب الأقـربـين. قال: «إذْنُـك عَليّ أنْ تَسْمَـعَ سِوادي»، أي: صوتي المنخفض. ويشهد لما قال: فعل ابن عمر، وهو أشد الناس تأسِّياً برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم وجهه، وما لم يعلم، كما هو معروف من حالـه، حتى كان ينزل فيبول في الشعب ما بين عرفة ومزدلفة. وفي «أنساب قريش» للزبير بن بكار: أنه كان إذا وصل موقفه بعرفة، يحبس ناقته حتى تنفر، ثم تعود وغير ذلك، فصلى المغرب في بعض أسفاره حتى فرغ منه مع سقوط الشفق، فصلى العشاء، وقال لصاحبه: هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم بعد قول صاحبه له: الصلاة الصلاة، وهو يقول له: الصلاة أمـامك. رواه الترمذي، وصححه، وللبخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والنسائي بالمعنى.

وأخرج ابن جرير عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فكـان يؤخر الظهر ويعجل العصر، فيجمع بينهما، ويؤخر المغرب، ويعجل العشاء فيجمع بينهما.

وأخرج ابن جرير أن علياً كان إذا سافر بعدما تغرب الشمس حتى كاد أن يظلم، ثم ينـزل، فيصلي المغـرب، ثم يدعـو بعشـائـه فيتعشى، ثم يصلي العشاء، ثم يرحل ويقول: هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصنع.

(٢/ ١٧٠ س٨) قوله: ويحرم التأخير لغير عذر.

قد علم من خبري التعليم تحديد أول الوقت وآخره، وحصر الوقت بين ذينك الوقتين، فالإتيان بالصلاة في ذلك الوقت المحدود واجبٌ، فتركه فيها حرام، ولذا سَمَّى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ترك الصلاة حتى يخرج وقتها مفرطاً، ودخول وقت الأخرى ليس مقصوداً في نفسه، ولذا لا يعم الخمس، إنما هو كقولك حتى يخرج شعبان، أو حتى يدخل رمضان، وسمى صلى الله عليه وآله وسلم مَنْ تَرَكَ العصرَ بعد الاصفرار صلاة المنافق. وأشار إلى بقاء علة الكراهة بقوله: «حتى إذا كانت الشمس بين قرني شيطان»، فقبُّح فعله من جهة ذلك، ومن جهة تخلقه بأخلاق لا يرضاها إلا منافق، يُصلي لغير موافقة الأمر، بل تقيَّةً، وشواهد هذا المعنى في السنة وذم من يأتي الصلاة دباراً كثيرة جداً.

فإن قلت: فالمصلي بعدها[1] مدركٌ ما لم يدخل وقتُ الأخرى حيثُ اتصلت بأخرى، أو ما لم يخرج وقتها، والمعتبر فيهما معاً الخروج، كما ذكرت، بل لو صلى في الوقت ركعة، والبقية بعدها، أدرك، فكيف تجب عليه ويأثم؟.

قلت: لم يأثم بفعل الصلاة، إنما أثم بتركها حتى خرج وقتها.

فإن قلت: فقد دخل في هذا ما بعد المثلين في العصر، وما بعد الإسفار في الفجر.

قلت: أما الفجر، ففي روايات تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة، والقائل يقول: طلعت الشمس، أو ما طلعت، يعني حين فرغ منها، فمن أدركها كلها، فلا إثم عليه.

وأما العصر فالذي في هذا الحديث المذكور أنه انصرف من العصر. والقائل يقول: «اصفرت الشمس»، وفي رواية: «احمرت»، وفي كلام علي كرم الله وجهه في عهده للأشتر: وصلِّ العَصْرَ والشمس حية، وكذلك في كلام عمر رضي الله عنه في كتبه لبعض وُلاته، وفي غير ذلك من كلمات الصحابة، وكلها

---

(١) كتب في الهامش: لعله بعد كونها بين قرني شيطان.

دائرة على فتور الشمس، وهو أمرٌ تقريبي يوافق المثلين، فيحرم التأخير إلى ما بعد ذلك، لما ذكرنا أولاً من تحريم التقصير إلى خروج الوقت.

فإن قلت: سلمنا أنه لا منافاة بين إثمه بتركها حتى يخرج الوقت، وفعلها إلى أن يبقى ما يسع ركعة كما دلت عليه الأحاديث، أو تكبيرة كما زعمه أبو حنيفة، وأحمد قياساً على إدراك الجماعة، فما حكم تلك الصلاة المدركة بركعة أو بكمالها بعد الاصفرار، فإنه وقت كراهة للنوافل، بل وللمنسية كما ذكر فيما مضى قريباً، فهل تكره هذه الصلاة، أي: تحرم، لزم الجمع بين متنافيين كما في الصلاة في الدار المغصوبة أم لا تكره، فلم ذلك؟.

قلت: ليس نظيرها ما ذكرت، بل نظيرها من أوقع نفسه في ورطة العصيان، ثم لا يقدر على التخلص منه متى شاء فوراً، بل بعد بقية ملابسة كالمتوسط في أرض الغير يريد المخرج تائباً.

(٢/ ١٧١ س٧) قوله: ويجمع في سفر المعصية.

جعل المصنف أبا حنيفة من أهل هذا القول، وهو وهم، لأن أبا حنيفة لا يجيز الجمع مطلقاً كما مرَّ.

نعم، هو ممن يرخص للعاصي في التيمم وأكل الميتة وغير ذلك، فكأنَّ وهم المصنف بهذه الواسطة.

باب القضاء[1]

هذا باب ركب على غير أساس، ليس فيه كتاب ولا سُنة، وإنما أوردوا صلاة الساهي والنائم، وصريح السنة أن وقت الذكر هو وقتها، بل في رواية لا وقت لها إلا ذلك، وكذلك صلاته صلى الله عليه وآله وسلم يوم الخندق. قد قدَّمنا قريباً أنها إن تركت سهواً، فكما ذكر، أو عمداً، فلا سائغ، لأنها قبل شرعية صلاة الخوف. أما تَرَى المصنف لم يذكر لها دليلاً غير القياس على الناسي، ولو سلمنا ما زعموه، لم نسلم صحة القياس ولا الأولوية، كما أجابوا جميعاً على الشافعي في كفارة اليمين الغموس، وكفارة القتل العمد العدوان على أن أحاديث صلاة الساهي والنائم مصرحة أن وقتها معين حين يذكرها، بل من الروايات: لا وقت لها غير ذلك، ووقت القضاء بزعمهم مطلق إلى آخر الدهر، فكيف زاد الفرع على أصله وهم ينازعون في الساهي والنائم، ويطلقون وقته، ولا دليل لهم إلا أنها قضاء، وهذا شأن القضاء فيكون دوراً.

(٢/ ١٧٢ س٢) قوله: للوعيد على تركه.

ينبغي أن يكون الضمير للواجب الذي تضمنه الكلام السابق، إذ لا وعيد على ترك القضاء، إلا أن يكون من باب الترشيح لدعوى الوجوب.

(٢/ ١٧٣ س٣) قوله: قلت: والحق أن الفور والتراخي بدليل غير الأمر.

وكذا ذكره في «المعيار»، وذكره غيره. قال بعضهم: هذا يعود إلى القول بالتراخي، وهو معنى ما ذكره بعض الحنفية أن التراخي لا يحتاج إلى دليل، لأنه إذا لم يكن للفور ثبت التراخي، وكلا الكلامين غير صحيح، لأنه ليس المراد نفي الفوريَّة، بل المطلق الذي يصدق على الفور والتراخي، ثم نقول: والمراد

---

(١) ٢/١٧١.

التراخي المطلق، فيلزم أن ينتفي مقتضى الوجوب، إذ لا يأتي وقت إلا ويجوز تأخيره عنه، قالوا: يتعين إذا ظنَّ الموت أو اليأس، قلنا: ليس لنا أمارة معتادة بغير ظنِّ الموت أو اليأس، يعني يعلق عليها الحكم، وإذا بطل التراخي المطلق بمـا ذكـر، بقي الإطلاق فيما عداه، فيكون في الأمر نوع توسعة موكولة إلى القرائن والأعراف، فما حَسُنَ ذم المتراخي في العُرف، منع وما سوَّغه العَرف جاز للمأمور، وهو يختلف بحسب الأحوال، وجاءت الشَّرائع على هذا، فمن تراخى تراخياً ظاهراً ذم ومن تراخى بما لا يُعَدّ تقاعُداً لم يذم، وبين أمثلتها ما بين الثَّرى والثريَّا غايته أن هذا يعود إلى ما أراد صاحب الفور، فإنه لم يرد أن لا ينفصل الامتثال من الأمر بجزءٍ من الزمان، والله المستعان.

باب صلاة العليل

(٢/ ١٧٦ س٦) قوله: على قُصاص رأسه.

لم يسجد صلى الله عليه وآله وسلم إذ ذاك لعذر، بل سجوده المعتاد، وهو يصيب قصاص الشعر، فكيف يقيس عليه الصُّدغين ونحوهما، بل لا يصح ذلك بحال، إذ ليس بسجود، ولا إيماء لسجود. والقُصاص: مثلث القاف، والضم أعلى. قاله الجوهري.

(٢/ ١٧٦ س ١٤) قوله: إذ ترك ابن عباس دواء عينيه.

لم يرد ابن عباس الاستغناء، بل المشاورة، وقد دلت مشاورته على استجازته ذلك، ولذا لم يجيبوه ببيان الحكم، بل رجع جواب كل منهم. أرأيت لو مت في هذه الأربعين، يعني التي شرط عليه الأطباء أن يقعدها مستلقياً، فتركها استحقاراً للفوائد الدنياوية، وترجيحاً للفوائد الأخرويَّة التي كانت تفوته في ترك القيام، واختار التوكل. والظاهر الجواز، إذ بقاء الضرر كحدوثه، وظن الزوال يدفعه، فيعمل عليه جوازاً والله أعلم.

(٢/ ١٧٧ س٣) قوله: قلت: قولهم أظهر.

أما الآية فالظاهر أنه إنما يراد الوقوع على الأرض على أي شق، فيعم الأمرين، وكذلك صلى على جنبه في حديث عمران بن حصين الذي أخرجه البخاري. قال العسقلاني: واستدركه الحاكم، فوهم، إلا أن الترتيب بين الجنب والاستلقاء في زيادة النسائي، يدل على أن المراد الجنب الخاص.

وأخرجه النسائي، وزاد: «فإن لم تستطع فمستلقياً، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، وكذلك هو في حديث علي عند الدارقطني، وإن ضعف، فزيادة

النسائي هي المعتمدة، وهذه الرواية معاضد. وفي حديث علي: على جنبه الأيمن، وهو أصرح.

(٢/ ١٧٨ س٤) قوله في السّكران: لزمه القضاء

وإن كان الأذى ساقطاً لو كان للقضاء أصلٌ لم يكن لهذا وجه، ولا فرق بينه وبين المغمى عليه بجامع زوال العقل، وتسببه في المزيل خارج عن المسقط.

فإن قلت: فما الفرق بين النائم والمغمى عليه وقد جمعهما عدم العقل؟.

قلت: عدم العقل موجبٌ لعدم التكليف ما دام كذلك، ونحن نلتزم أنه لم يجب على النائم تكليف حال نومه، وإنّما تجدَّد عليه تكليف بعد الاستيقاظ، والحكمة كثرة عروض النوم وعمومه، فأراد الله سبحانه أن لا يخلي عبده من هذا الخير، ومثله الساهي، وأمّا المغمى عليه، فلم يجيء فيه ذلك، فبقي على الأصل ولو جاء لساواهُ، والقياس في مثله لا يصلح لغموض وجه تخصيص الوجوب بوجه دون وجه، وحال دون حال، وعدم انضباط ذلك، وإن فهم منه شيء في الجملة كما ذكرنا، فهو لا يصلح علة قياس.

باب الأذان

(٢/ ١٧٩ س٢) قوله: هو الإعلام بدخول وقت الصلاة.

ظاهر حديث عبدالله بن زيد وغيره في بدء الأذان أنه نداء إلى الصلاة، لأنه اهتم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف يجمع الناس للصلاة، وفي بعض ألفاظ الأذان إشعار بذلك، «حيَّ على الصلاة حيَّ على الفلاح».

(٢/ ١٧٩ س٤) قوله: ابتداء شرعه ليلة المعراج.

قد جعلوا المسألة خلافية، والأمر هين وقد أحسن المصنف في اعتراض هذه الحجة في آخر هذه المسألة، وهم إنما نفروا من أن تثبت الأحكام بمنام أحد، ولا وجه لهذا الإنكار، فإن الحجة تقرير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمره بذلك، وحديث الأذان ليلة الإسراء في «البزار» من حديث علي، وفيه ضعف، وفي «الأوسط» للطبراني من حديث ابن عمر، وهو ضعيف، وحديث أن بدء الأذان كان مناماً من حديث عبدالله بن زيد الأنصاري، وأبي عمير عند أبي داود، والترمذي. وليس كما قال المصنف في الأربعة، وهو وهم وتسميتها بالصحاح كذلك، لكنه كثيراً ما يقع للغافلين عن مصطلح المحدثين، لكنه لا يتصف بذلك إلا الأغبياء، وهذا الإمام غير جدير بذلك.

نعم، الذي أرى ـ لو صح حديث الإسراء ـ أنه لا يقتضي شرعية الأذان لنا، فإنه إنما فعل ذلك الملك، ولا يلزم من فعله أنَّا مأمورون بذلك غايته أن يكون فيه إرهاص بما سيشرع في أوانه كرؤياه صلى الله عليه وآله وسلم الهجرة إلى أرض ذات نخل، وغيره من المنامات، مع أن منام النبي حق، ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، ﴿إنِّي أَرَى في المَنَامِ أنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، فكان من تلك المنامات ما هو في معنى الوحي التام، وفيها إرهاص، فكذلك هذا.

(٢/ ١٨٢ س٨) قوله: والأذان واجب.

الأذان من محاسن شرائع الإسلام وروائع بدائع ما أكرمنا به ذو الجلال والإكرام، والحمد لله على ذلك. وأما الوجوب فنقف على دليل محقق وبرهان منير غير مُلَفق كسائر الواجبات، ولا دليل على المانع، فلا وجه للتكلُّف، والإقامة مثله.

(٢/ ١٨٣ س٥) قوله: وهو ذكر يتضمن التكبير، لا ركوع فيه.

أقول: مَنْ عَرَفَ معنى القياس الصحيح، فهو يَعُدُّ هذا الصنيع من جنس اللعب، والله أحق بأن نصدقه، وقد أبطلنا كثيراً من مسالك العلة فيما كتبنا على «ابن الحاجب» كالسبر والمناسبة، فتقلل القياس، وانحصر في بعض ما ذكر الأصوليون، فكيف بهذه الألفاظ الفارغة.

(٢/ ١٨٣ س٨) قوله: يسقط الفرض.

الظاهر سقوط الفرض أو السنة في الأذان والإقامة عمن أجاب المؤذن، أي: جاء إلى الصلاة وصلَّى؛ لأنه الظاهر من أحوالهم. وأمَّا غير المجيب، فلا دَليل، وقد ثبتت شرعيته ولو للمنفرد، لحديث: «يَعْجَبُ رَبُّكَ مِنْ راعي غَنَمٍ في رَأْسِ شظيَّة بجَبَلٍ يُؤَذِّنُ للصَّلاةِ، ويُصَلي، يقولُ الله عَزَّ وَجَلَّ: انْظُروا إلى عَبْدِي هذا يُؤَذِّنُ وَيُقِيمُ الصَّلاَةَ، يخافُ مِنِّي، قَدْ غفَرْتُ لِعَبْدِي وأَدْخَلْتُهُ الجَنَّةَ». أخرجه أحمد، وسعيد بن منصور، وأبو داود، والنسائي، والطبراني، والبيهقي من حديث عقبة بن عامر.

وفي البخاري: «إذا كنت في غنمك أو باديتك، فأذنت بالصلاة، فارفع صوتك بالنداء، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة». قال أبو سعيد: سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وأخرجه مالك، والنسائي.

وأخرج عبد الرزاق، والمقدسي من حديث سلمان يرفعه: «إذا كان الرجل بأرض، فحانت الصلاة، فليتوضأ، فإن لم يجد ماءً، فليتيمم، وليقم، فإن

أقام، صلى معه ملكاه، وإن أذّن وأقام، صلى خلفه من خلق الله ما لا يرى طرفاه». وفي معناه أحاديث، ففيه أنه يشرع الأذان للمنفرد، وأنه ليس بواجب، وأنه يأتم بالرجل خلق كثير غير الإنس. وهذه العلة قائمة مع كل منفرد لصلوحية الجماعة في كل مكان مع أن ظاهر الشرعية التعميم، ولكنه إذا خيل إليك إذا كنت منفرداً، فمن أنادي، فهذا جوابه، مع أن الأذان ليس بنداء محض، فحصل من هذا أنه مشروع لكل أحد، وقد ندب السامع إلى المتابعة، فقد أدرك حظه من هذا الذكر الشريف، وإنما اختص المؤذن الخاص بالكيفية، وعموم الإشعار. وقد قال بعضهم: إن السامع يجمع في الحيعلة بينها وبين الحوقلة جمعاً بين الأحاديث التي أطلقت أن يقول السامع مثلما يقول المؤذن، والتي خصت الحيعلة بالحوقلة، فلم يفت أحداً فضيلة الذكر في الأذان إلا مَنْ تَرك ما حضّه عليه الشارع، والإقامة كالأذان في جميع ما ذكرنا.

(٢/ ١٨٤ س٣) فصل: في أحكامهما.

قد ظهر أن النداء للصلاة، وأنه يكون بعد صحة أذانها بدخول الوقت وقد اتفق عليه في غير الفجر، فمن ادعى خلاف الظاهر، فعليه البرهان، ولا شك في مجموع أحاديث «إنَّ بلالاً يؤذِّن بليلٍ» أنها مفيدة معمول بصحتها، لكن حديث: «أنه أذن قبل الفجر، فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن ينادي ألا أن العبد قد نام». أخرجه الترمذي وأبو داود ولفظه «ألا أن العبد نام، ألا أن العبد نام» أخرجه البزار، وفيه: فرقِيَ بلال وهو يقول: ليت بلالاً ثكلته أمه، وابتل من نضح دم جبينه.

وعن بلال أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له: «لا تُؤذِّنْ حتَّى يستبين لكَ الفَجْرُ هكذا» ومدَّ يديه عرضاً أخرجه أبو داود.

وكذلك رواية ما كان بينهما إلا أن ينزل هذا ويرقى هذا.

وكذلك سائر الأحاديث المؤكدة لوجوب التبين.

كل ذلك يدل على أنه لم يرد صلى الله عليه وآله وسلم إلا وقوع التغليس والمبادرة من بلال بخلاف ابن أم مكتوم، وفي بعض رواياته «ليوقظ نائمكم

ويرجع قائمكم» فدل أن ذلك عن قصد، وقد بينته رواية ما كان بينهما إلا أن ينزل هذا، ويرقى هذا، والمقصود التقريب، فعرفت من مجموع هذا أن المتعلق بلفظة «بليل» حتى أجازه في أوقات الليل على حسب الاختلاف المذكور في الكتاب، مع وضوح أن المراد التجوز والمبالغة منه صلى الله عليه وآله وسلم، وأن بلالاً لا يفعله للغرض المذكور، وظاهر كثير من الروايات أن ذلك أيضاً يختص رمضان، فلم يأت المتعلق بذلك بشيء مع أنه يحتاج إلى برهان راجح غير محتمل، لأنّه مدَّعٍ.

والحاصل أنه ثبت الأذان قبل الفجر في رمضان بمقدار الغرض المذكور في الحديث، ولم يثبت في غيره، فيبقى على أصل المنع، وتصدق أحاديث المنع على ما عدا رمضان، وهذا أحسن جمع إن شاء الله تعالى.

(٢/ ١٨٦ س٣) قوله: وتحرم الأجرة عليهما.

وجه قولهم تحرم الأجرة على الواجب: أنه أكل مال بالباطل، لأنه لا في مقابل شيء، لأن الواجب إنما يَصِحّ إذا وقع على وجهه، وإذا حققت هذا، فهو يعم كل مشروع، فما أدري ما وجه تخصيصهم الواجب، وأظنه لا وجه له.

وقد أشادوا خَطْبَ هذه المسألة في عدة مواضع، فإن كان لتصحيح فرضيات الصناعة، فالأمر هيِّن لعدم الحاجة إلى ذلك، وإن كان الحاجة إلى القيام بوظائف الطاعات الأذان، والإقامة، والقضاء، والجهاد ونحو ذلك، فقد جعل الشارع لذلك وجهاً، وفرض لهم في الكتاب والسنة، وجعلهم أحد الثمانية المصارف في الزكاة، فقال: وفي سبيل الله، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل يتقوّون به على عدوِّهم مثل أم موسى ترضع ولَدها وتأخذ أجرَها» أخرجه أبو داود في «مراسيله»، وأبو نعيم، والبيهقي، وله روايات أخر.

والحاصل أن القائم بالوظيفة الدّينية يرزق من أموال الله بالوضع الشرعي، فلا وجه لتطويل المسألة، وهذا يغنينا عن إعادته في عدة مواضع تأتي في الكتاب.

واعلم أنَّ فرض الكفاية - تعيَّن أم لا - حكمه ذلك، إذ الواقع وقع لوجهه، فلا تغتر بفروقهم المتحكمة وقد يفرضون الصورة فيما يقع على وجهين: طاعة وغير طاعة، ويسوغون الأجرة باعتبار غير الطاعة، وهو خروج عن البحث وخبْط للنظر.

(٢/ ١٨٩ س٦) قوله: والأذان مثنى. . الخ.

هذه المسألة من غرائب الواقعات، يقل نظيرها في الشريعة وفي العادات، وذلك أن هذه الألفاظ في الأذان وفي الإقامة قليلة محصورة معينة يُصَاح بها في كل يوم وليلة خمس مرات في أعلى مكان، قد أمر كل سامع أن يقول كما قال المؤذن، وهم خير القرون في غرة الإسلام، شديدو المحافظة على الفضائل. ومع هذا كله لم يذكر خوض الصحابة ولا التابعين، واختلافهم فيها.

ثم جاء الخلاف الشديد في المتأخرين، ثم كلٌّ من المتفرقين أَوْلى بشيء صالح في الجملة وإن تفاوت، وليس بين الروايات تنافٍ لعدم المانع من أن يكون كل سنة كما نقوله، وقد قيل في أمثاله كألفاظ التشهد، وصور صلاة الخوف، وصلاة الكسوف وغير ذلك، لكنهم لم يفعلوا ذلك، إنما أكب كلٌّ منهم على ما اختاره، وأخذ يرجح ويرد ما عداه بكل حجر ومدر كما تراه في هذا الكتاب. ولا شك في شهرة تربيع التكبير في أول الأذان، وتثنيته في أول الإقامة، وتثنية سائر ألفاظ الأذان ما عدا التهليل في آخره وأفراد سائر ألفاظ الإقامة إلا لفظ الإقامة وشهرة التثويب وصحته بحيث يعمل به، وشذوذ رواية: «حيَّ على خير العمل» بحيث لم نجدها مع طول البحث إلا رواية الطبراني مع ضعف. وفي «الجامع الكبير» للسيوطي في مسند سعد القرظ: كان بلال ينادي بالصبح، فيقول: حيَّ على خير العمل، فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يجعل مكانها: الصلاة خير من النوم، وترك حي على خير العمل. أخرجه أبو الشيخ. انتهى.

وإلا رواية في «شرح التجريد» ظاهرها الاتصال، لكن جَرَت عادة الزيدية باطِّراح البحث عن الرجال، فليس لهم جمع في الجرح والتعديل، وكثير من رُواتهم لا يوجد في كتب المحدثين، وإنْ وُجِد ففي المحدثين انحراف لا يقبل

معــه كلامهم فيمن اشتهـر بالتشيُّع، وهي قاعـدة مسلمـة عدم قبـول بعض المختلفين على بعض مع الأهْواء والإحن، وقد زَرَعَ الشيطان بينهم بهذه العقائد ما أثمر له وأَيْنَعَ، وبلغ أمنيته.

نعم، لو صَحَّ ما ادعى من وقوع إجماع أهل البيت على ذلك، لكان أوضح حجَّة، لكن وقوع الإجماع كما قد حققناه في مواضع ما لا يتدين به منصف، إذْ هو صفة المجمعين من أغمض صفاتهم، وأنَّى لنا معرفة الموصوفين دفعة حتى يتحقق معنى الإجماع في عصر، لا سيما على ما هو الصحيح من اعتبار من مضى مضمومين إلى أهل ذلك العصر، هيهات هيهات.

فلو قال قائل: ربي الله سبحانه، وهو حسبي، ونعم الوكيل، وما ثبت في هذه الألفاظ ولو بأضعف دليل بحيث يظن ثبوته، ويعمل به على فرض انفراده، عملت على ذلك متخيراً مؤثراً أشهره كإيثار أفضل خصال الكفارة، مع أن هذا ذكر خارج الصلاة، لا تفسد بفساده.

وقـد ثبت عن ابن عبـاس مرفـوعاً وموقوفاً جَعْلُ: «ألا صَلُّوا في الرحال» مكان: حي على الصلاة، في الليلة المطيرة.

وفي «مصنَّف عبد الرزاق» عن نافع، عن ابن عمر أنَّه كان يقيم الصلاة في السَّفر يقولها مرتين أو ثلاثاً حتى يقول: حيّ على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، حي على خير العمل. ذكره السيوطي في موضعين مَعْزُوّاً إلى «المصنف» لعبد الرزاق، فكان ابن عمر إنما أتى بذلك من قبـل نفسـه لصحـة معناه، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة»، ويحتمل أنه مقيد، كما في البيهقي وابن أبي شيبة.

عن علي بن الحسين أنه كان يقوله ويقول: هو الأذان الأول، وهو موافق لحديث الطبراني الذي ذكرناه.

ولفظه عن بلال أنه كان يؤذن للصبح، فيقول: حي على خير العمل، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يجعل مكانها: الصلاة خير من النوم، وترك: حيَّ على خير العمل. لكن هذا يتضـمن النسخ، لو ثبت، بطل، فلا

يصلح أن يقربه الشيعة لذلك ولا غيرهم لشدة النفرة الهواوية، وقد أغرب المصنف في نقل أن حيَّ على خير العمل أخير قولي (ش). قال عز الدين: ولم يذكره في «الانتصار»، بل قال: لا يختلف من عدا أهل البيت في نفيه.

وأما كون هذا التحويل من فعل عمر، فهو - وإن كان له نظائر من أفعال عمر - فما يسع عقلي أن يتم ذلك لعمر بعد شيوعه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مدتَه، ثم سنين بعده، وأبعده عن عمر أيضاً لو ثبتت روايته، لكنها لا تثبت.

وكيف يكون ذلك وقد ثبت الأمر بالتثويب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكرنا هذا، وكل ما قلنا في هذا البحث لا يقبلُه إلا مُضطلع مُفرد نفسه لله سبحانه، وله نظائر في أبحاثنا كلها، لكنه:

ما في الركاب أخُو وجدٍ أطارِحُه
ولا في الاصْحابِ ذُو لُبٍّ أُناصِحُه
وفي الله من كلِّ ما ضيّعته عوضٌ
وليس في اللهِ إن ضيَّعته عوضُ

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

بـاب القبلة

(٢/ ٢٠٣ س٩) قوله: قلت: الواجب اليقين حيث أمكن إلا ما خصه الإجماع.

قال عز الدين: يعني كأهل منى، لأن الإمام قد صَرَّح في موضع آخر، قال عز الدين: لكن لا فرق بين مني وغيره.

أقول: هذه القاعدة مخصصة فيما لا يحصى من المواضع، وقد نص صاحب «الفصول» أنه يكفي المجتهد الظن وإن أمكنه العلم، واحتج بخبر معاذ، وأصرح منه العمل بخبر الآحاد كرسله، وقبول الأخبار عنه مع وجوده، فإنه وإن احتفت بتلك الأخبار قرائن، فليس ذلك أمراً مستمراً، ولذا لو تثبتوا لم يلاموا، بل يمدحون، كخبر ضمام بن ثعلبة الذي أخرجه الشيخان، والنسائي، وأبو داود، والترمذي من حديث أنس يقول فيه زعم رسولك كذا، وزعم كذا، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يصدق رسوله. ويدل في هذه المسألة بخصوصها حديث ابن عباس. قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكة، فطاف وسعى بين الصفا والمروة، ولم يقرب الكعبة بعد طوافه بها حتى رَجَعَ من عرفة.

وعن ابن عمر أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم صلى الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء بالبطحاء، ثم هجع هجعة، ثم دخل مكة، وكان ابن عمر يفعله. رواه أحمد وأبو داود والبخاري بمعناه.

وكذلك رواه البخاري من حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، ثم رقد رقدة بالمحصب، ثم ركب إلى البيت، فطاف به.

والمحصب: هو الأبطح، وكان نزوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد طوافه للقدوم، وإقامته إلى طلوعه للحج فيه وهو متصل بمكة، والبيت لا يرى منه.

(٢/ ٢٠٥ س١) قوله: وإن أوفى أركانها في الأصح.

صلاة المكتوبة على الراحلة على وجهين مع استيفاء الأركان كالذي في المحمل، ومع عدم الاستيفاء كالذي على السَّرج والرَّحل، وهي على وجهين: مع العذر، ومع عدم العذر.

فالذي مع عدم العذر وعدم الاستيفاء لا وجه لصحتها، لأنها إنما تكون بالإيماء، لكنه عفا في النافلة دون الفريضة. وهذه الصورة هي التي نصَّ عليها حديث ابن عمر في مسلم وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح على الراحلة إلى أي وجه توجَّه، ويوتر عليها، غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة.

أما التي لعذر، فليس في هذه الرواية وما في معناها ما يمنعه، وقد ورد في ذلك ما لا مُعَارض له، وذلك ما أخرجه أحمد، والترمذي، والدارقطني من حديث يعلى بن مرة أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مسير، فانتهى إلى مضيق هو وأصحابه، فحضرت الصلاة وهو على راحلته، والسماء من فوقهم، والبِلة من أسفل منهم، فأذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأقام. وفي رواية أحمد والدارقطني: فأمر المؤذن، فأذن، وأقام، أو أقام بغير أذان. ورجح هذه الرواية السُّهيلي، لأنها بيَّنت ما أجملته رواية الترمذي، ثم تقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على راحلته، فصلى بهم يُومي إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع، فعلى هذه الرواية يصلي مع العذر في مثل الحالة الموصوفة في صلاته صلى الله عليه وآله وسلم فما فوقها من العذر، ولا يعارضها حديث القرار، لأنه عام متصل بسياق رخصة النافلة الجائزة بلا عذر، فيكون ظاهر الاستدراك في مثل صفة المستدرك منه، مع أن حديث: فإذا كانت المكتوبة، فالقرار لم أَرَهُ في شيء من كتب الحديث، وإنما كنُا نسمعه ممن أخذه من هذا الكتاب، أو ما هو في حكمه، والله أعلم بحقيقته.

ومنع الصلاة مع استيفاء الأركان مبني على هذا الحديث، وقد فرق الإمام

بين السفينة والحيوان، باختيار الحيوان بخلاف السفينة، فإن توجهها إلى جهة باختيار الإنسان الذي يأخذ بزمامها، فإذا كان العلة ذلك المتخيل مع عدم دليله، لزم أن تصح حيث يأخذ إنسان بزمام الدابة، فيستويان مع الأخذ بالزمام، ويلزم أيضاً أن يستويا مع عدم الأخذ، لأن السفينة كما أنه لا قانون لجريها وتوجهها، بل هي على حسب الريح وتحريكه لها، كذلك الحيوان لا قانون لمشيه بالنسبة إلى الجهات من قبلة وغيرها، إنما هو على حسب ما يعن له، فلا فرق بينهما مطلقاً.

(٢/ ٢٠٦ س١) قوله: قدر ذراع.

لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا صَلَّى أَحَدُكم إلى السُّتْرَة، فَلْيَدْنُ مِنْها، لا يَقْطَع الشَّيْطانُ عَلَيْهِ صَلاَتَهُ مِنْهَا». أخرجه أبو داود، وابن ماجة من رواية سهل بن أبي حثمة[1].

(٢/ ٢٠٦ س٢) قوله: وإذا كان بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبين قبلته ممرّ الشاة.

أخرجه الستة إلا مالكاً، عن سهيل بن سعد قال: كان بين مصلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين الجدار ممرّ الشاة.

أقول: هذا يدل على أن المراد بسائر الأحاديث المرور بين قدمي المصلي، وموضع جبهته في السجود.

(٢/ ٢٠٦ س٢) قوله: وليدنُ منها.

أمر يتضمن أنه القدر المحتاج إليه، لأنه بحسب الأصل، ليس له منع أحد فيما لا حق له فيه. فعلى هذا حديث ابن عباس في مرور الأتان، وحديث عائشة في اعتراضها بين يدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعتراض الجنازة، لا يعارض أحاديث منع المرور، إذ الأظهر البعد عن موضع السجود بلا شك، ولو لم يكن أظهر، فليس بنص، بل محتمل، فلا معارضة.

---

(١) في الأصل: «سهل بن سعد بن أبي خيثمة»، وهو خطأ.

نعم المعارضة بين حديث أبي سعيد «لا يقطع صلاة المرء شيء، وادرؤوا ما استطعتم، فإنما هو شيطان» أخرجه الستة إلا الترمذي، وبين أحاديث قطع الكلب الأسود، والمرأة، والحمار. وإذا نظرت إلى مجموع الروايات استقريت كلام أحمد بن حنبل لترادفها في الكلب الأسود، والتعليل بأنه شيطان، مع قوله في حديث أبي سعيد: «ادْرَؤُوا المَارَّ، فإِنَّهُ شَيْطَانٌ»، وحديث: «لئلاَّ يَقْطَعَهَا عَلَيْكَ الشَّيْطَانُ»، فجمع أحمد بين الأحاديث بقوله: لا أشكُّ في الكلب الأسود، وفي نفسي من المرأة والحمار شيء، هو مقتضى حال مَنْ مارس الرِّوايات، ولا سيَّما عند من بنى العامَّ على الخاصِّ مطلقاً، لكن التَّأويل يحمل على القطع تارة على الإبطال، كما في حديث أبي سعيد، وأخرى على النقيض كما في سائر الأحاديث أقرب، لأن ظاهر حديث أبي سعيد أنه ورد مورد البيان لسائر الأحاديث، ولذا قال: «لا يقطع وادرؤوا»، والقطع أمرٌ مجازيٌ يحتمل الإبطال والنقض، فهو جمعٌ بإعمال الدَّليلين على أصلهما بخلاف التخصيص والنسخ، فليتأمَّل، والله أعلم.

(٢/ ٢١٠ س١) قوله: قلنا: توجه الخطاب مع بقاء الوقت.

يقال: هو عين المدعى، فأين الدليل، لأن (ح) يقول: قد سقط الخطاب بتاديتها على الوجه الذي كان مخاطباً به حين التأدية، ومن جاء بالشيء على الوجه المأمور أجزأه وسقط عنه، فسقطت صلاة الوقت، فمن أين وجبت صلاة أخرى؟، فإنه لا يجب ظهران في يوم واحد، ونظائر هذه كثيرة، وكذلك قوله وبطل الأول هو تكرير للدعوى، ثم فرع عليها.

(٢/ ٢١١ س٢) قوله: قلنا: ﴿وثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤].

هذا ـ لو أُريدَ هذا التفسير ـ مبنيٌّ على ما قد نبهناك عليه من تفسير القرآن بالاصطلاح المتأخر عنه، إذ الطهارة في اللغة: النظافة، كما أن النجاسة القذر، وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي فيهما عموم وخصوص من وجه للالتقاء في العذرة والماء القراح، والاختلاف في الخمر والمخاط، وحديث «اغسليه» مثل: ﴿خذوا زينتكم﴾ يفيد مطلق الشرعية غايته الوجوب، ولا يلزم منه اختلال الصلاة بانتفائه، ومع هذا نعم الخصلة الطهارة على كل حال، لكن الصعب أنه يرتب عليها مثل قوله: فإن لم يجد إلا ثوباً متنجساً، تركه، وصلى عارياً، وما أبْعَد العُرْيان عن هيئة من يمثُلُ بين يَدي العظيم سبحانه، ولذا حرمت أو كرهت خارج الصلاة ومع الخلوة، وقال صلى الله عليه وآله وسلم وقد سُئل عن ذلك: «الله أَحَقُّ أن يُسْتَحيى منه» مع أنه يصدق على رجل تقدم للصلاة بثوب فيه قطرة دم أو نحوها أنه أخذ زينته، ولا يصدُق في العُريان، فتطابق العقل والسمع على إيثار السَّتْر على الطهارة إن صَحَّ لنا اشتراط الطهارة في الثوب، وأعجب من ذلك قوله: قلنا: القعود بدل القيام، يعني لأن القعود يُقَلِّل شناعة التعري، لكنه لم يضر غير عار، ووازى تقليل شناعة التعري نقصان صلاة القاعد، فاعتل القياس لو كان قد صَحَّ.

(٢/ ٢١١ س٧) قوله: فإن التبس. . الخ .

يقال: الصلاة في الثوب النجس معصية عندكم، فكيف نلزمه فعل معصية؟ إذ يعلم قطعاً قبل الصلاة وبعدها أنه يصلي بنجس، والحق في مسائل اللبس أن الواجب النظر كسائر الأدلة على المطالب، فإن التبس، فكما لو اتحد الثوب المحتمل بلا أصل، أو المتنجس قطعاً، ولا فرق بين الاثنين والعشرة.

(٢/ ٢١١ س ١٥) قوله: طهارة محمولة.

هذه فرع طهارة ملبوسة وهي أَوْهَى منها.

(٢/ ٢١٢ س٨) قوله: قلنا: سوغه الحرج.

الأظهر أن لا يعفى الاستدامة إلا لخشية ضرر كما نقوله في الحرام من مال الغير.

(٢/ ٢١٢ س ١١) قوله إذ هو حامل نجس.

قال عزالدين: لا يسمى حامل كلب ونحوه لا لغة ولا عرفاً، هو كما قال، والمسألة بكلها فرع الفرع.

(٢/ ٢١٣ س٢) قوله: إباحة ملبوسه.

أمَّا ما أمر به للصلاة فهو كذلك، وإلا لزم أن يكون جامعاً بين مقتضى الأمر والنهي، أي: أجمع بين اللبس وعدمه، وهو محال، كما نقوله في الصلاة في الدار المغصوبة، وأما ما زاد على المأمور به في الصلاة فينبغي أن يكون كالمحمول، فإنه لا يجتمع فيه النقيضان، والذي قلناه أعم من قول أبي هاشم، لأنه نظر إلى القدر الواجب في الستر ونحن نظرنا إلى مطلق المأمور به إذ يحصل المحالُ المذكور به كالواجب، ولذا لا تصح النافلة في الدار المغصوبة، كما لا تصح الفريضة، فليتأمل، فلو لبس ثوباً حلالاً لا يحصل به الستر الواجب، صحت الصلاة كما قال أبو هاشم، فلو لبس بعد مغصوباً يحصل به السّتر المندوب، لم يصح له الندب، لكن ذلك لا يبطل أصل الصلاة.

(٢/ ٢١٣ س٧) قوله: إذ لا خيلاء فيها.

يا عجباً من تخصيص النصوص بخيال الخيلاء، وما أشبه هذا بما حكاه الغزالي أن ابن سينا كان يشرب الخمر، ويقول: اللهم إنك تعلم أني لا أشربها لراحة النفس، بل للاستعانة على النظر، والذي في الحديث في ذلك، وفي آنية الذهب والفضة أنها مما يختص الجنة، ولذا جاء في الخمر: «مَنْ شَرِبَها في

الدُّنْيَا، لم يَشْرَبْهَا في الآخِرةِ»، وكذلك الحرير، وكنت أفهم أنه كناية عن عدم دخول الجنة، لكنه جاء في الحديث: «وإن دخل الجنة».

(٢/ ٢١٣ س٨) قوله: فإن لم يجد غيره، صحت اتفاقاً.

مشكل، وليتهم عكسوا الحكم فيه وفي النجس، إذ الحرير محرم في الصلاة وغيرها، والنجس غير محرم في غير الصلاة، يختلف فيه فيها مطلقاً، لا سيَّما مع العذر، وأما الحرير، فلا وجه لتحليله. والظاهر أن الفقهاء إنما جوزوا الصلاة فيه، لأنهم يجوزون الصلاة في الغصب، وهذا محرم مثله، ولذا لم يجوزه أحمد هنا، لأنه لا تجزىء الصلاة بالغصب، وليت شعري لِمَ لَمْ يطردوا هذا القياس، فلا يحرموا الحرير إلا مع الخيلاء.

فإن قالوا: الصلاة مظنة العدم.

قلنا: ذلك في المخبتين فقط، وهو مئنَّة في كثير من أحوال كثير من الناس، فإن التزمتم ذلك وقضيتم به على صرائح أحاديث التحريم بعلة، ليس إليها طريق، ملنا مع السنة. وأنشدنا:

وحسبُكم هذا التَّفَاوُتُ بينَنا ... وكلُّ إناءٍ بالَّذي فيهِ يَنْضَحُ

(٢/ ٢١٣ س ١٠) قوله: وفي المشبع صفرة وحمرة.

كأنه أراد بالكراهة التحريمَ، كما يأتي في اللباس، وكما هو مقتضى النواهي، ونرى علماء الشافعية في عصرنا كأنهم ما سمعوا حديثاً يتخيرون الأحمر القانىء.

قال ابن القيم في «الهدي النبوي»: ولبس صلى الله عليه وآله وسلم حلة حمراء، وغلط من ظن أنها كانت حمراء بحتاً، لا يخالطها غيرها، وإنما الحلة الحمراء بردان يمانيان منسوجان بخيوط حمر مع الأسود، كسائر البرود اليمنية، وهي معروفة بهذا الاسم باعتبار ما فيها من الخطوط الحمر، وإلا فالأحمر البحت منهي عنه أشد النهي.

ففي «صحيح البخاري» أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن المياثر الحمر.

وفي «سنن أبي داود» عن عبد الله بن عمرو: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأى عليه رَيْطَةً مضرجة بالعصفر، فقال: «ما هذه الرَّيطة عليك»؟ قال: فعرفت ما كره، فأتيت أهلي وهم يسجرون تنوراً لهم، فقذفتها فيها، ثم أتيتُ مِنَ الغد، فقال[1]: «يا عبد الله، ما فعلت الرَّيطة»؟ فأخبرته، فقال: «هَلَّا كَسَوْتَهَا بَعْضَ أَهْلِكَ، فإِنَّهُ لا بَأْسَ بِهَا للنِّسَاءِ».

وفي «صحيح مسلم» عنه أيضاً قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي ثوبين معصفرين، فقال: «إن هذه من لباس الكفار، فلا تلبسْها».

وفي «صحيحه» أيضاً عن علي رضي الله عنه قال: نهاني النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن لباس المعصفر.

ومعلوم أن ذلك إنما يصنع صباغاً أحمر، وفي بعض السير: أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سفر، فرأى على رواحلهم أكسية فيها خطوط حمر، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا أرى هذه الحُمرة قد علتكم»، فقمنا سراعاً لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى نفر بعض إبلنا، فأخذنا الأكسية، فنزعناها عنها. رواه أبو داود.

وفي جواز الأحمر من الثياب والجوخ وغيرها نظرٌ، وأما كراهته فشديدة جدًّا، فكيف يظن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لبس الأحمر القانىء، كَلَّا لقد أعاذه الله منه، وإنما وقعت الشبهة الحمراء، والله أعلم. انتهى كلام ابن القيم.

وأخرج الطبراني عن عبادة بن الصامت قال: بصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم برجل عليه ملحفة معصفرة، فقال: ألا رجل يستر بيني وبين هذه النار.

---

(١) في (أ): فقلت.

(٢/ ٢١٥ س٢) قوله: وفي جلد الخزِّ.

قالوا: وجه ذلك عدم معرفتهم حالة من كونه مأكولاً أَوْ لا، ونحو ذلك، فغلبوا جنبة الحظر، والقاعدتان غير صحيحتين، أما تغليب جنبة الحظر، فلأن المحتمل الأحوط أن لا نحكم فيه بحظر ولا إباحة.

نعم، الورع الاحتياط عملاً لا حكماً. وأما الاحتمال الأول، فالأصل الإباحة، لكنهم استثنوا الحيوان، لأنه لا ينتفع به إلا بإيلامه، وهو ممنوع عقلاً، فما لم يأذن الشارع بإيلامه منع.

والجواب أن الإيلام غير الانتفاع، فيمنع أحدهما، ويباح الآخر.

(٢/ ٢١٥ س٤) قوله: لقوله تعالى: ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥].

التطهير لغة: التنظيف، وهذا الاحتجاج مبني على تفسير القرآن بالاصطلاح الحادث، ثم لا معنى لذلك بالنسبة إلى قوله: ﴿والعاكفين﴾ على ما هو الظاهر منه أن المراد النازلون بمكة لأجل تعظيم الشعائر وإقامة حقوقها ونيل خيرها، والذي يناسب ذلك ما جاء في تفسير الآية عن السلف ابن عباس وغيره: من الأوثان والريب وقول الزور والأرجاس، وكذلك فسره الزمخشري. قال: المعنى طَهِّرَاهُ من الأوثان، والأنجاس، وطواف الجنب، والحائض، والخبائث كلها، أو خَلِّصَاه لهؤلاء لا يغشاه غيرهم، وغاية الأمر أن تدخل النَجاسة الاصطلاحية تحت النجاسة اللغوية، فيصدق التطهير على إزالتها، ولو من باب عموم المجاز، إذ بعض النجس الاصطلاحي غير مستخبث كالخمر، وأن يكون عدم تلبس الطائفين ونحوهم لازم من الأمر بالتطهير مقصود للشارع، فمن أين يلزم من ذلك أن الملابس في حال الطواف والصلاة والعكوف لا تصح له تلك العبادة.

(٢/ ٢١٦ س ١٠) قوله: (ي) إلا مجمعاً عليها.

يقال: ولو أجمع على النجاسة لم يجمع على بطلان الصلاة مع ملابستها، وهذا مالك يخالف سيَّما في المنسيَّة، وكذلك غيره من السلف كما مضى، إن كان لخلاف المخالف أثر، وإن كان لأن الإعادة تصير قطعية، فكيف تكون

مجمعاً عليها، مختلفاً فيها؟ فليتأمل.

(٢/ ٢١٦ س ١١) قوله: والمجزرة.

هذا في كل كتاب مما روي فيه هذا الحديث وتحرفت هذه اللفظة على الأمير في «الشفا» فأبدل الجيم بالخاء، والزاي بالراء، والراء بالواو، وضبطها بالحروف فأغرب.

(٢/ ٢١٦ س ١٣) قوله: قلنا: لم يختل فيها شرط.

كان الأليق بالرد أن يقول: النهي غير صريح، وأما مع تسليم النهي، فهو يقتضي الفساد بموافقة المصنف.

(٢/ ٢١٨ س٥) قوله: فيحرم المنزل الغصب، ولا تجزيء الغاصب.. إلى قوله ـ قلنا: إنما غصب بالأكوان.

حاصله أن الحركات والسكنات لا يصح أن يكون وجودها وعدمها مطلوبين، لأنه طلب الجمع بين النقيضين، وكذلك كل مثال يلزم فيه هذا كالعبد المأمور بالخياطة مع نهيه عن محل خاص، فخاط فيه، وهم يحتجون بشيء من ذلك، وهو من أمثلة المدعى، وأما إجماع السلف فعليه ألف شعبة من الاعتراض، وقد بينا فيما مضى أنه لا دليل على شرعية القضاء، وقد بسطنا فيما كتبنا على «مختصر المنتهى» أكثر من هذا.

وأما قول المصنف: الغاصب وغيره.

فلا يكاد يظهر لذكر الغير معنى، لأن المتعدي غاصب، وغيره تصح صلاتُه كما سيصرح به.

(٢/ ٢١٨ س٨) قوله: قطعية.

قال عزالدين: بين هذين الاستدلالين وبين القطع مراحل، إنما هو من قبيل القياس والإجماع الظنيين.

أقول: أما الإجماع، فكما ذكر، لا سيَّما إجماع السلف، فإنه ليس

بمظنون، بل ولا موهوم، لما قدمناه من عدم دليل على وقوع الإجماع مطلقاً ولأن النـاس لم يلابسوا الغاصبين كلهم، ويعلموا حالهم الخاصة التي يجب معها قضاء الصلاة ولخوفهم غالباً، واليأس من امتثالهم كما هو معلوم الآن منهم.

وأما إجماع العترة، فهو أقرب إلى من يزعمه هنا، لكنهم تفرقوا آخر الزمان، ووافق كلٌّ أهل جهته غالباً، فبعد.

وأمـا الاستـدلال العقلي الذي ذكرناه، فاللازم فيه بيِّن، وطلب النقيض محال على الحكيم.

(٢/ ٢١٨ س ١١) قوله: قلت: معارض بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يحل مال امرىءٍ مسلم».

هذا هو الحق، فإن الأصل المنع ما لم يظن الرضا، والذي عَكَسَ، جَعَلَ الظاهر الرضا ما لم يمنع، وهو بعيد.

(٢/ ٢١٩ س٦) قوله: والمسجد الحرام هو الكعبة.. الخ.

أصـل هذا أنـه أطلق المسجـد الحرام، وأُريد به الكعبة، نحو: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾ [البقرة: ١٤٤] وأطلق وأريد به غيره: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾ [الإسراء: ١] وليس من نفس الكعبـة، وحـديث: «وصـلاة بالمسجد الحرام بمئة ألف صلاة» ليس المراد الكعبة، ذلك لمن لم يكن أهلُه حاضري المسجد الحرام، المحتاج إلى رخصة التمتع هو مَنْ يحتاج إلى الإحرام في دخول مكة، وهو من خارج المواقيت، وهذا المعنى مليح، لكنه أبعد الأقوال لبعد تسمية مَنْ في ذي الحليفة بحاضري المسجد الحرام، ولبعد أن يكون مسمى المسجد الحرام أعم من الحرم المحرم.

فالحـاصـل أن الكعبـة اختصت بكونها القبلة، وسائر الأحكام المتعلقة بمسمى المسجد الحرام متعدية شاملة لجميع الحرم نحو: ﴿**وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ**

آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، إذ ليس المراد البيت، بل هو مع ما حوله بدليل عموم الأمن للحرم بدليل: ﴿أَوَ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾ [القصص: ٥٧]، وبدليل أن مقام إبراهيم ليس في الكعبة. وقد قال تعالى :﴿فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله﴾ أي: وأَمْنُ داخله.

وأخرج الدارقطني، والطبراني، والحاكم، والبيهقي في «الشعب» من حديث ابن عباس مرفوعاً: «من حج من مكة ماشياً حتى يرجع إلى مكة، كتب الله تعالى له بكل خطوة سبع مئة حسنة من حسنات الحرم»، قيل: وما حسنات الحرم؟ قال: «كل حسنة مئة ألف حسنة».

فقوله: «من حسنات الحرم» دليل على استواء الحرم وعموم الحسنات التي منها المشي إلى عرفات، والصوم، والصدقة، والغسل من الجنابة مما لا يختص الكعبة، ولا المسجد المبني حولها، ولا تحديد في شيء بغير الحرم المحرم، فما لم يتبين تعليقه بجميع الحرم رد إلى المبين، فيستوي الحرم في الأحكام المضافة إليه غير ما تيقن اختصاص الكعبة به كالقبلة، أو المسجد المبني حولها، كمنع دخول الجنب والحائض كما في سائر المساجد، إذ هو سيدها وأشرفها، فتبين من هذا أن أصح المذاهب مذهب من قال: المراد به جميع الحرم المحرم، ولا ينافيه شيء من الآيات والأحاديث، إذ ما كان في البعض صدقَ أنه في الكل، ومما يؤيد ما ذكرنا أن قوله تعالى في التمتع: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِري المَسْجِدِ الحَرامِ﴾ [البقرة: ١٩٦] أي: الذي يلزمه الإحرام إذا أراد مكة لأحد النسكين. أمَّا الحاضر فلا يلزمه ذلك، أي الداخل في الحرم، فالخارج عن الحرم ميقاته داره، فلا يتجاوزه إلا محرماً، والداخل في الحرم يستوي في حقه الحرم إلى أن يتوجَّه للحج. ولذا أخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عائشة مع أخيها إلى الحل للعمرة، فكأنه قال تعالى: ذلك لمن يمكنه التمتع المترتب على العمرة على كونه خارجاً عن الحرم، أمَّا من كان في الحرم، فكيفَ يحتاجُ إلى أن يتوصل بالعمرة إلى الحج، وهو يجول في الحرم كيف شاء إلى وقت الحج، والله سبحانه أعلم.

(٢/ ٢٢٠ س٤) قوله: المساجد الأربعة.

وجرى على هذا في «الانتصار» في رواية الحديث، فقال: «لا تُشَد الرحالُ

إلا إلى أربعة مساجد» وعَدَّ منها مسجد الكوفة، وليس هذا في شيء من كتب الحديث وغيرها من كتب سائر الناس، وكذلك برك فيه سبعون نبياً، فيحتمل أنها من الأحاديث الدائرة على الألسنة بلا حفظ، ويحتمل أن تكون متوارثة في كتب أهل البيت، لكن لا طريق لنا إلى معرفتها، لعدم عنايتهم بالأسانيد، واعتمادهم على الإرسال، وإسقاطهم وإهمالهم علم الرجال كما قال المصنف في مقدمة هذا الكتاب في عد علوم الاجتهاد.

وأما علم الجرح والتعديل فقبول المراسيل أسقطه، وإنكار قبولهم إياها سفسطة، فمن اعتمد هذا الكلام، فقد أضاع الحديث، ولم يبق له إلا تلقي الألفاظ من دون أن يفرق بين صحيحها وسقيمها، كما تراه، والله المستعان.

نعم في «الجامع الكبير» في مسند علي عن حيَّة العوفي قال: جاء رجل إلى علي، فقال: إني أريد بيت المقدس لأصلي فيه، فقال له علي: بع راحلتك، وكل زادك، وصَلِّ في هذا المسجد، فإنه صلى فيه سبعون نبيّاً، ومنه فار التنور، يعني: مسجد الكوفة. أخرجه أبو الشيخ.

ثم في حديث: «إنَّ صلاةَ المسجدِ الحرامِ بِمِئَةِ ألفِ صلاةٍ فيما سِوَاهُ» يحتمل أن يدخل مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأنه مما سواه، فتكون بمئة ألف ألف، بتكرير لفظ ألف، ويحتمل فيما عداه.

والروايات محتملة، لكن قال ابن القيم: روى النسائي بإسناد صحيح عن عبدالله بن الزبير، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من صلاة في مسجدي هذا بمئة ألف صلاة». ورواه ابن حبان في «صحيحه». انتهى.

(٢/ ٢٢٠ س٩) قوله: (ح) النفل في البيت أفضل.

هذا هو الحق للأحاديث الناصَّة على ذلك، وليس كما قال عز الدين، وقد رجح هذا القول بأن أحاديثه خاصة وتلك عامة، إذ الأحاديث في الجانبين كثيرة، ولا نعلم التاريخ إلا أن نذهب إلى بناء العام على الخاص مطلقاً، فقد

صار تصرف أكثر المتأخرين عليه، ونحن مع اختيارنا أن الآخر ناسخ، نعتمد تصريح الأحاديث:

أخرج النسائي بإسناد جيد، وابن خزيمة في «صحيحه» من حديث زيد بن ثابت أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة».

وأخرج أحمد، وابن ماجة من حديث ابن مسعود قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أيما أفضل، الصلاة في بيتي أو الصلاة في المسجد؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لأن أصلي في بيتي أحب إلي من أن أصلي في المسجد، إلا أن تكون صلاة مكتوبة».

والأحاديث في ذلك متعددة، وقد سرد ابن القيم أحاديث تتعلق بالرواتب وبغيرها، ثم قال: كان هَدْيه فعل السنن والتطوع في البيت إلا لعارض، كما أن هَدْيه كان فعل الفرائض في المسجد إلا لعارض. انتهى.

وهو كما قال، وقد كان مسجده صلى الله عليه وآله وسلم متصلاً ببيته، وصلاته المستمرة في بيته إلا النادر، فكيف يعدل عن الأفضل؟ وكذلك أصحابه بعده.

فإن قلت: لا بد لك من الجمع بين الأحاديث، فإن أحاديث فضل الصلاة في المسجد عامة، كما ذكره عزالدين، فإذا لم ترضَ طريقته في الجمع لما ذكرت من القاعدة، فكيف كيفية الجمع؟.

قلت: مثلما نبهناك عليه فيما مضى من أنه كالتخصيص المقارن، فلا حاجة إلى معرفة التاريخ.

(٢/ ٢٢١ س١) قوله: وينعقد إجماعاً.

فيه خلاف داود، وستسمع قوّته عند اختلافهم: هل يدل النهي على الفساد.

(٢/ ٢٢١ س٢) **قوله: ولا تغلق إلا في غير أوقات الصلاة.**

المساجد موضوعة لكل صلاة من فريضة، ونافلة، وقراءة قرآن، وكذلك سائر الأذكار، ولا وقت لذلك، فمن أغلقها في أي وقت، فقد صدق فيه قوله تعالى: **﴿ومَنْ أظْلَمُ مِمَّن مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أنْ يُذْكَرَ فيها اسمُه﴾** [البقرة: ١١٤].

نعم، أحدثوا فيها ما ظنوه خيراً، وهو الفراش ونحوه، فخافوا عليه، فمنعوا المساجد، وكان عليهم أن يتمموا خيرهم بحفظه، أو يدَعُوا هذه المصلحة التي عطلت مقصود المسجد، فهم أحق أنْ يُنشَدَ فيهم:

لَكِ الوَيْلُ لا تَزْني ولا تَتَصَدَّقي

وهكذا تكون دسائس البدع، والله العاصم.

(٢/ ٢٢٢ س٢) **قوله: فأما زخرفة الحرمين.**

نحن في الحرمين منذ نحو عشرين سنة، ولم نر أكثر من بدعهما، ولا من إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيهما، كأنهما لم يشرعا، بل نرى المعروف منكراً، والمنكر معروفاً، وهل أوضحُ بدعةً وأقوى دليلاً على أن تقرير الحرمين ليس بشيء من تقسيمهم الصلاة إلى أربع، وتفريق الجماعة، ورتبوا على ذلك شغل المسجد بأبنية سموها مقامات، فمن لم يعقل أو يُقرَّ أنَّ هذا من أوضح البدع والمنكرات، فقد انقطع الخطاب معه. والخوض معه من اللغو الذي مدح الله سبحانه على الإعراض عنه، والمرور عليه: **﴿والَّذينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾** [المؤمنون: ٣]، **﴿وإذا مَرُّوا باللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً﴾** [الفرقان: ٧٢]، **﴿وإذا خاطَبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً﴾** [الفرقان: ٦٣]. فهذا جواب من اعتَلَّ بما في الحرمين أن يقال له: سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين.

ومنه الاحتجاج بالمنارات فيهما، وحقُّ طالب النجاة في هذا وأشباهه النظر إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ أحدثَ في أمرنَا هذا ما ليسَ منه، فهو رَدٌّ» رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لمسلم: «مَنْ عَمِلَ عملاً ليس عليه أمرُنا، فهُوَ ردٌّ».

وغـاية الشـاطر المتكلِّف أن ينتزع وصفاً مناسباً، ثم يدخل تحته ما شاء كقولهم هنا إشادة بذكر الله، وليس هذا بدليل شرعي، لأن أقرب أمره أن يجعل قياساً.

ومـا مع أكثـر المتصـرفين في هذه التفـاريع من القياس إلا اسمـه، بل الأصوليون المقعدون لقواعد القياس قد بنوا صُوراً منه على غير أساس، وقد حققنا ذلك في «حاشية ابن الحاجب»، ولكل قوم هاد.

(٢/ ٢٢٥ س٦) قوله: إذ استحسنه صلى الله عليه وآله وسلم.

أخرج أبو داود من حديث ابن عمر: مُطرنا ذات ليلة، فأصبحت الأرض مبتلة، فجعل الرجل يحثي الحصى في ثوبه، فيبسطه تحته، فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة، قال: «ما أحسن هذا؟» وهذا أصل وضع الحصى في المسجدين الشريفين، لكنه لا يدل على ما ذكره المصنف، إذ لم توضع الحصى للسجود عليها، وأيضاً تؤلم الجبهة، ولا يطمئن الساجد، لكنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «عَفِّر وَجْهَك يا أفلح» أخرجه الترمذي.

فهذا دليل حُسْن السجود على التراب ونحوه، وأما: «جعلت لي الأرض مسجداً»، فلا دلالة فيه، إنما المراد به اختصاصه وأمته صلى الله عليه وآله وسلم بصـلاحية جميع الأرض للصـلاة بخـلاف ما كان عليه المـاضون[1] من أهل الكتاب، وأعجب منه الاحتجاج بهذا الحديث على كراهة الصلاة على اللبود ونحوها، كما أشار إليه بقوله كما مر، وصرَّح به عزالدين: وعند الرافضة لا تصح الصلاة إلا على الأرض، وما لا يعتاد للبس أو الفراش أو نحو ذلك.

وسـألت بعض علمائهم البالغ إلى حدِّ التصنيف عن وجه ذلك، فقال: لحديث عابد الدينار والدرهم، فماله معناهما من المال، فله حكمهما، وفي

---

(١) في الأصل: الماضين.

احتجاجاتهم في الأصول والفروع نحو هذا الاحتجاج، وليس من جنس كلام العقلاء، وهذا الحديث الذي أشار إليه، هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخَمِيصَةِ إن أُعطي رَضِيَ، وإن لم يُعطَ سَخِطَ، تَعِسَ وانتكَسَ، وإذا شيكَ فلا انتقَش، طوبى لعبدٍ اخذ بعنان فرسه في سبيل الله أَشعثَ رأسُه، مغبرةً قدماه، إن كان في الحراسة، كان في الحراسة، وإن كان في السَّاقة، كان في السَّاقة، إن استأذن، لم يؤذن له، وإن شفع، لم يشفع». أخرجه البخاري، وابن ماجة من حديث أبي هريرة.

وكأن المصنف استقوى قول الجمهور، لظهور أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يسجد على أي شيء.

وأما احتجاجه لهم بأنه كان يسجد على الخمرة، فالذي في كتب الغريب أنها من الحصير، فلا حجة فيها، للاتفاق على عدم كراهيتها، لكن قال عزالدين: إن ما ذكر في «الانتصار» أنها من صوف، فكأنه بنى على ذلك.

فصل في حدِّ العورة[1]

هي وإن وقع الاختباط في حدِّها، فأدلة كونها ما بين السرة والركبة في الرجل، وما عدا الوجه والكفين في الحرة يفيد المقصود لا سيما في المرأة، والعورة في اللغة: ما يُسْتحيا من كشفه، والظاهر أنها كالسَّوْأة، لأنها ما يسوء، والذي له هذا الوصف من الرجل هو القبل والدبر، ويلحق به إلى بعض الفخذ، وتلك الأحاديث تعم مسمى الفخذ وما تحت السرة، وهي مما تقوم به الحجة، وإن كان الرجحان في الفخذ لا سيما ما اعتيد كشفه لم يبلغ غاية القوة، وأما الحرة، فالأحاديث فيها أقوى وأصرح لا يرتاب في قيام الحجة بها.

(٢/ ٢٢٩ س١) قوله: ستر جميع العورة.

أدلتها قوية، وأما العفو عن شيء منها، فالظاهر أن ما لا يعد عاراً على المتصون، ولا يستحيي هو منه، فلا يُخل بالزينة كأقل شيء فيما عدا المغلظ أو لحظة يسيرة غير متعمدة، فلا يضرُّ ذلك.

---

(١) ٢/٢٢٦.

(٢/ ٢٢٩ س٦) قوله: وعنه النصف وأكثر.

أي: أبي يوسف، الظاهر أن في اللفظ تغييراً. وقد قيل: إنَّ الإمام لم يعاود هذا الكتاب أو بعضه حق المعاودة، وكان الأصل: (ف) عن دون نصف العضو، لا عن نصفه وأكثر، لأن هذا هو المذكور في كتب الحنفية وكتب غيرهم ممن يذكر الخلاف، والإمام نفسه في «الغيث»، فهذا أولى من حمل مثل هذا الإمام على محمل بعيد، واللهُ أعلمُ.

(٢/ ٢٣٢ س ١٤) قوله: ولا يجب على المعار قبولها.

وكذلك الهبة لاتحاد العلة، والصواب أن يدار هذا في جميع مواقعه على المنّة وعدمها، فلا يجب مع المنّة، ويجوز مع عدمها في مواضع، ويجب في مواضع الوجوب كهذا الموضع، والحجة قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أُعطيت شيئاً من غير أن تسأل، فكل وتصدَّق». أخرجه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن حبان من حديث عمر. وفي معناه أحاديث أخر بحيث لا يشك في حاصل هذا المعنى، وإنما أجرى الله عادته أن يرزق عبده بالأسباب، وهذا أحدها مع عدم المانع، وفي بعض الروايات إشارة إلى هذا المعنى.

باب صفة الصلاة

(٢/ ٢٣٣ س٢) قوله: هي ثنائية وثلاثية ورباعيَّة.

هذه صفة كل صلاة عند المصنف ومن وافقه، والأكثر أن النفل لا حدَّ له، بل يجوز ركعة وأكثر من أربع بلا حصر، بل لو صلى المرء بلا نظر إلى عدد مخصوص، واقتصر متى شاء وهو لا يدري كم صلى، صحَّ ذلك، والذي جاء به الشارع مجاوزة هذه الصفة التي هي للفرائض في التهجد، والظاهر أنه لا فرق، وربما يقول المجوز: على المانع الدليل، ويقول المانع: هذه تعبدات لا يعقل معناها، فتؤخذ عن الشارع، وما عداها أمرٌ ليس عليه أمره فيرد، ولم يرو عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفعال مختلفة جدًّا، ولا عُلم أنه غير منظور في عددها حتى نفهم الإطلاق، فنقف على المتيقن كما هو شأن التعبُّدات، والله أعلم.

(٢/ ٢٣٤ س٢) قوله: وهو: وجهت وجهي.. الخ.

اعلم أن الناس ضريُوا[1] بالتنويه بالخلاف وإشادته يشرئبون له في موضعه وغير موضعه، وكان حق المؤمن أن يسوءه وقوعه، ويشمئزّ لذكره، لكنه في نفسه فتنة، بل أعظم الفتن أو من أعظمها، وإذا فتنت القلوب، نزعت إلى الإلْف المألوف، وإنا لله وإنا إليه راجعون، والله المستعان.

والاستفتاح ثناء على الله ودعاء له جاء عن الشارع متنوعاً كما نفصله لك بحيث تفهم الإطلاق فيه، وإن لم تحفظ عين صورة منه كسائر الأدعية في الصلاة كما يأتيك في بعض صوره أن رجلاً تكلم بكلمات، فقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأمدحه، وقد حفظ عنه صلى الله عليه وآله وسلم عدة

---

(١) هكذا الأصل والصواب: ضروا.

صور، أكثرها وقع في قيام الليل لأنه موضع التوسع، ولنذكرها بألفاظها ليتقرر ما ذكرنا، ولينتفع بها المتشرع الصادق، لأن الفقهاء قلَّ ما يذكرونها، إنما يذكر أحدهم ما ذهب إليه منها، وربما اختصره، وقال: . . . . الخ، أو نحوه كقولهم هُنا: «إلى من المسلمين».

أخرج البخاري ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وأحمد، وابن ماجة من حديث أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كبَّر للصلاة، سكت هنيهة قبل أن يقرأ، فقلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي سكوتُك بين التكبيرة والقراءة ما تقول؟ قال: «أقول: اللَّهم باعد بيني وبين خطايايَ، كما باعَدْتَ بينَ المشرقِ والمغرب، اللَّهُمَّ نَقِّني من خطاياي كما يُنَقَّى الثوبُ الأبيض مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغسلني من خطاياي بالماءِ والثَّلْج والبرد».

وأخرج مسلم، والترمذي، والنسائي من حديث ابن عمر: بينما نحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إذ قال رجل من القوم: الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «مَن القائلُ كلمة كذا وكذا»؟ قال الرجل: أنا يا رسول الله، قال: «عجبتُ لها، فُتِحَتْ لها أبوابُ السَّمَاءِ». قال ابن عمر: فما تركتهن منذُ سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك.

وأخرج مسلم، وأبو داود، والنسائي من حديث أنس بينما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي إذ جاء رجل قد خفره النفس، فقال: الله أكبر، الحمد لله كثيراً طيباً مباركاً فيه، فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة، قال: «أيُّكُمُ المُتكَلِّمُ بالكَلِماتِ؟»، فأَرَمَّ القومُ، فقال: «إنَّهُ لَمْ يَقُلْ بأساً»، فقال الرجل: أنا يا رسول الله، فقال: «لَقَدْ رَأَيْتُ اثْنَيْ عَشَرَ مَلَكاً يَبْتَدِرُونَها أَيُّهُمْ يَرْفَعُهَا».

وأخرج أبو داود، والحاكم، وصححه على شرط البخاري ومسلم من حديث عائشة: لقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا استفتح الصلاة، قال: «سبحانَكَ اللَّهُمَّ، وبِحمْدِكَ، وتباركَ اسْمُكَ، وتَعالى جدُّكَ، ولا إله غيرُكَ». وللدارقطني مثله من رواية أنس، وللخمسة مثله مِنْ رواية أبي سعيد.

قال البيهقي: ورُوِيَ عن ابن مسعود مرفوعاً.

فهذه الروايات يعضد بعضاً، ومن أقوى مقوياته ما أخرجه مسلم في «صحيحه» أن عمر كان يجهر بهؤلاء الكلمات، يقول: سبحانك الله، وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدُّك، ولا إله غيرك.

وروى سعيد بن منصور في «سننه» أن أبا بكر كان يستفتح بذلك، والدارقطني عن عثمان بن عفان، وابن المنذر عن عبدالله بن مسعود. وقال الأسود: كان عمر إذا استفتح الصلاة، قال: سبحانك اللهم، وبحمدك، وتبارك اسمُك، وتعالى جدُّك، ولا إله غيرك. يسمعنا ذلك ويعلمنا. رواه الدارقطني.

قال أبو البركات بن تيمية بعد ذكره ما ذكر في هذا الحديث: واختيار هؤلاء لهذا الاستفتاح، وجهر عمر به أحياناً بمحضر من الصحابة ليتعلم الناس مع أن السُّنَّة إخفاؤه، يدلُّ على أنه الأفضل، وأنه الذي كان النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم يداوم عليه غالباً، ونحوه. ذكره ابن القيم.

وأخرج أحمد، ومسلم، والترمذي من حديث علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قام إلى الصلاة، قال: «وجَّهْتُ وجهيَ للَّذي فطر السَّماوات والأرض حنيفاً وما أنَا مِنَ المشركين، إنَّ صلاتي ونُسُكي ومَحْيايَ ومماتي لله ربِّ العالمين، لا شريك له، وبذلك أُمِرْتُ وأنا مِنَ المسلمين، اللَّهُمَّ أنتَ الملِكُ لا إله إلا أنت، أنتَ ربِّي وأنا عبْدُك، ظلمتُ نفسي، واعترفتُ بذنبي، فاغفرْ لي ذُنوبي جميعاً، إنَّهُ لا يغفرُ الذُّنوب إلا أنْتَ، واهدِني لأحسن الأخلاق، لا يهدي لأحسَنِها إلاَّ أنت، واصرِفْ عَنِّي سيِّئها، لا يصرفُ عَنِّي سيِّئَها إلاَّ أنْتَ، لبَّيْك وسَعْدَيْكَ، والخيرُ كُلُّهُ في يَدَيْكَ، والشَّرُّ ليس إليك، أنا بكَ وإليك، تباركْتَ وتعالَيْتَ، أسْتَغْفِرُك وأتوب إليك». وإذا ركع، قال: «اللَّهُمَّ لك ركعت، وبك آمنت، ولك أسلمت، خَشَعَ لَكَ سَمعي، وبصري، ومُخِّي، وعَظْمِي، وعَصَبِي». وإذا رفع رأسه، قال «اللَّهُمَّ رَبَّنا لك الحمد مِلْءَ السَّماوات، ومِلْءَ الأرض، ومِلْءَ ما بينَهُمَا، ومِلْءَ ما شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ» وإذا سجد، قال: «اللَّهُمَّ لَكَ سَجَدْتُ، وبكَ آمنت، ولك أسلمتُ، سَجَدَ وجهي للَّذي خَلَقَه وصوَّرَه وشق سمعه وبصره، فَتَبَارَكَ اللهُ أحْسَنُ الخالقين». ثم يكون مِنْ آخر ما يقول بعد التَّشهُّد والتسليم «اللهُمَّ اغْفِرْ لي ما

قَدَّمْتُ وما أَخَّرْتُ، وما أَسْرَرْتُ، وما أَعْلَنْتُ، وما أسرفتُ، وما أنتَ أعلمُ بِهِ مِنِّي، أنتَ المقدِّم، وأنت المؤخِّر، لا إله إلا أنت»، ورواه ابن حبان، وزاد في أوله «إذا قام إلى الصلاة المكتوبة»، وزاد فيه «مسلماً» بعد «حنيفاً»، ولا ينبغي العدولُ عنها لتركها في بعض الروايات، فإنها ثابتة في القرآن.

وأما قوله «مِنَ المسلمين» بدل أوَّل المسلمين، فهي رواية لمسلم، ومناسبة معنى لاختصاص النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالأولية بالنظر إلى هذه الأمة، فلا يعدل عنها، كذا قيل، وهو محتمل، لأن هذه اللفظة يؤتى بها في مقام المبالغة، وهذا مَحَزُّه، والله أعلم.

وأخرج البخاري، ومسلم، وأهل السنن الأربعة من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا قام من الليل يتهجد، قال: «اللهم لك الحمد، أنت قيِّم السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت ملك السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت الحق ووعدك الحق، ولقاؤك حق، وقولُك حق، والجنة حق، والنار حق، والنبيُّون حق، ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم حق، والساعة حق، اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، فاغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت، وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم، وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت».

قال ابن القيم: صَحَّ في بعض طرقه الصحيحة عن ابن عباس أنه كبر، ثم قال ذلك.

وأخرج أبو داود من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا هبَّ من الليل، كبَّر عشراً، و حَمِدَ الله عشراً، وقال: «سبحان الله وبحمده عشراً»، وقال: «سبحان القدوس» عشراً، و «أستغفر الله» عشراً، وهلَّلَ عشراً، وقال: «اللهم إني أعوذ بك من ضيق المقام، وضيق يوم القيامة» عشراً، وفي الألفاظ في جميع الأحاديث بعض اختلاف، وزيادة، ونقص، ولم نتتبعها لخشية الطول، ومن أراد ضمَّ الروايات أو الدعاء

والثناء برواية مرة، وببدلها أخرى، فليتبعها، ومنها زيادة في هذا الدعاء قبل قوله: «اللهم إني أعوذ بك»: «اللهم اغفر لي، واهدني، وارزقني»، وذلك أنها جرت عادة الذين يقولون: أخرج الحديث فلان، إنما يريدون أصله، وأمَّا اللفظ فقد يكون لبعضهم أو رواية واحدة له، فافهم هذا لئلا تقع في الغلط عليهم.

وأخرج أبو داود، وابن ماجة، وابن أبي شيبة، وابن حبان، والحاكم من حديث جبير بن مطعم أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخل في الصلاة، فقال: «الله أكبر، الله أكبر كبيراً، الله أكبر كبيراً، الله أكبر كبيراً، الحمد لله كثيراً، الحمد لله كثيراً، الحمد لله كثيراً، سبحان الله بكرة وأصيلاً، سبحان الله بكرة وأصيلاً، سبحان الله بكرة وأصيلاً، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من نفثه، ونفخه وهمزه».

وما أخرج مسلم، وأبو داود، والبيهقي في «الأسماء والصفات» من حديث عائشة قالت: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قام من الليل، افتتح صلاته: «اللهم ربَّ جبريلَ وميكائيلَ وإسرافيل عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاءُ إلى صراط مستقيم». هذا ما في كتب الحديث.

وأخرج البيهقي في «السنن» عن علي عليه السلام قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا استفتح الصلاة، قال: «لا إله إلا أنت، سبحانك ظلمت نفسي وعملت سوءاً، فاغفر لي، إنه لا يغفرُ الذنوبَ إلا أنت، وجهت وجهي... الخ».

ضعَّفُوه بالحارث الأعور، وأصل ذنبه التشيع والاختصاص بعلي كرم الله وجهه، وتلك شكاةٌ ظاهرٌ عنك عارُها. قال النووي في «أذكاره» بعد ذكر هذا الحديث من رواية الحارث: إنه متفق على ضعفه، فاسمع تكذيب هذا الاتفاق لتعلم أنَّها أهواء، وكيف يجترىء على حكاية الاتفاق في كتاب وضعه لمخ العبادة الدعاء، «والأذكار». قال الذهبي وهو أشد الناس على الشيعة، وأميلهم عن أهل البيت، وإلى المروانية أقرب، لا يشكُّ في ذلك من عرف كتبه سيما «تاريخ الإسلام»، وكذلك غيره، وهذا لفظه في «الميزان»: الحارث بن

عبد الله الهمداني الأعور من كبار علماء التابعين، قال عياش: عن ابن معين: ليس فيه بأس، وكذا قال النسائي. وقال عثمان الدارمي: سألت يحيى بن معين عن الحارث الأعور، فقال: ثقة. وقال أبو داود: وكان الحارث الأعور أفقه الناس وأفرض الناس، وأحسَبَ الناس، تعلم الفرائض من علي، وحديث الحارث في السنن الأربعة، والنسائي ـ مع تعنته في الرجال، فقد احتج به وقوى أمره، والجمهور على توهين أمره مع روايتهم[1] لحديثه في الأبواب، فهذا الشعبي يكذبه، ثم يروي عنه، والظاهر أنه كان يكذب في لهجته وحكاياته، وأمّا في الحديث النبوي، فلا، وكان من أوعية العلم. قال قرة بن خالد: أنبأنا محمد بن سيرين قال: كان من أصحاب ابن مسعود خمسة يؤخذ عنهم، أدركت منهم أربعة، وفاتني الحارث، فلم أرَهُ، وكان يُفضَّلُ عليهم، وكان أحسنهم، ويختلف في هؤلاء الثلاثة أيهم أفضل علقمة، ومسروق، وعبيدة. انتهى.

هذه ألفاظ الذهبي، وحكى توهين أمره عمن هو معروف بالميل عن الشيعة، ومثل ذلك لا يقبل قوله وقد صرح به الذهبي وغيره، بل كل ناظر منصف، إذْ لا أعظم من الأهواء التي نشأت عن هذه الاختلافات سيَّما في العقائد، والنووي من أهل المعرفة في الحديث، ومن المتدينة المتورِّعة بحسبما عنده، لكنه من أُسَرَاء التَّقليد في العقائد، فلا يُقبل قولُه في دعوى الاتفاق.

وكيف يُقالُ: متفق على ضعفه بعد قول ابن سيرين عَلم الزهد والعلم، وتفضيله على من لا يُخْتَلفُ في فضلهم: شريح بن هانىء، وعلقمة، ومسروق، وعبيدة.

ولقد أبقى على نفسه الذهبي في ترجمة الحارث مع نصبه، وهذا التطويل لتقيس عليها نظيرها في كلام أهل الجرح والتعديل، فإن النووي من خيار المتأخرين، وهذا صنيعه، فلو صان نفسه لجرح كيف شاء، وترك دعوى الاتفاق، لكن يأبى الله إلا أن يُتم اللبس في الدين، فلا تُقلدْ أحداً في هذا الباب ما كان للتهمة مدخل، واقتدِ بالشارع في ردِّ شهادة ذوي الإحن والأهواء، والله العاصم.

---

(١) في الأصل: رواية، وكتب فوقها «روايتهم» وكذلك هي في «الميزان».

وهذه الاستفتاحات هي التي في كتب الحديث، وهذا الذي ذكره المصنف عن علي، وما ذكره الناصر عن علي مع عدم التصريح برفعه يحتمل أنه مرفوع، ويحتمل أنه موقوف، أو بعض ألفاظه كذا، وبعضها كذا، وعلى التقديرين فالعمل به بعد صحة الرواية إلى علي حقٌّ وصواب، أما على فرض الرفع فظاهر، وأما على الوقف فلما قدمنا أنه قد فهم الإطلاق من الشارع في الثناء والأدعية في جميع مواضعهما من الصلاة، وعلي كرم الله وجهه أحق الناس بفهم ذلك، وبالاقتباس من الأخلاق النبوية، وبظهور بركة الوحي عليه، وبمشابهة كلامه كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصنيعه، لكن جَرتْ عادة أئمة أهل البيت بهذا الإرسال، ووجهة ارتفاع طبقة أوائلهم وكثرة روايتهم عن أهلهم أهل الديانة والشيم، ثم اقتدى بهم تبعهم في ذلك، والخير يتناقص، والشرُّ يتزايد، واختلط المعروف بالإنكار، فلم يتميز ذا من ذاك، فلم يبق لطالب الحق إلا النظر في الأسانيد، وأمارات الصدق حتى يظنه، ومن لم يعرف عين الرواة ولا صفاتهم ولا طريق له إلى ذلك، كيف يعرف الصحيح من السقيم؟ وطالب الحق يتتبع مظناته، ولا يعوقه إساءة مسيء، ولا يَغُرُّه إحسان محسن.

خليليَّ قُطَّاعُ الفَيَافي إلى الحِمَى كثيرٌ، وأمَّا الواصِلُونَ قليلُ

اللهم اجعلنا مِنْ أُولئك القليل، واهدِنا إلى سواء السبيل، فكلُّ سبيل مُعْوَجَّة إلا سبيلك، وكل دليل ضالٌّ إلَّا دليلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصورة الاستفتاح الذي ذكره الناصر عليه السلام في هذه الرواية عنه أنَّه كان يكبر وهو مستقبل القبلة في «البحر» أربعاً، وفي «الانتصار» ثلاثاً، ثم يقول: اللهم بك آمنت، ولك أسلمت، وعليك توكلت، أنت ربي وأنا عبدُك، عملت سوءاً، وظلمت نفسي فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله بيديك، والشر ليس إليك، والمهدي مَنْ هديت، لا مَنْجى ولا ملجأ منك إلا إليك، سبحانك وحنانيك، تباركت ربي وتعاليت، ثم يقول: الله أكبر، ويقرأ: ﴿وجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذي فطَرَ السَّمَاواتِ والأرْض حَنِيفاً وما أنا مِنَ

الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، ثم يقول: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، ثم يكبر الثالثة لافتتاح الصلاة. هكذا في عزالدين.

(٢/ ٢٣٦ س٢) قوله: ووقته قبل الإحرام.

قد تركب من الاختلاف في محل الاستفتاح وكيفيته مع الاختلاف في محل الاستعاذة وكيفيتها، ومن الإثبات والنفي في كل منهما عدة مذاهب، ولا حاجة بنا إلى تفصيلها، والحق منها التكبير، ثم الاستفتاح، ثم التعوذ للقراءة، وقد صحت هذه الكيفية من مجموع الأحاديث، ومن كون التعوذ للقرآن بالآية، وهي بهيئته ترتيب الثلاثة في حديث جبير بن مُطعم كما سمعت، وكل تعوُّذ جائز لما ذكرنا من الإطلاق، وأحقها بالإيثار ما في الآية: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] سيما مع حديث ابن مسعود عند ابن ماجة، وابن خزيمة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول: «اللَّهُمَّ إِنِّي أعوذُ بِكَ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجِيمِ مِنْ همزِهِ ونفخِه ونفثِه». ورواه الحاكم والبيهقي.

وفي «أعوذ بالله السميع العظيم من الشيطان الرجيم» روايات أيضاً مع كونه في القرآن، لكن لا كما قال المصنف فقط، يعني بدون قوله: «من الشيطان الرجيم»، إذ الروايات ليست بدونه، والآية أيضاً تدل عليه.

(٢/ ٢٤٠ س٤) قوله: وحملهم إياه على الإشارة عند التسليم بعيد.

أخرج مسلم، وأبو داود، والنسائي من حديث جابر بن سمرة قال: كُنَّا إذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قلنا بأيدينا: السلام عليكم ورحمة الله، وأشار بيده إلى الجانبين، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «عَلَامَ تومئون بأيديكم، مالي أرى أيديكم كأنها أذنابُ خيْلٍ شُمْسٍ، اسكنوا في الصلاة، وإنما يكفي أحدكم أن يضع يده على فخذه، ثم يسلم على أخيه عن يمينه وشماله». فإن كان هذا من الإمام غفلة إلى هذا الحد فقد أبعد، وإن كان مع معرفة حقيقة الأمر، فهو أورع وأرفع من ذلك، والإكثار في مثل هذا لجاج مجرد، وأمر الرفع أوضح من أن تورد له الأحاديث المفردات، وقد كثرت كثرة لا توازى، وصحت صحة لا تمنع، ولذا لم يقع الخلاف فيه المحقق إلا للهادي

فقط، فهي من النوادر التي لأفراد العلماء جميعاً مثل مالك والشافعي وغيرهم، ما أحد منهم إلا وله نادرة ينبغي أن تغمر في جنب فضله، وتجتنب، وإن تكلف أتباعه لإذاعتها، فهم عدوٌّ في صورة صديق عند التوفيق، وقد انفرد الأنبياء بالعصمة، والذي وافق الهادي ممن بعده من ديدن الأتباع في كل فرقة، ومن تقدمه أو تأخر أو عاصره كزيد بن علي، والناصر، والمؤيد، وأحمد بن عيسى وغيرهم، نصوا على الرفع، وحسن الظن بالقاسم يقتضي صحة رواية الرفع عنه وترجيحها، هذا وقد سمعت أن الرواية: قال بيده وأشار بيده إلى الجانبين ولم يقل بأصبعه، فعرف أنهم كانوا يلفتون أيديهم كهيئة من يريد المصافحة، وكثيراً ما نرى ناساً من العامة يفعلون ذلك في التسليم وفي التلاقي في غيرها، هذا والمرأة في التكاليف كالرجل إلا بدليل، لكنها أُمرت في هيئات السجود وغيره أن تضم من اللحم، ليكون أستر لها، وهذا منه بلا شك، ومعنى ما ذكر عن الإمام يحيى لا دليل في الرفع، أي: فارق بين الرجل والمرأة، هكذا قال عزالدين، وفي التعبير نوع قصور، بل إيهام.

(٢/ ٢٤١ س٩) قوله: وضع اليد على اليد غير مشروع لقوله: «اسكنوا في الصلاة».

هذا سيفٌ استُعملَ فيما لم يُصنع له، وأي دليل في الحديث على ذلك، والأحاديث واضحة، ولا معنى لإيراد شيء منها، لأن الذي عزم على ترك العمل بها يكون عنده كطنين الذباب، والذي عزم على النظر يلقاها على طرف الثمام في كل كتاب، والذي قال: لو سكن مرسلاً كفى، ما أصاب رأيه، والحكيم أحق بأن يتبع ظاهر أمره سيَّما مع مناسبة تلك الهيئة لهيئة العبد بين يدي مولاه، ورأينا الأعاجم مطبقين على كون عبيدهم وخدمهم بتلك الهيئة عند القيام بين أيديهم إلا أنهم يجعلون اليسرى فوق اليمنى، وكأنه للأدب بالفرق بينهم وبين الهيئة الشرعية، أو لأن اليمنى هي التي ينبغي مسكها وضبطها عن التصرف، والشارع آثرها بالشرف، والله أعلم.

ثم اعلم أنه قد صح في صفتها وضع اليد على الصدر وتحت السرة، ورُوِيَا من حديث علي عليه السلام مرفوعاً من طرق تحت السرة.

وروى عنه الحاكم وغيره فوق الصدر، وكثير من الروايات مطلقة، والظاهر أنه لا تنافي، ولا معنى للخلاف في ذلك، فيعمل هنا بالمطلق والتعيين لحكاية الحادثة الواقعة أو مجموعها لبيان الموضع الممتد، ولا يحتاج إلى الترجيح لعدم التعارض، ولا يضر ما عليه المتمذهبة من التَّحزُّب، فتلك سُنة سَنُّوها في عدة مواضع، والله المستعان.

(٢/ ٢٤٣ س٥) قوله: لنا ﴿فاقْرَؤوا ما تَيَسَّرَ...﴾ الآية [المزمل: ٢٠].

وردت في قيام الليل: **﴿إنَّ ربَّك يعلم أنَّكَ تقومُ أدنى من ثُلُثَي الليل ونِصْفَه وثُلُثَه وطائفةٌ من الذينَ مَعَكَ واللهُ يُقَدِّرُ الليلَ والنهارَ عَلِمَ أنْ لَنْ تُحْصُوه فتابَ عليكم فاقرؤوا ما تَيَّسر من القرآن﴾** [المزمل: ٢٠] إلى آخرها. فنسخ القيام وندبهم إلى قيام ما تَيَّسر، وعبر عن الصلاة بالقرآن كقوله: **﴿وقرآن الفَجْرِ﴾** [الإسراء: ٧٨]، وكتسميتها بالركعة والسجدة من باب تسمية الكل باسم البعض، وليس من باب قصر اللفظ على سببه، وهو ظاهر، وما لنا وهذا الاستدلال الذي لا يستبين أو لا يصح، والأمر أجلى من أمرٍ جلي، فقد علم أن القرآن عمدة الصلاة، وأنه فعلُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كل فرضٍ ونفلٍ، وأحاديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لا يمتنع ادعاء تواترها معنى، لكثرة مواردها، وفي بعضها: «وقرآن معها» أو «فما زاد». وهذه الأحاديث دليل تعينها وإجزائها لقول أبي هريرة رفعه، «فإن انتهيت إليها أجزأتك».

(٢/ ٢٤٤ س٧) قوله: ودون الثلاث لا يُسمى قرآناً.

القرآن للجنس، ويلزمهم أن يقرأ الجنب، ويلمس دون الثلاث، والإعجاز خاصة للقرآن على الإطلاق، ووقوع التحدي بالثلاث لا يسلبها الاسم ولا الوصف، لأن اللازم في الأوصاف المطلقة أن تصدق في الجملة، لأنك إذا قلت: السقمونيا مُسْهِلٌ، أو الماء مُرْوٍ، لم يلزم إذا تخلف الإسهال أو الرِّيّ لعارض مانع، أو لقلة[1] تعود في الحقيقة إلى عدم تمام المقتضي أن يخرج الجنس عن خاصته، ومثل هذا إنما يتكلم به مع الصبيان لا مع أعلام العلماء، لكن ألجأ إليه إيراد مثل هذا الكلام، فإنه مناقضة لكلام أنفسهم كما ذكرنا،

---

(١) كتب فوقها: العلة.

وأيضاً اجتراء عظيم أن يقال في آية من كتاب الله: ليست قرآناً، ثم إنه لا يسلمه مسلم، وعلى الجملة لا يدري العاقل ما يقول في مثل هذه المواضع والفلتات التي يسوق إليها مراعاة التمذهب.

(٢/ ٢٤٤ س ١١) قوله: قلت: الظاهر معهم.

يعنى وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة.

أخرج أبو داود عن أبي سعيد: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر، وفي رواية[1] أحمد، وابن حبان، والبيهقي في قصة المسيء صلاته أنه قال له في آخره: «ثم افعل ذلك في كل ركعة» وعند البخاري من حديث أبي قتادة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب.

قال العسقلاني بعد إيراد ما ذكر هذا مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي» دليل وجوب الأمرين: أقول: ليس المراد القطع والبت في هذه المسألة ونظائرها، ولا شك في ظهور استمرار النبي صلى الله عليه وآله وسلم على قراءة الفاتحة في كل ركعة، ولو اتفق له خلاف ذلك، لم يُسكت عنه، فقد نقلت أمورٌ هي أدق من ذلك، وهذا مما تعم به البلوى، ولم يرو أحدٌ اقتصاره على قراءتها في بعض الركعات، وأقل من هذا يُظَنُّ أنَّه أمرٌ لا يُعْـذَر أحـد في تركه، وقد مضى لنا نحو هذا، وأن قولهم: لا يحتج بمطلق الفعل، لا يصدق على ما حوفظ عليه، لا سيما وقد كان من شأنه صلى الله عليه وآله وسلم أن يفعل الخلاف لبيان الجواز فيما لم يرو فيه الخلاف من الأمور المتكررة، لا سيما التي تعم بها البلوى.

قلنا: في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسوة حسنة لا نعدل عنها إلى جمـودات المجـادلـة، ومثله نقـول في الجهر والإسرار، وفي قراءة الصلوات الخمس على أن الخلاف إنما هو إذا لم تقترن بالفعل قرينة تدل على الوجوب أو عدمه، ونحن ندعي أن ما ذكرناه أقوى دليل على الوجوب، إذ المراد بالدليل

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: راوية.

ما يحصل منه الظن، وهو يحصل بما ذكرنا، فلو ذممت رجلاً يعدل عمَّا واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمره منذ شرعت الصلاة إلى أن مات مَا حفظ عنه خلافه مع فرقه بين الظهر والعصر وغيرهما، وبين الركعتين الأولتين والآخرتين على وتيرة واحدة، وفي الفرض خاصة دون النوافل، بل اختلف حاله في النوافل، لو فعلت ذلك، لم يمنع ذَمَّك إلاَّ أَلَدّ، وهو خاصة الوجوب، أعني كون الذَّمِّ سائغاً، والله الهادي.

ومن العجب قول المصنف: «قلنا: يحتمل الندب، والأصل عدم الوجوب» فإن هذا جاز في كل أمرٍ، وليس أصلهم ذلك، إلا أنه قد نبَّه على ضعف احتجاجهم بكونه خلاف الظاهر.

(٢/ ٢٤٤ س ١٣) قوله: والبسملة آية.

الذي اعتمده في هذا أنها نقلت لنا لفظاً وخطاً على حدِّ نقل القرآن، ولا فرق بينها وبين سائر الآيات بحيث إن الذي لم يسمع بالخلاف لا يجد فرقاً البتة، وما أظن أصل الخلاف إلا أنَّه وقع في خلد أفراد حين رووها في أول كل سورة أنها كسائر الكلام وغيره مما يبدأ فيه بذكر الله حين رأوها في أول كل سورة آية واحدة متكرِّرة، ثم تكلَّموا في ذلك بناءً على ذلك التوهم إلى أن صار جدالاً كغيره مما تسوق إليه المغالط والأوهام، ثمَّ جاء المتكلِّمون بقولهم: ما توفرت الدواعي عليه، لزم تواتر نقله، ولو تواترت البسملة لما اختلف فيها، فليست بمتواترة، فليست بقرآن، كما سلكوا هذه الطريقة في قسمتهم ما صح نقله إلى ما سمُّوه شاذّاً أو متواتراً، وقد نازعناهم في هذه المقدمات في غير هذا الموضع، بل اللازم تواتر الجملة وجمهور التفاصيل، وقد تواتر بحمد الله أكثر ممَّا قضت به العادة، فكلُّ سورة متواترة، وكذلك الآيات المتداولة، لا وجوه القراءات، وكلُّ ما صح لفظه فهو قرآن، والبسملة من جملة المتواتر، ووصف كونها قرآناً مثل سائر الآيات فإنَّه لم ينقل وينص على وصف كلِّ آية بذلك.

وعلى الجملة، فالفرق بينها وبين غيرها تحكم، أمَّا الخلاف، فلا يلزم منه ظنِّيَّة أي مسألة، وقولهم: جمهور صفتهم وصفتهم يستحيل عادة اختلافهم في معلوم مردود باختصاص ذلك فيما لم يجز الغلط فيه كالمحسوس، وأمَّا ما يدخله

الـوهم والغلط، فلا، وقد بيَّنّا كيفية دخول الغلط هنا، وكم لها من نظائر في الخلافيات، وتحقيقه أن كونهم جمهوراً هذه صفتهم، إنَّما التأم آخر الأمر وأوله أفراد اجتمع بعضهم إلى بعض مع تراضي المدَّة. والرَّافضة أبين الناس جهالة، لا يشكُّ من تصفَّح كلامهم أنه مكذوب في غالبه، أو محيط به الكذب ـ أعني ما اختصُّوا به ـ وهم يحتجون بهذه الحجة بعينها، ويقولون شطر البسيطة، وجمهور في الأمَّة استقلُّوا بأقطار من الأرض، وشاركوا سائر الناس، فلا يخلو منهم قطر لإعانة التقية لهم على ذلك، فكيف يصح أن تدعوا الضرورة في صِحَّة النصِّ على اثني عشر إماماً، وغير ذلك من مذاهبهم، وجوابنا عليهم بعين جوابنا لى من ادعى نحو ما ذكر.

لقد ادعت المجبرة أنَّ الجبر مذهب جميع الصحابة والتابعين بواسطة أنهم رأوا جمهوراً يقولون به، فقطعوا أنه الحق، ثم ترتَّب على ذلك اتصاف الصحابة والتابعين بما هو حق، وكل فرقة فعلت نحو ذلك وكان يلزم ثبوت المتناقضات بهذه الطريقة.

ثم البسملة مئة وثلاثة عشر آية غير ما في وسط «النمل»، لعين ما ذكر، إذ جاءتنا هكذا لفظاً وخطّاً، وحديث سورة الملك، وسورة الفاتحة في العدد من الجانبين ليس بالواضح، لاحتمال إدْخالها في العدد، إذ لا يقطع بتحديد كلِّ آية، وكذلك حديث «قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي»، إذ يطلق لفظ الآية على جملة من الكلمة الطويلة ولو مجازاً لو سلم حقيقة عرفية فيها قديمة، ثم ظنيات لا تعارِض المتواتر، بل لا تعارض المشهور الواضح، فضلاً عن المتواتر.

(٢/ ٢٤٥ س١) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أثبتوها ـ أي (براءة) ـ في آخر سورة الأنفال».

ما طرق سمعي هذا في غير هذا الموضع مع كثرة مطالعة لمتون الحديث، وللسِّير، والمعروف في هذا حديث ابن عباس، قال: قلت لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى «الأنفال» وهي من المثاني وإلى «براءة» وهي من المئين ـ فقرنتم بينهما، ثم لم تكتبوا سطر: بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال، ما حملكم على ذلك؟ قال عثمان: كان رسول الله صلى الله عليه

وآلـه وسلم ممَّا يأتي عليه الزمان، وهو تنزل السُّور ذوات العدد، وكان إذا نزل عليه شيء، دعا بعض من كان يكتب، فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، فإذا نزل عليه الآية، فيقول: «ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وكان «الأنفال» من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت «براءة» من آخر القرآن نزولاً، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فقبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتها في السبع الطوال. أخرجه أبو داود والترمذي، ولم يذكر أبو داود: «فظننت أنها منها».

(٢/ ٢٤٧ س٨) قوله: تحريك اللسان، والتثبت في الحروف.

قال في «الغيث»: الخلاف متفرغ على اشتراط كون الكلام مسموعاً أولاً، واختار عدم الاشتراط، وخالفه الإمام عزالدين، وقوَّى أنه إذا لم يُسمِع نفسه، فليس بمتكلِّم، وأقول: كلا الكلامين محتمل، والكلام نوع من الصوت، وكل صوت مسموع، فالشرط أن نعلم، أو نظن حصول الصوت المخصوص، وإن لم يسمع المتكلم نفسه، إذ كلُّ حقيقة شيء لا يشترط فيها الإضافة إلى متعلق خاص، فإن الشرط في مسمَّى النار هو مطلق الإحراق، لا إحراق السُّعف مثلاً. نعم، إنَّمـا يحصل العلم أو الظن بنوع قوة في حركة المخارج، لا بالوضع، وذلك ظاهر.

(٢/ ٢٤٨ س١) قوله: ويجهر بالبسملة.

العمـدة في هذه آية من عرض آيات السُّورة، فمن ادَّعى صفة مخالفة، فعليه الدليل الناقل عن هذا الأصل، والأحاديث التي جاءت في الجهر والإسرار متعارضة، وقد ينظر بعضهم إلى مجرد صنعـة المحدثين في التصحيح، فيميل إلى أحاديث الإسرار، كما فعله السيد محمد بن إبراهيم الوزير. والأرجح عندي خلافه لوجوه:

الأول: موافقة الأصل المذكور.

الثاني: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لِيَلني مِنْكُمْ أُولُوا الأحْلامِ والنُّهَى»، وعليٌّ عليه السلام رأس أولي الأحلام والنهى، فروايته أرجح من رواية أنس وابن المغفل في هذه القضية؛ لقربه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيسمع ما لا يسمعان، مع أن لأنسٍ حديثاً يقوم بمنافاة حديثه، ومع علي ابن عباس، وابن عمر الذي كان يتأسّى في كلٍّ شيء.

الثالث: ما قاله أبو الحسين في «المعتمد» أن البسملة تقع في رحبة تكبيرة الإحرام وتكبير النقل والحركة، فلا تسمع البسملة، وهو أمر مشاهد، سيَّما وكثير من الناس من يحفظ أول كلامه، وقد ذكر ذلك في وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطبة ـ أعني: الفرق بين أول كلامه وآخره.

الرابع: أن هذا من المواضع التي يرجح فيها الإثبات على النفي، فمن قال: سمعت، رجح على من قال: لم أسمع.

وأقول: قد منَّ الله علي ـ وله الحمد ـ بمَرجِّح خاص، هو: أنِّي رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقال لي ما معناه أو لفظه: إن البسملة تبع للسُّورة في الجهر والإسرار، فلم يبق معي ريبة.

(٢/ ٢٤٩ س٦) قوله: وعلى المرأة .

أقل الجهر وجهه ما قدَّمنا في الرَّفع من استواء التكليف إلا ما خصَّه دليل، وقد علم من الشارع مبالغته في ستر المرأة، حتى قال صلى الله عليه وآله وسلم لبعض النسوة، وقد قالت له: إنِّي أحبُّ الصلاة خلفك، فقال: «نعم، ولكن في بيتك أفضل لك»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم، وأصل رفع الصوت غير محمود إلَّا لوجه ﴿**واغضض من صوتك. . .**﴾ الآية [لقمان: ١٩] فتقتصر المرأة على أقل الجهر، ولا دليل أن الزَّائد مطلوب للشارع، بل الظاهر عدم طلبه لما ذكر، فتقف عند حدِّها، والله أعلم.

(٢/ ٢٤٩ س٢) قوله: ويسمي لآيات .

التصرف في الصَّلاة وغيرها من العبادات يحتاج إلى قيام دليل، وإلَّا منع،

وليس لك إدخاله تحت حديث «كلُّ أمرٍ ذي بال»؛ لأنه يلزم في كل نوع من الأذكار والأدعية في الصلاة، والشيء المتركب من أنواع إنَّما البداية لأوله، على أن في بعض روايات هذا الحديث بذكر الله والقرآن ذكر، ويجري ما ذكرنا في الاستعاذة. نعم، ابتداء القراءة الخارجة عن الصَّلاة يصدق فيها ﴿فإذا قَرَأْتَ القُرْآنَ، فاسْتَعِذْ باللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨].

(٢/ ٢٥٠ س٣) قوله: والتأمين بدعة .

أحاديث التأمين كثيرة صحيحة صريحة في كتب الحديث، بل وفي كتب أهل البيت. قال السيد العلامة محمد بن إبراهيم الوزير: رُوي عن عليٍّ مرفوعاً في باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم من كتاب «الأمالي»، وموقوفاً في «مجموع» زيد بن علي، ذكره في القنوت في الوتر قبل الركوع، ولذلك قال الإمام المهدي[1] عليه السلام في كتابه «الرياض الندية»: إن رواة التأمين جمٌّ غفير. قال: هو مذهب زيد بن علي وأحمد بن عيسى. انتهى. وفيه كتاب «الأمالي» المعروف بـ «علوم آل محمد»، فإن كان من النَّاسخ، وإلا فالمعروف أنَّ «أمالي أحمد بن عيسى» غير الكتاب المعروف بـ «علوم آل محمد»، الأول مجلد لطيف، والآخر كتاب حافل، وهو لمحمد بن منصور المرادي، ويعرف أيضاً بـ «الجامع الكافي».

أمَّا دعوى إجماع أهل البيت هنا، فكسائر دعاوى الإجماع، يبحث أحدهم أو أورعهم، فلا يجد خلافاً، فيظن الإجماع أحسن أحواله، وقد نبهنا على ذلك فيما مضى.

(٢/ ٢٥٠ س٧) أما قوله: راوي فعله وائل بن حجر، ومعارَض بخبر السلمي .

فهكذا يقدحون في كبار الصحابة وغيرهم حين تجيء مثل هذه المعارك، ويروون عمَّن دبَّ ودرج من صحابي وغيره، وقد ذكر هذا الإمام عزالدين بن الحسَن في «الشرح»، وأول حديث في «الشفا»، وثاني حديث عن المغيرة بن

---

(١) كتب فوقها في (أ): محمد بن المطهر. وجاءت في متن (ب).

شعبة، الذي من شروره أن أشار على معاوية باستخلاف يزيد محل كلِّ شر، وقد ذكر في كتاب الوصايا من «الشفا» أنَّا نقبل المخالفين، معتذراً عمَّا ذكرنا، وحديث السلمي ليس ممَّا نحن فيه في شيء، والدعاء في الصلاة لو ادَّعى مدَّعٍ تواتره معنى بما شاء المصلي بلا تقيد بنقلٍ خاص لما ساغ لمنصف أن يردَّه، والتأمين من الدعاء، وهو خاتمته، كما ورد «آمين» خاتم «رب العالمين»، وقد خصته الأدلة الخاصة زيادة على مطلق الدعاء.

(٢/ ٢٥٠ س٩) قوله: ويكره التطويل، لنهيه صلى الله عليه وآله وسلم معاذاً.

اعلم أن التطويل ومقابله أمر نسبي، وقد اشرأبَّ المقصرون عن المحافظة على السنة إلى حديث معاذ وسائر أحاديث التخفيف من دون أن ينسبوا ذلك، وينظروا إلى الوقائع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمَّا حديث معاذ، فإنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم يذهب إلى بني عمرو، فيصلي بأصحابه، ولا شكَّ أنه قد ذهب من الليل ما شاء الله، وأصحابه أهل نواضح، يدأبون عليها نهارهم، وأهل الزروع والبساتين قد يتعلق بها أعراض يذهب أهلها إليها في أوقات الليل. وعلى الجملة، فتعلقات القائمين بها شاغلة غالب وقتهم ومتعبة، لا بدَّ أنهم يحتاج أحدهم إلى سكون ونوم، فيجيء معاذ رضي الله عنه، ويستفتح بهم سورة البقرة، فخرج رجل منهم من الصلاة، وشكا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعْلَ معاذ، ووصف للنبي صلى الله عليه وآله وسلم حالهم، فلذلك نهاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قال له في هذا المقام المناسب للمبالغة بالتخْفيف: «هلَّا صليت بالشمس وضحاها، وسبح اسم ربك الأعلى، والليل إذا يغشى»، وقد قال بعض الصحابة: ما سورة من المفصل إلَّا وقد سُمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ بها، ووصف بعضهم بأنه حزرَ صلاته كثيراً في الفجر بما بين ستين آية إلى مئة آية، وصلى بكلٍّ من هذه السُّور: «ق»، و«إذا الشمس كورت»، و«إذا زلزلت» في الرَّكعتين كلتيهما، وبالمعوذتين، وكان في السَّفر، وافتتح بسورة «المؤمنين» حتى بلغ قصة موسى وهارون أخذته سعلة، فركع، وكان يصليها يوم الجمعة بـ«ألم ـ السجدة» و«هل أتى الإنسان حين من الدَّهر»، وكذلك كان يطيل أولى الظهر. قال جابر: حتى يخرج أحدنا إلى البقيع، فيقضي حاجته، ثم يتوضأ، ويدرك

الركعة الأولى، وبعضهم قدَّرها بثلاثين آية. وكل ثانية من الركعات في صلاته أقصر من الأولى، والعصر أقصر من الظهر، وأما المغرب، فالمروي فيها ما قاله ابن عبد البر: أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ فيها بـ «ألمص» - يعني: فرقها في ركعتين، ومرَّة «بالطور» ومرة «بالمرسلات»، وقرأ فيها «بالصافات»، وأنه قرأ فيها بـ «حم - الدخان»، وأنه قرأ فيها بـ «سبح اسم ربك الأعلى»، وأنه قرأ فيها بـ «التين والـزيتـون»، وأنه قرأ فيها بـ «المعوذتين»، وأنه كان يقرأ فيها بقصار المفصل. وقال: وهي كلُّها آثار صحاح مشهورة. انتهى.

قال ابن القيم: وأما المداومة فيها على قراءة قصار المفصل، فهي فعل مروان بن الحكم، ولهذا أنكر عليه زيد بن ثابت، وقال: ما لك تقرأ في المغرب بقصار المفصل، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ في المغرب بطولى الـطوليين. قال: قلت: ما طولى الطوليين؟ قال: الأعراف، فرقها في ركعتين. فالمحافظة فيها على الآية القصيرة والسورة من قصار المفصل خلاف السنة، وهو فعل مروان بن الحكم. انتهى.

وقال لمعاذ في العشاء ما مضى، مع أنه مبالغ، وقد قال ابن عمر: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأمرنا بالتخفيف، ويؤمنا «بالصافات». رواه النسائي وغيره، فعلم أن مثلها تخفيف عنده، إذ لا يخالف قوله فعله، وقد قالت أم الفضل - وقد سمعت ابن عباس يقرأ «والمرسلات» - فقالت: يا بني، لقد ذكرتني بقراءتك هذه السورة، إنها لآخر ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ بها في المغرب، فهذا آخر أمره في المغرب، ثمَّ قد خلفه خلفاؤه بعد، فقرأ أبو بكر في الفجر سورة «البقرة» حتى سلم منها قريب طلوع الشمس، فقالوا: يا خليفة رسول الله، كادت الشمس تطلع، فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين. وكان عمر يقرأ فيها «بيوسف» و «النحل»، ونحوها من السُّور، ولا شك أنهم فعلوا ذلك لعلمهم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مات والأمر على ما كان عليه، على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كما بيَّن بفعله، فقد بيَّن بقوله، وهو أن الإنسان إذا انفرد، طوَّل ما شاء، وإذا كان إماماً، راعى حال المأمومين، وقد سمع صلى الله عليه وآله وسلم صراخ صبي، فقرأ بأقصر سورة، وأخبر أن ذلك لئلاَّ يشتغل قلب أم الصبي، وأنه قد يريد التطويل، فيسمع الصبي، فيقصر

لأجل ذلك، وهؤلاء الذين هم أضيق الناس نظراً، وأكلُّ عزماً وقفوا عندما يقتضي غاية التخفيف، وما عقلوا أن المأمومين لم تشملهم وتشمل أوقاتهم الأعذار الموجبة لغاية التخفيف، بل أمرهم وأمر المؤتمين عصره صلى الله عليه وآله وسلم أشبه من الماء بالماء؛ لأن المراد: الأعذار التي تشق على الصادق الرغبة في الخير، أما ما يرجع إلى فتور العزم على الخير، فلا يعتبر، فليس لأحد أن يجعله فرقاً، وقد اختصرنا الكلام، وإن كان المقام يقتضي الإطالة بإيراد الأحاديث المبينة لتفصيل أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم المرغبة في الاقتداء به، لكن أردنا مداراة الهمم التي فازت بالفترة عن العلم والعمل، والله المستعان.

هذا في القراءة وأركان الصلاة من ركوع وسجود واعتدال على نحو القراءة؛ لأن الحامل على الإطالة والتقصير تتساوى فيه الصلاة، والتناسب من محاسن الأمور، وقد كانت صلاته صلى الله عليه وآله وسلم على نحو ذلك، وهو أحسن محمل لحديث: كان قيامه وركوعه وسجوده واعتداله قريباً من السَّواء، أي: متناسب بحسب كل صلاة صلاة. نعم، ربما أطال السجود كثيراً في صلاة الليل، وليس المقصود في نحو هذا الاستقصاء، بل الغالب، والله أعلم.

نعم، قال ابن تيمية: تقصير الاعتدال من الركوع وبين السجدتين ممَّا أحدثه، وتصرف فيه أمراء بني أمية كتركهم بعض التكبير، وكإماتة الوقت، وكما أحدثوا غير ذلك ممَّا يخالف هديه صلى الله عليه وآله وسلم، وربا من ربا في ذلك الوقت حتى ظن أنه من السنة. انتهى.

(٢/ ٢٥٢ س٨) قوله: والتسبيح في آخرتي العصرين ـ إلى قوله: وإجماعهم حجة.

أما لو صحَّ لنا هذا الإجماع، لكان عصمة، ولقلب المؤمن الصادق راحة ونسمة، ولكنها أماني مجرَّدة، ولم يروه أحد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وفعلُ علي وابن مسعود فعل صحابي فقط، لكنهم ـ كما قد نبهناك ـ إذا كان لهم، كان فعل علي حجة، وإذا كان عليهم، فهو فعل صحابي، وقد مضى ذكر مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على الفاتحة في كل ركعة قولاً وفعلاً، فلا

معـذرة عنهـا بمـا ليس بحجّة شرعية، وأما النزاع في الأفضل تفريعاً على ما ذكرتم، الاحتجاج بأنه كيف يعدل عليّ عن الأفضل، فليت شعري، كيف عدل صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا الأفضل عمره كله قولاً وفعلاً.

فإن قلت: وكل ذلك إلى علم علي به، ووكل على التبليغ إلى مجرد فعل نفسه.

قلنـا: فضم إلى علي أحـد عشـر إمـامـاً من أولاده ليتّسع موضع البيان والتبليغ، ومـع أنـه لو صح كلُّ ما ادَّعوا، لم يكن مجرَّد فعل علي دالاً على الأفضل، بل غايته بيان الجواز، كما هو شأن فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢/ ٢٥٣ س٦) قوله: حينئذ الواجب الانحناء.

هذه من نوادر العلماء التي نبهناك أنه إن عمل بها، فلمكان صاحبها عندك فقط، ولا معبود إلاّ الله، ولكل عالم من ذلك نصيب إلاّ من شاء الله، ولا نعلمه.

(٢/ ٢٥٥ س٣) قوله: ولقوله تعالى: ﴿وسبحوه﴾ ولا وجوب في غير الصلاة، فتعين فيها.

قد سلك هذا الأسلوب كثير من المستدلين، وأرى الاستدلال به على الأمر الخـاص بعيداً؛ لأنـه إنَّمـا يطلب جملة أو من الجملة، فقـد أمرنا بالتسبيح وبـالاستغفـار وبالتكبير، وبسائر أنواع الخير، وغاية ما يلزم أن يكون كذلك، وبحقيقته أو مجازه، والتسبيح كلُّ ما دل على التنزيه والتقديس، فقولنا: تعالى ربنـا عن إضـافة القبائح إليه تسبيح، ألا تراك لو ذهبت تستدل بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ. . .﴾ الآية [البقرة: ١٨٥]، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلَم: «يسِّـروا ولا تُعَسِّروا» على كل مطلوب خاص، لم يكن ذلك مقبولاً، والأمثلة في مثل هذا تطول، وله نظائر كثيرة تذكرك بهذا، والمقصود الإشارة إلى قاعدة كما هو دأبنا في غالب أبحاثنا.

(٢/ ٢٥٦ س١) قوله: ولخبر ركعتي الفرقان.

هذا الخبر ليس في كتب الحديث، ولا سمع بصلاة الفرقان في غير كتب

الزيدية، وهو في «أمالي» المؤيد بالله، لكن يحتاج إلى معرفة رجاله واتصاله، ليبنى عليه حكم هذا التّسبيح.

(٢/ ٢٥٦ س٢) قوله: قلت: فيلزم تلاوتها كما هي.

هذا لو لم يرو «سبحان ربي الأعلى» و«سبحان ربي العظيم» من فعله وقوله، وأما مع ذلك، فالقول والفعل كمجمل ومبيّن، وأما حديث عائشة هذا أنه كان يقول في ركوعه: «سبوح قدوس»، فلم ترد أنه وظيفة هذا الركن من الذكر، وإنما أرادت وقوعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكثيراً ما استعملت هذه العبارة في غير المستمر، سيّما إذا تكرَّر.

(٢/ ٢٥٦ س٤) قوله: وهو ثلاث إلى تسع.

الظاهر عدم الحصر لعدم الحاصر، فإن كان لمفهوم العدد، فليس بشيء، والعجب من اقتصار (ي) على الثلاث لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وذلك أدناه»، فإنه عكس ما ينبغي كما ذكره عزالدين.

(٢/ ٢٥٧ س٢) قوله: ومعنى وبحمده.

هذه الزيادة ليست في الأحاديث الواردة المعتمدة في هذا التسبيح، لكنها في حديث صحيح من حديث عائشة، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكثر أن يقول قبل موته: «سبحان الله وبحمده، أستغفر الله وأتوب إليه»، فقلت له في ذلك، فقال: «أخبرني ربِّي أنِّي سأرى علامةً في أُمَّتي، فإذا رأيتها، أكثرت من قول: سبحان الله وبحمده، أستغفر الله وأتوب إليه، فقد رأيتها ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح**﴾» السورة. أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. والظاهر أن هذا وجه قول المصنف: إنما يزيدها من قال: سبحان الله، لا سبحان ربي، لكن ظاهر الحديث أنه كان يقول ذلك في عامة أحواله، لا في خصوص ركوعه وسجوده.

هذا، وقد عرفت من هذا التفسير النبوي أن معنى سبح بحمد ربك: قل: سبحان الله وبحمده، أو نحو من اللفظ كما في رواية من هذا الحديث: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك»، فيكون أولى من تفسير أهل العربية له على

حسب الطرائق العربية، وإن كان ما قالوه موافقاً:

فدع كلَّ ذي قولٍ لِقَـوْلِ مُحَـمَّـدٍ   فمـا آمِـن في دينـه كَمُـخَـاطِـرِ

(٢/ ٢٥٧ س٥) قوله: وأن يبتدىء تكبير النقل... الخ.

قالوا: لأن هيئته للركن، فلا يخلو عنه بعضه.

أقول: ذلك تعليل غير صحيح، والمتبع إنَّما هو ما كان صلى الله عليه وآله وسلم عليه وأصحابه قبل الأحداث، ولو كان فيهم ما يفعله هؤلاء من التمطيط، لشاع وظهر ظهور الشمس، وإنما التكبير شعار الانتقال بحسب الظاهر، فلذا جهر به على الإطلاق، فلا يشترط استغراق حالة الانتقال، وإن صح نقل، فعلى العين والرأس، وإلَّا فالوقوف على المتيقن أوفق بترك ما لا بأس به حذار ما به البأس، والله العاصم.

(٢/ ٢٥٧ س٦) قوله: وتكره القراءة حاله.

ظاهر النَّواهي عن القراءة في الركوع والسجود المنع، لا كراهة التنزيه؛ لأن ذلك أصل النهي، ويؤيده أنه قرن بالنهي عن لبس القسي والمعصفر، والتَّختُّم بالذَّهب.

(٢/ ٢٥٧ س٩) قوله: اركعوا واسجدوا، ولم يذكره.

هذا من جنس احتجاج الخوارج والرَّوافض الذين حرموا السنة، وتركوا شطر الوحي، ورفضوا البيان الذي أوجبه القرآن ـ لو حفظوه ـ بقوله تعالى: **﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** [النحل: ٤٤] ومثل هذا لا ينبغي أن يلتفت إليه بنظر ولا مناظرة، إذ من عرف السنة الواضحة لكل أحدٍ، كيف يرتاب فيه، ومن غفل عنها إلى هذا الحدِّ، كيف يمكنه النظر؟ وإنما يقال للمخالف: انظر في السنة، على جهة الإيقاظ له، والعجب من مالك، والذي في «شرح» خليل عن بعض أصحاب مالك وجوبه، وتصح الصلاة لو تركه، وعن بعضهم: لا تصح. قالوا: والواجب ما كان أقرب إلى التمام ـ يعني: لا أن يعود كل عضو إلى محله ـ وقد قال حذيفة لمن رآه يصلي كذلك بعد أن سأله: أيَألَمُ ظَهْرُكَ؟ قال: لا [قال]:

مذ كم تصلي هذه الصَّلاة؟ قال: مذ أربعين سنة. قال: ما صليت منذ أربعين سنة ولو متَّ وأنت تصلِّي هذه الصلاة، متَّ على غير فطرة محمد صلى الله علية وآله وسلم، ثم قال: إن الرجل ليخفف ويتم ويحسن. أخرجه البخاري والنسائي.

(٢/٢٥٧ س٩) قوله: وأقله أن يرجع كل عضو إلى موضعه.

قال الشارح: وأكمله الطمأنينة، قد جاءت السنة باللفظين، ولكن اللفظ الموجب للطمأنينة لا يعارضه الموجب لرجوع كل عظم إلى موضعه، فتعينت الطمأنينة بلا معارض.

(٢/٢٥٨ س٢) قوله: ويسمعل المنفرد.

الذي في «شرح» عز الدين، وذكره أيضاً في «الغيث»، ولفظه: قال (ز ن ف)[1]: يجمع بينهما الإمام والمنفرد، وأما المؤتم، فيقتصر على قوله: ربنا لك الحمد، وقال مالك والشافعي: يجمع بينهما كلُّ مصلٍّ. انتهى. وهذا المذهب هو الحق، وأما جمع الإمام والمنفرد، فلفعله صلى الله عليه وآله وسلم مستمراً، وأما إفراد المؤتم للحمد له، فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد قوله: «إنما جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ» وإذا رَكَعَ، فَارْكَعُوا، وإذا قال: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فقولوا: ربنا لك الحمد»، فلو لم يفرد ـ كما زعمت الشافعية ـ لقال: فقولوا كما يقول.

والحاصل أنهم ألغوا هذا الحديث، ولو قال: فقولوا: سمع الله لمن حمده، لأمكن أن يقال: المعنى إلى آخره، كما قد عرفتم، بخلاف قوله: «فقولوا: ربنا لك الحمد»، فإنما أراد إفراد هذا اللفظ، وبيان وظيفة المؤتم من هذا الذكر.

ثم قالت الشافعية: ويجهر بالسمعلة؛ لأنه ذكر النقل، ويُسِرُّ بالحمد له، لأنها ذكر الطمأنينة، مع أن المروي من فعله صلى الله عليه وآله وسلم الجهر

---

(١) كتب فوقها: أي مذهب زيد ومن معه.

بهما، وهذا التعليل منهم ينافي أصل المقالة؛ لأنه كان قياس زعمهم أن يقول: فإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا مثله، وإذا قال: ربنا لك الحمد، فقولوا مثله، وكيف يقول: فإذا قال ذكر الانتقال، فعقبوا قوله بذكر ما بعد الانتقال.

وأما قول المصنف: أولى من فعل مجرد لاحتماله، فليس بشيء، لوقوع الاتفاق على أنه ندب منه ﷺ.

(٢/ ٢٥٨ س٤) قوله: القول أولى من فعل مجرد لاحتماله.

هذا الرَّدُّ ليس بسديد، والصواب: هل أردتم أنه كان يفعله وهو إمام؟ فنحن نقول بالموجب، وهو أنا نقول: يفعله الإمام، وكذلك المنفرد، وإن أردتم أنه كان يفعله مأموماً، فلا نسلم ذلك، فإنه لم يروه أحد هذا على الصحيح من المذاهب، وهو قول الإمام (ي) ومن معه، وأما على مذهب المصنف، فالصواب: لا نسلم أنه فعله مؤتماً.

القنــوت

(٢/ ٢٥٩ س١) قوله: لقول أنس: فلم يزل يقنت.

أما أنس، فقد كفى الناس المؤنة، فإن أحاديثه متعارضة، بل رواية النفي أثبت، فإن في حديث الإثبات: أبا جعفر الرازي عن أحمد ليس بالقوي، وعن ابن معين: ثقة، ولكنه يخطىء، وعن الدوري: ثقة يغلط فيما يروي عن مغيرة، وعن الساجي: صدوق وليس بمتقن، وعن ابن المديني: يخلط فيما يروي، وعن أبي زرعة: يهم كثيراً، وعن عمرو بن علي: صدوق سيىء الحفظ، هذا كلُّه من كلام العسقلاني، ثم قال: ويعكس على هذا ما رواه الخطيب من طريق قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان، قلنا لأنس: إن قوماً يزعمون أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل يقنت في الفجر، قال: كذبوا، إنما قنت شهراً واحداً يدعو على حيٍّ من أحياء المشركين، وقيس ـ وإن كان ضعيفاً ـ لكنه لم يتهم بكذب.

وروى ابن خزيمة في «صحيحه» من طريق سعيد، عن قتادة، عن أنس

أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يقنت إلّا إذا دعا لقوم، أو دعا على قوم، فاختلفت الأحاديث عن أنس واضطربت، فلا تقوم بمثل هذا حجة. انتهى.

وقال في حديث أنس: لم يزل يقنت. . . الخ: عزا هذا الحديث بعض الأئمة إلى مسلم، فوهم وعزاه النووي إلى «المستدرك» للحاكم، وليس هو فيه، وإنما أورده وصححه في جزء له مفرد في القنوت، ونقل البيهقي تصحيحه عن الحاكم، فظنَّ الشيخ أنه في «المستدرك». انتهى.

وأما حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما، فقد قال أيضاً: نبه ابن خزيمة وابن حبان على أن قوله في قنوت الوتر تفرد بها أبو إسحاق عن بُريد بن أبي مريم، وتبعه ابناه: يونس وإسرائيل. قال: ورواه شعبة، وهو أحفظ من مئتين مثل أبي إسحاق وابنيه، فلم يذكر فيه القنوت ولا الوتر، وإنما قال: كان يعلمنا هذا الدعاء، ويؤيد ما ذهب إليه ابن حبان أن الدولابي رواه في الذرية الطاهرة له، والطبراني في «الكبير» من طريق الحسن بن عبيد الله عن بُريد بن أبي مريم، عن أبي الحوراء به، وقال فيه وكلمات علمنيهن، فذكرهن. انتهى.

ومما يؤيد النفي: ما أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة من حديث أبي مالك الأشجعي عن أبيه: صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فلم يقنت أحد منهم، وهو بدعة. قال العسقلاني: إسناده حسن.

فإن قلت: الروايات متضافرة في قنوت الخلفاء.

قلت: إنما ذلك في النوازل، كما كان منه صلى الله عليه وآله وسلم، وما زالت الأجناد في الثغور مع قوة أجناد فارس والروم، وكذلك علي في حرب معاوية والخوارج. والقنوت في النوازل محل اتفاق بين المختلفين فيه. قال العسقلاني: ورد ما يدل على أن القنوت يختص بالنوازل من حديث أنس، أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» كما تقدم، ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن حبان بلفظ: كان لا يقنت إلا أن يدعو لأحد أو يدعو على أحد، وأصله في

«البخاري» من الوجه الذي أخرجه منه ابن حبان بلفظ: كان إذا أراد أن يدعو على أحد، أو يدعو لأحد، قنت قبل الركوع. انتهى.

ثم اعلم أن كثيراً ما أوقع الناس في الخلاف تفسير الكتاب والسنةِ، وأهل العرف المتقدم كالصحابة، ومن تقدم، ومن يقرب منهم بالأعراف الحادثة، وقد ذكرنا هذا في عدة مواضع، فمنها: لفظ القنوت صار في عرف أهل الفروع لدعاءٍ مخصوص في محل مخصوص، وهو في العرف القديم أعمُّ من ذلك، فلو صح في قنوت الفجر أو الوتر قنوتٌ مستمرٌ، لما ناقض الأحاديث أنَّه قنت شهراً، ثمَّ تركه، بل المتروك المقيَّد بدعاء مخصوص ومحلٍّ مخصوص، وهو ما يكون في النَّوازل عقيب الركوع أو قبله كما ورد ذلك عنه صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه، والمستمرُّ مطلق هو دعاء في الصلاة، وقد ذكر هذا المعنى ابن القيم، وكنت كثير المراجعة فيه مع العلماء، واتفق لنا مناظرة فيه مع الإمام المتوكل وأصحابه في درسٍ عام في التقرير، أوردنا عليهم هذا المعنى - أعني: تفسير الكلام المتقدم بالعرف المتأخر - وانقطعوا، وكذلك اتفق لنا معه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾. [التوبة: ٢٨]، وانقطعوا بعد أن أعنوا نفوسهم، إذ من يتكلم بمثل هذا كناسخ الشريعة لما قصروا نظرهم على أول ما طرق خلدهم، ثم وجدت كلام ابن القيم هذا، ولابن دقيق العيد إشارة إليه في «شرح العمدة»، والحمد لله على الموافقة، ليستأنس الناظر، فإن الناس إنما صاروا ينظرون إلى من قال، لا إلى ما قال، ولا يعرفون الرجال بالحق، إنما يعرفون الحق بالرجال.

قال ابن القيم: وأما تخصيص الفجر بالذكر في حديث أنس، فلوجهين:

أحدهما: أنه الذي وقع عليه السؤال.

والثاني: أن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم متناسبة، إذا طوَّل في القيام، طول في سائر الأركان، وقيام صلاة الصبح طويل لطول القراءة فيها.

قال ابن القيم: القنوت يطلق على القيام، والسكوت، ودوام العبادة، والدعاء، والتسبيح، والخضوع. وأنس لم يقل: لم يزل يقنت بعد الركوع رافعاً صوته: اللهم اهدني فيمن هديت... الخ، يؤمِّن مَنْ خلفه، ولا ريب أن قول:

ربَّنا ولك الحمد ملء السماوات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعدُ، أهل الثناء والمجد، أحقُّ ما قال العبد، وكلُّنا لك عبد. . إلى آخر الدعاء، والثناء الذي كان يقوله قنوت، وتطويل القراءة قنوت، وهذا الدعاء المعين قنوت. فمن أين لكم أن أنساً أراد هذا الدعاء المعين دون سائر أقسام القنوت.

ثم احتج ابن القيم على أن مراد أنس إطالة القيام بعد الركوع بما في «الصحيحين» عن ثابت بن أنس، قال أبي: لا آلو أن أصلي بكم كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي بنا، قال: فكان أنس يصنع شيئاً لا أراكم تصنعونه، كان إذا رفع رأسه من الركوع، انتصب قائماً حتى يقول القائل: قد نسي، وإذا رفع رأسه من السجدة، مكث، حتى يقول القائل: قد نسي، فهذا هو القنوت الذي ما زال عليه حتى فارق الدنيا. انتهى.

ثم احتج أيضاً على صحة توفيقه بين أحاديث أنس بما رواه سليمان بن حرب، حدثنا حنظلة أمام مسجد قتادة، قال: اختلفت أنا وقتادة في القنوت في صلاة الصبح، فقال قتادة: قبل الركوع، وقلت أنا: بعد الركوع، فأتينا أنس بن مالك، فذكرنا له ذلك، فقال: أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الصبح، فكبر وركع ورفع رأسه، ثم سجد، ثم قام في الثانية، فكبر وركع، ثم رفع رأسه، فقام ساعة، ثم وقع ساجداً، وهذا مثل حديث ثابت عنه سواء، وهو يبين مراد أنس بالقنوت، فاتفقت أحاديثه كلها، وبالله التوفيق. انتهى.

(٢/ ٢٦٠ س١) قوله: في النصف الأخير من رمضان إجماعاً.

يعني: والخلاف الماضي إنما هو في الفجر، ومثله قوله: الفريقان يجوز بغيره، فلا يتوهم تناقض كلامه، لأن منع حينئذٍ في الفجر، وتجويزه في الوتر، لكن الظاهر في سائر المانعين الإطلاق، ولم يُرْوَ من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا من قوله، فإثباته يحتاج إلى دليل، ودعوى الإجماع مدخولة بما ذكرنا.

(٢/ ٢٦٢ س٦) قوله: قلنا: لعله يريد عقيب الفجر، أو قبل نسخ الكلام.

كلام لا يحتاج إلى بيان ضعفه، لوضوحه لكل واحد. قال الإمام عز الدين:

نسخ الكلام في الصلاة لم ينسخ الأذكار فيها التي ليست بقرآن. قال في «الانتصار»: ولا يعد المشروع فيها من كلام الناس، إنّما الكلام الذي يفسدها، كقولك: ادخل اخرج، كل اشرب، وأما الدعاء، فإنه حقيقة الصلاة وأولها وآخرها وأوسطها دعاء، فكيف يفسدها الدعاء، وهي آيلة إليه، ومتضمنة له.

(٢/ ٢٦٣ س٣) قوله: إذ بلغه قتل خبيب.

فيه انتقال ذهني، والصواب: إذ بلغه قتل أهل بئر معونة، وهم سبعون راكباً، قتلهم قبائل من بني سليم، وأما خبيب وأصحابه ـ وهم سبعة ـ فالمعترض لهم بعض هذيل، وخبيب من بينهم، أُسِرَ وقتله قريش في التنعيم، والقصتان مشهورتان في كتب الحديث وكتب السِّير، فلا تطوّل بنفسيرهما، والله الموفق.

(٢/ ٢٦٤ س١) قوله: وأنكر صلى الله عليه وآله وسلم التشميت.

يقال: التشميت: تكليم الغير، وليس بدعاء، ومحل النزاع تكلم هو دعاء، فأين أحدهما من الآخر؟.

(٢/ ٢٦٤ س٢) قوله: وإجماع العترة على منع التأمين.

قال عز الدين: فيه نظر، فإنه نصَّ في «الزهور» أن أحد قولي (ن)، وكلام (م) في «الزيادات» أنه غير مفسد، ومثله ذكره أبو مضر في «شرحه» عن (م بالله)، وذكره غيره، وأحمد بن عيسى ذهب إلى أنه سنة، فأين الإجماع. قال الإمام (ي): والمختار جواز الدعاء في الصلاة بأي شيء كان من منافع الدين والدنيا، ويُدل عليه خبر أبي هريرة أنه كان لا يقنت إلَّا إذا دعا لأحد أو دعا عليه، وخبر عليٍّ والحسن في القنوت.

قال: وقياساً على التشهد، فإنه ليس من ألفاظ القرآن، ولا يفسدها.

فإن قيل: هو مأثور، قلنا: وهذه الأدعية مأثورة، وغير المأثور بالقياس. قال: ولأن الصَّلاة موضع الرحمة وموضع الخضوع والخشوع، فهي أحق المواطن بالدعاء، فكيف يقال: إنه غير مشروع فيها؟.

(٢/ ٢٦٥ س٨) قوله: وأول ما يضع يداه.

هذه المسـألـة روى فيها كلّ ما رأى أبو هريرة ووائل بن حجر وغيرهما، وروي فيها من القول النبوي النهي عن بروك كبروك البعير، فالذي تحرر لي بعد طول المدَّة أن المنهي عنه إنما هي هذه الهيئة أن يبرك المصلي كما يبرك البعير، وهي هيئة بشعة جافية، لا تناسب هيئة العبادة، فأمر المصلي أن يحسن هيئته في ارتفـاعه وانخفاضه بتقارب أطرافه وتلاحقها، واجتناب التباين المؤدي إلى الصورة المنكرة المتفاوتة، الممثلة ببروك الجمل البعيد التناسب بين أطرافه. هذا ما لاح لي. وكان كثيراً ما يختلج في صدري، حتى إني في صلاتي كالعامل على هذا، المطمئن إليه قبل أن يتحرَّر، وأرى كثيراً من أهل الصلاح والمحافظة على الفضائل كذلك، ما لم يقبلوا على المذهب تكلُّفاً، فإذا ذهلوا، لم يكن لهم احتفال بغير التناسب، ونرجوا أن يكون ذلك مراد الشارع الحكيم سبحانه وتعالى.

(٢/ ٢٦٦ س٤) قوله: فلا يجب على الأنف.

أخرج البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود والترمذي من حديث ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أُمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة ـ وأشار بيده إلى أنفه ـ واليدين، والركبتين، وأطراف القدمين، ولا نكفّ الثياب والشعر». وهذا لفظ الشيخين، فإشارته صلى الله عليه وآله وسلم إلى أنفه مع أنه كان يسجد على أنفه، ومع أمره بتمكين الجبهة يدل كلُّ ذلك على أنه يلزم السجـود على الأنف تبعـاً للجبهة، ومن مكن جبهته، أصاب أنفه محل سجوده كما يصيب قصاص شعره وكور عمامته، فمن قال: سجد على قصاص شعره، أو كور عمامته، قد صدق فيما قال، لكن لا يؤخذ من تلك الصورة أنه أمر مقصود، أو أنه بدون الجبهة، فأما الشعر، فغالب الاتصال بالجبهة، وأما العمامة، فأمر منفصل، وليست في محل السجود في الغالب، وإن أصابها كما ذكرنا، فلا تقصد. ولم يصح أنه سجد عليها صلى الله عليه وآله وسلم وهي في محل السجود، مانعة من وصول الجبهة محل السجود، وأمَّا الأنف، فمتَّصل أبداً بالجبهة يلزم من تمكين الجبهة السجود عليه، وهو محل الكبر والهوان، كما

يقال: شمخ أنفه، ورغم أنفه، فالسجود عليه ملائم لمقصود السجود، وأخرج الحاكم والبيهقي عن ابن عباس: «لا صلاة لمن لم يمسن أنفه من الأرض ما يمس الجبين»، ولكن لا يلزم مما ذكرنا صحة الاقتصار عليه، كما زعم القائل به، وما ذكره المصنف من الأدلة لا تنافي ما ذكرنا، فالظاهر اللزوم، والبعيد كلام الإمام (ي)، حيث زعم إجزاء الصدغين وجوانب الجبهة لعذر أو لغير عذر، ولا وجه له، بل ينتقل إلى الإيماء، ولا يجزىء ما ذكره، إذ لا دليل عليه، ومطلق التأسي في هذا الأمر المستمر مقتضٍ تام، فعلى المخالف إظهار المانع، أو المقتضي لخلاف الفعل النبوي لزوماً أو رخصة.

(٢/ ٢٦٨ س٦) قوله: ولا يجب الكشف في السبعة.

كلام المصنف في هذه المسألة لا يلائم المشهور، والذي في «الغيث» و«الانتصار» وغيرهما: أنه يجب الكشف عند (ع تضى ش ط) وعند (ح م) مذهباً وتخريجاً: أنه يصح بلا عذر، وعند (ط) مذهباً وتخريجاً: لا يجب مع العذر، ويجب مع عدمه، وأما اليدان، فالهادي، والقاسم و(قش)، ورواية عن (ح): أنه لا يجب كشفهما، و(قش): يجب، وقد بيِّن ذلك في «الشرح» بأبسط مما ذكرنا.

(٢/ ٢٦٩ س١٠) قوله: (ها) أما ركوعها، فكالرجل.

الظاهر أن الخلاف في حد ركوعها، كما في «الغيث» أنها تنتصف حال الركوع. قال: وحده بعض الحنفية بوصول أطراف البنان إلى ركبتيها، وإن المخالف يقول: تستكمله كالرّجل، فليحقق موضع الخلاف، وليس مرادهم سائر صفات الركوع؛ لأنها تضم من اللحم فيه كالسجود، والله أعلم.

والظاهر: لزوم استكمالها للركوع كالرجل، كما في السجود.

(٢/ ٢٧١ س٣) قوله: ولا ذكر فيه.

احتج على ذلك ببيت العنكبوت.

أما الأوَّل: فعدم ذكر أمر مندوب في محل لا يكون مانعاً من ذكره في محل

آخر، ولا ينبغي أن يجهل هذا أحد، إلَّا أنه خلق المتمذهبة.

وأمَّا الأخرى: فما أراها إلا سبب الحرمان، والدعاء الوارد في الأحاديث هنا: «اللهم اغفر لي، وارحمني، واهدني، وارزقني، واجبرني». ورواية «وارفعني»، ولا بأس بالجمع بينهما، ولا يلزم الحصر عليها، ولا يتعين هذا الدعاء في هذا الركن أيضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم للرجل الذي علمه التسبيح، فقال: هذا لله، فما لي؟ فقال: «قل: اللهم اغفر لي... الخ»، فمضى الرَّجل وقد ضمَّ أصابع يديه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أما هذا، فقد ملأ يديه من الخير». اللهم إنَّا نعوذ بك أن يعوقنا عن فضلك عائق التمذهب المتلف، أو تبلونا بمخالفة من لا ينصف. اللهمَّ آمين.

(٢/ ٢٧١ س٧) قوله: قلنا: لضعف عرض له.

كيف يسوغ هذا مع تعدد الحديث، مع أن خبر أبي حميد بحضرة تلك العدَّة متصدياً لوصف هديه صلى الله عليه وآله وسلم في صلاته على الإطلاق، لا لصلاة نادرة، وكذلك حديث مالك بن الحويرث عند الستة إلَّا مسلماً أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا كان في وتر من صلاته، لم ينهض حتى يستوي قاعداً. أقول: فعلى هذه القِعدة صفة الصلاة كلها، وليس فيها قيام من السجود، إذ هذه في الوتر، وفي الشفع قعدة التشهد. نعم، لو جُمع بين روايات هذه القعدة والروايات المقتضية لتركها بأنه صلى الله عليه وآله وسلم يفعلها ويتركها، لاقتضى شرعيتها وعدم وجوبها، وهذا هو الوفاء بحق الاستدلال، مع أن الرواة أنفسهم قد يذكرون ويتركون لأيِّ عارض، كما في حديث الساعدي، وحديث المسيء صلاته، وهي قضايا متَّخذة، فلا ينبغي أن يستدل بسكوت الراوي عن أمر على عدمه.

(٢/ ٢٧٢ س٣) قوله: إذ جبرهما صلى الله عليه وآله وسلم بالسجود.

هذا ليس بدليل؛ لجواز أن يكون الوجوب مع الذكر ومع النسيان، حتى يدخل في فرض آخر يجبر بسجود السهو مع صيانة الفرض الآخر، ودليل التشهد الأخير هو بعينه دليل هذا، ولا فارق، وقد اعتمد المصنف فيه ملازمته صلى الله عليه وآله وسلم، وهي حجة ما لم يدل على خلاف الوجوب دليل.

(٢/ ٢٧٣ س٣) قوله: قلنا تورك أخيراً ليبين الجواز.

هذا ـ كما قال عز الدِّين ـ متكلف. قال: وكل فرض ونفل يجوز فيه التجويز البعيد، بل إذا ثبت فعله، كان سنة. أقول: هو المذكور في خبر أبي حميد الساعدي، لا الافتراش، كما احتج به المصنف، ولذا قال عز الدين: ليس هذا في رواية البخاري وأبي داود والترمذي. ـ يعني: لحديث الساعدي ـ قال: ولعله مذكور في رواية أخرى للأصحاب.

(٢/ ٢٧٣ س٩) قوله: وكلها مروية.

يعني: روى كل ما رأى، والذي نظُنُّ أنه لا اختلاف على الحقيقة؛ لأن الغرض إفراد المسبحة للإشارة، فالخنصر والبنصر لا يتعسر بسطهما، والوسطى في بسطها سمة صعوبة، إذا اشتغل المصلي بمهمات الصلاة، ارتفعت قليلاً، وأما الإبهام، فيحتاج بسطها إلى تكلُّف ما، فإذا ذهل عنها المصلي، تقومت، فتارة تعاقد على الوسطى، وتارة تقع على أصل المسبحة، وتارة تدخل بينها وبين الوسطى، فروى كلّ ما رأى، وليست بهيئات متعددة مقصودة، بل الغرض هيئة واحدة، هو قبض الأصابع لتنفرد المسبحة، فيشار بها منفردة، ويشهد لما ذكرنا حديث ابن عمر في «مسلم» أنه كان يقبض أصابعه كلَّها، وأشار بالتي تَلي الإبهام، فعرف أن الغرض ما يعين على إفراد المسبحة للإشارة، والله أعلم.

(٢/ ٢٧٤ س٢) قوله: واتفقوا على التزام أحدها.

الذي حمل الطحاوي على هذه الدعوى المعلوم خلافها ما رأى من عصبية كل فريق وتقويته لما اختاره إمامهم، وكثير منهم قد صرح بجواز التشهد بكلِّ ما صح روايته. وقول المصنف: الالتزام أولى أخذاً بالإجماع، إيثار لهفوات الناس على صحاح الأخبار، وذلك لكثرة بحثه في الفروع، وضعف نظره في الآثار، ويعظم في عين المرء ما كثرت ملابسته له، وإلَّا فأي أثر لخلاف مخالف مطلقاً، كيف إذا علم بطلان ما قال؟ فإن فقهاء المذاهب الشافعية وغيرهم مصرحون بجواز التشهد بتشهد ابن مسعود، وبتشهد ابن عباس وغيرهما ممَّا صح، ولا منافاة، فالاقتصار مطلقاً، ثم الحكم بأولويته شعبة من إشاعة شر الخلاف وبدعته، ورفض السنن، وهل ينبغي أن يقال: الاقتصار على قراءة

سورة أو سورتين من القرآن في الصلاة أولى من أن تؤتى كل سورة حظها، والإكثار من هذا ليس من باب البحث الذي يحتاج إليه الناظر، ولكن من باب قصر عنان هذه الأهواء وهذه القواعد التي لم تُؤَسَّس على التقوى.

(٢/ ٢٧٦ س٧) قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنه يلزم وجوب جميع ألفاظ التشهد. لا أدري أي مانع من ذلك اللازم، فإنه الظاهر من فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقوله: وكم قائل به.

نعم. إن سقط بعض الألفاظ في بعض الروايات احتمل عدم وجوبها، كما قد جرى على نحوه كثير من أرباب الاستدلال، وعندي أنه لا يلزم ذلك، فقد جاء ذلك فيما بين القراءات مثل حرف أو لفظة، مثل: «سارعوا» «وسارعوا» «ولي نعجة أنثى» «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، والتخيير بين أعم وأخص غير ممنوع، كبين الفاصل والمفصول، وقد مضى لنا نحو هذا.

(٢/ ٢٧٧ س٣) قوله: ولا حتم في غير الصلاة.

أما هذا الاستدلال ـ وقد وقع نظائره كثيراً ـ فليس بمرضيٍّ؛ لأن اللازم من الأمر هو المطلق، ولا يتعين محله إلَّا بمعين، فالحصر على محل واحد تحكم، بل يصدق المطلق لو صلى عليه رجل في الصلاة، وآخر خارجها، فاحفظها فيما كان من هذا النمط. نعم، الدليل واضح أنه جاء البيان المأمور به في الآية، فله حكمه، سيما وقد جاء بلفظ الأمر أيضاً. أخرج الستة إلَّا البخاري من حديث أبي مسعود البدري، قال: أتانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله أن نصلي عليك يا رسول الله، فكيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد». والسلام ـ كما قد علمتم ـ وفي غير هذه الرواية كيفيات أخر، ويجري بينها ما قلناه في التشهدات والاستفتاحات، إلَّا أن تعين الوارد وقفه لدقيقة قد ذكرناها عند ذكر

الصلاة خلف مقام إبراهيم، وهو أن الآية غير مجملة، فالوارد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أحد صور ما يصدق عليه مطلق الآية، فاحرزها، فكثيراً ما يقع الالتباس بين المطلق والمجمل في ذلك.

هذا وكل التعليم جاء فيه ذكر الآل، فالمفرق بين الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبين الصلاة علىٰ آله مفرق بين ذوي الأرحام، بل بين الوالد والولد، وكذلك ذكر إبراهيم وآله، وإن سقط في بعض الروايات، فقد عرفت جوابه ممَّا مرَّ، وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم. اللهم صل على محمد النبي الأمي، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، وعلى أهل بيته وذريته.

(٢/ ٢٧٧ س٩) قوله: هم بنو هاشم.

إن رجعنا إلى اللغة والنسب، فلا فرق بينهم، وقد قال العباس للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ وقد سأله عن أحب الناس إليه ـ فقال: «من أنعم الله عليه وأنعمت عليه». قال العباس: إنما أردت أهلكَ. قال: «علي». قال: جعلت عمَّك آخرهم. قال: «إنَّ علياً سبقك بالإيمان والهجرة»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم.

وإن نظرنا أن الله سوى بينهم بحكم خص به الآل، وهو تحريم الزكاة، واستحقاق الخمس، فكذلك.

نعم، الحسنان أخصهم؛ لأنهم ابنا أفضلهم: علي، وابنا سيدة النساء، بنت سيدة الأزواج، بضعة الرسول، بل هما ابناه وسبطاه بالنصوص.

ثم قد ألحق بنو المطلب ببني هاشم، وهم درجة متأخرة عنهم في النسب، لكنه روعي لهم ـ مع قربهم ـ حفظهم لرحم بني هاشم حين قطعها المساوي لهم في الدرجة ـ بنو أمية ـ فأجرى الشارع حكم بني هاشم عليهم، فهم آل نسباً وشرعاً، وبينهم وبين هاشم ما بين القريب والأقرب في الأول، والأصل والملحق في الثاني، ولكنه بورك على النسب الفاطمي، فملؤوا الأرض كثرة وعلماً وآثاراً، وكاد باقي القرابة أن يضمحلوا مع سعي الأموية وبني العباس أن يطفئوا النُّور النبوي، ويأبى الله إلاَّ أن يتم نوره.

سورة أو سورتين من القرآن في الصلاة أولى من أن تؤتى كل سورة حظها، والإكثار من هذا ليس من باب البحث الذي يحتاج إليه الناظر، ولكن من باب قصر عنان هذه الأهواء وهذه القواعد التي لم تُأسَّس على التقوى.

(٢/ ٢٧٦ س٧) قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنه يلزم وجوب جميع ألفاظ التشهد. لا أدري أي مانع من ذلك اللازم، فإنه الظاهر من فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقوله: وكم قائل به.

نعم. إن سقط بعض الألفاظ في بعض الروايات احتمل عدم وجوبها، كما قد جرى على نحوه كثير من أرباب الاستدلال، وعندي أنه لا يلزم ذلك، فقد جاء ذلك فيما بين القراءات مثل حرف أو لفظة، مثل: «سارعوا» «وسارعوا» «ولي نعجة أنثى» «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، والتخيير بين أعم وأخص غير ممنوع، كبين الفاصل والمفصول، وقد مضى لنا نحو هذا.

(٢/ ٢٧٧ س٣) قوله: ولا حتم في غير الصلاة.

أما هذا الاستدلال ـ وقد وقع نظائره كثيراً ـ فليس بمرضيٍّ؛ لأن اللازم من الأمر هو المطلق، ولا يتعين محله إلَّا بمعين، فالحصر على محل واحد تحكم، بل يصدق المطلق لو صلى عليه رجل في الصلاة، وآخر خارجها، فاحفظها فيما كان من هذا النمط. نعم، الدليل واضح أنه جاء البيان المأمور به في الآية، فله حكمه، سيما وقد جاء بلفظ الأمر أيضاً. أخرج الستة إلَّا البخاري من حديث أبي مسعود البدري، قال: أتانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله أن نصلي عليك يا رسول الله، فكيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد». والسلام ـ كما قد علمتم ـ وفي غير هذه الرواية كيفيات أخر، ويجري بينها ما قلناه في التشهدات والاستفتاحات، إلَّا أن تعين الوارد وقفه لدقيقة قد ذكرناها عند ذكر

يذهب النساء، لئلا يلحق بهن الرجال، وفي رواية من حديث ثوبان: أنه يستغفر الله ثلاثاً، ثم يقول ذلك.

وأما الدعاء، ففي حديث الترمذي: أن الدعاء عقيب الصلوات من مظانّ الإجابة، وينبغي أن يكون سبيل ذلك سبيل الأذكار المشروعة بعد الصَّلاة يراد بعقيب الصَّلاة بها على الإطلاق.

وأما هذه العادة التي أحدثها الناس من قعودهم بعد الصلاة يذكر بعضهم بشيء من الأذكار، ثم يختمون ذلك بالدعاء، متابعين لإمامهم في رفع يده، وابتداء دعائه وختمه، وبعضهم - وهو الشائع فيهم - يصيح بذلك الذي كان يصيح بالتكبير والتسميع، يسمونه: المبلِّغ، وبعضهم يزيدون بعد الدعاء قراءة الفاتحة مراراً بعد أن يقول لهم ذلك الصايح: الفاتحة بنية كذا، وبنية كذا، ويسمون مجموع ذلك بالرَّاتب، بحيث يرون تارك ذلك تارك سنة، لأنهم نشأوا عليه، وصار شعاراً واضحاً، وهو ابتداع واضح، ولذا تجد العوام والمفتونين يحافظون عليه، لأنه لا زاجر لهم عنه، وكذلك عادتهم في كل بدعة في صورة الخير، وقد كثر هذا في جميع الأرض، سيَّما في الحرمين، كصياحهم بأصوات كثيرة، يصلون على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين الأذان والإقامة في الصوامع، وكثيراً ما يخترعون ألفاظاً منكرة.

قال في «الهدي النبوي»: عامة الأدعية المتعلقة بالصلاة إنما فعلها فيها، وقال: إن الدعاء والإمام مستقبل القبلة والمأمومون لم يكن من هديه صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يفعله هو ولا أحد من خلفائه، ولا أرشد إليه أمته، وإنَّما هو استحسان رآه من رآه عوضاً من السنة.

وأما الأذكار، فهي كثيرة جداً، وكنت أحبُّ سردها هنا، لكنه منافٍ لغرض الاختصار، وهي مذكورة في الأحاديث، وفي الأذكار المفردة، «كالترغيب والترهيب» للمنذري، و«أذكار» النووي، وغير ذلك، فعليك تتبعها، ففيها الهدى والشفاء.

(٢/ ٢٨٥ س٤) قوله: وقصر البصر على موضع السجود. . . الخ.

هي هيئة مناسبة في نفسها، لكن الاشتغال بها مناف للإقبال عليها، وإغفال القلب عمَّا عداها، فينبغي أن يستغني بذلك، ولا يضره أين وقع البصر بعد ذلك، مع أنه ـ في الأغلب ـ يقع كذلك، لكن أولى نسيان ذلك، وما هو من قبيله بشاغل الإقبال، والذين ذكروا شيئاً من ذلك ـ إن صح أنهم رأوا ذلك ـ فإنما رأوا الوقوع، ولا دليل لهم على الاحتفال به، وهذا نحو ما ذكرناه في الانحطاط إلى السجود والرفع منه، والله أعلم.

(٢/ ٢٨٦ س٥) قوله: فإن لم يتعمَّد... إلخ.

أظنُّ أنَّ أحسن جمع بين أحاديث هذا الباب أنَّ القيءَ والرعاف وما هو من قبيلهما من الغالب في الغالب لا تبطل به الصَّلاة كما هو نصُّ الحديث، أو ما هو في معنى ما هو نصُّه، وتبطل فيما يدخله الاختيار في الغالب كالحدث، والله أعلم.

(٢/٢٨٧ س٥) قوله: الفعل الكثير.

ما لهذا الباب علاج إلَّا الرد على العرف، وأحسن علامة من قال: إذا رآه الرائي، ظنَّ أنه غير مصل. وهو بعد ذلك أمر تقريبي، وأحسنه أن ينسب من الأفعال التي وقعت منه صلى الله عليه وآله وسلم ثمَّ حال المصلِّي بعد ذلك أن أمره استبان رشده، وأمر استبان غيه، وأمر اشتبه، وهو من محال[1] الاحتياط، فيعمل على الأحوط، ويقفُ في الفتوى.

وأمَّا الرجوع إلى أن الأصل القلة، أو الأصل تحريم الأفعال في الصلاة، فصنعةُ جدل يغلب فيها من غلب، والله الموفق.

(٢/ ٢٨٩ س٣) قوله: ومن صححها في المغصوب صححها هنا.

لا كلام في ذلك بالأولى والأحرى، لكن من أبطلها هناك، لا يلزم أن يبطلها هنا لعدم اتحاد ما تناوله الأمر والنهي، وكان يلزمهم أن لا تصح صلاة العاصي بأمر آخر؛ لأنه يجب عليه التوبة، فلا تصح صلاته إلَّا بعدها، وكذلك كل فعل واجب توجه عليه ما هو أولى منه، فلا يصح من الأفعال المشروعة شيء إلَّا ما وقع في مرتبته من الإيثار الأولى فالأولى، ومن التزم هذا، اتَّسع الخرق عليه، وأبطل أعمال الخلق، فما يكاد يوفق لذلك بحسب الواقع إلَّا من شاء الله، ومن أنصف لم يكد يجد من يمثل به غير المعصوم.

(٢/ ٢٨٩ س٨) قوله: ولو خشي على صبي.

الصواب في هذا أن المفسدات مقتض فيطَّرد، إلَّا الدليل، كإجابته صلى

(١) كتب فوقها: محل.

الله عليه وآله وسلم، وقتل الحية والعقرب، ولا ملجىء للتأويل المتعسِّف، ولا لـردٍّ الخلاف إلى الوفاق بالخروج عن البحث كما ترى.

(٢/ ٢٩٠ س٥) قوله: قلنا: نسخ بقوله: أن لا تكلموا.

هذا من التعسف الشديد، وقد تأول الإمام يحيى أحاديث الفتح بأعجب من هذا. قال عز الدين: إنه مسلك تعسف وتكلف عنه مندوحة.

(٢/ ٢٩١ س٣) قوله: في خبر ذي اليدين.

اعلم أن مدلـول هذا الخبـر وقـع من معلم الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إني لأنسَى ـ أو أُنَسَّى ـ لأُبيِّن»، وحين رآه الناس خلاف عادته المستمرة في حال الذكر، وندرت هذه الصورة، ولم يتفق مثلهـا صعب عليهم القـول بصحة مثلها، لكنهم لم يجدوا لمنعهم مقوِّماً، فمنهم من قال: لعله منسوخ ـ ككلام المصنف هذا ـ ولو كان تجويز النسخ دافعاً لدليل، لاطَّرد عند كل متعارضين، ثمَّ لا يجدي شيئاً؛ لأنه يقال: ولعله ناسخ، وكذلك من تكلَّف مسلكاً لدفع هذا الحديث، لم يأت بشيء، وكثير من كملة النظار اعترفوا بصعوبة دفعه، وأنا أقول: أرجو الله للبعد إذا لقي الله عاملاً بذلك أن يثبته للجواب بقوله: صح لي ذلك عن رسولك، ولم أجد ما أمنعـه، وأن ينجو بذلك، ويثاب على العمل به، وأخاف على المتكلفين وعلى المجتـرئين على الخروج من الصلاة للاستئناف، فإنه ليس بأحوط كما ترى؛ لأن الخروج بغير دليل ممنوع وإبطال للعمل. نعم، إن أعاد الصلاة بعد تمـامهـا بنية مشـروطة، كان فيه راحة من ألم الطبيعة، لمخالفته الناس، ولا أدري: أيريد الله منه ذلك فيه وفي سائر نظاره، وأخاف أن يكون عملاً بالهوى، إذ لم يحك صدره لدليل، ولا هو ممَّا تنبو عليه الفطرة، حتى يقال فيه: استفت قلبك، فيقوى في ظنِّي أن الاحتياط العزم على العمل بالدليل، وترك أمر الميل إلى ما أخذت عليه النفس من النزوع إلى ما نِيطت عنده التمائم، والله العاصم.

نعم، سر المسألة: هل فعل الساهي ملغى، ولو كثر الكثرة التي تبطل مع العمد، كما في صورة خبر ذي اليدين؟ فإنه صلى الله عليه وآله وسلم فعل ما لو كان عمداً، لأفسد، للكثرة وللكلام مع الغير.

والقول بعدم البطلان (ي ش ك عي) كما حكاه المصنف، وظاهره أنهم لا يتقيدون بالكثرة، ولذا فرق المصنف بين قولهم وقول من قال: يعفى قدر ما اتفق للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في تلك القضية، وإذا ألغى فعل السَّاهي، كان كتركه جملة الصلاة سهواً يتأخر الوقت في حقه، والفرق بكلٍّ الصلاة وبعضها قد ألغاه الحديث المذكور، والله أعلم.

(٢/ ٢٩١ س٤) قوله: واللحن الذي لا مثل له.

اعلم أن هذه المسألة من أسهل أمور الملَّة الحنيفية السمحة وأصعبها عند كثير من هذه المفرعة، وليس لهم في كتاب الله، ولا سنة رسوله متشبث، وكلامهم فيها مختلف الأطراف، ولكنا نشير إلى ما لمح إليه المصنف ليقاس عليه غيره، وقد وفقه الله في الاختصار، وتورك عليه الشارح، حتى خطاه، والمخطي مخط، وحاصل كلام المصنف أن اللفظة الملحونة إن كانت توجد في أفراد القرآن أو أذكار الصلاة، فليست بكلام مفسد، إنَّما وجودها كعدمها، فلا تفسد الصلاة هنالك إلَّا لنقص القدر الواجب، وإن كانت اللفظة ليست في أفراد القرآن أو الصلاة، فهي كلام مفسد؛ لأنها خرجت عن كونها قرآناً أو لفظاً شرع في الصَّلاة، والاعتراض على الوجهين أنَّ كون تلك اللفظة في القرآن أو في الصلاة بجوهرها فقط دون صفاتها، أو مع بعض الصفات لا يصيِّرها قرآناً ولا صلاة، فإن القرآن لم يصر قرآناً بجواهر الألفاظ، بل القرآن وكل كلام متركب من جوهر اللفظ وصفاته المتعاقبة عليه، كالرفع، والنصب، والخفض، والقصر، والمدِّ، ونحو ذلك، وكذلك ما يحصل من اجتماع بعض الكلمات مع بعض، ومن هيئة التركيب، بل ومن العوارض الحاصلة بالمقام، فاللفظ الذي وجد جوهره بدون صفاته يلزمهم أن يفسد، أو يلزمهم أن كلَّ كلام لا يضر؛ لأن الجوهر موجود فيه ـ أعني: الحروف ـ وكذلك مفردات الكلم غالب ما في الكلام، أو كثير منه موجود في القرآن، مثل: الحجر، اضرب، اخرج، الحية، زيد، يحيى، عيسى، عمران، الأنعام، البقر، الغنم، الإبل، وغير ذلك، فتجويزهم لبعض دون بعض تحكُّم، ويقال لهم: قد قلتم ـ أو الأكثر منكم ـ: إن العجمي الذي لم يفصح، ومَنْ في لسانه خلل لا يستكمل الحروف، أو لايخلصها، إن صلاته بعد بلوغ جهده تصح، فهل عجزه صيَّر ما ليس بقرآن

قرآناً، وكان قياسكم أن تمنعوا من تصفون قراءته أن يقرأ القرآن، وتسقطوا عنه القراءة، بل وجميع ألفاظ الذكر في الصلاة، فيستوي هو والأبكم في سقوط الذكر، وهؤلاء أهل الإسلام لا يكاد يتم صحة اللفظ منهم إلا في أفراد أهل العناية بذلك، بل وسهولة الأداء، والقراءة بلحون العرب بخلاف المتكلفة والمتشبهين بأنغام المغنِّين، فقلَّما تصح صلاة على أصلكم، ولم يصح عن السَّلف شيء تتأسُّون به، وقد كان العجم يدخلون في دين الله أفواجاً، ولم يرو التفات السَّلف إلى معاناتهم وتهويل أمر اللحن، وقد خرج صلى الله عليه وآله وسلم على جماعة ما بين أسود وأبيض، وعربي وعجمي، وهم يقرؤون القرآن، فسرَّه ذلك، وحمد الله عليه، وقال: «اقرؤوا، فكل حسن، وسيأتي قوم يقومونه كما يقوم القداح، يتعجلونه، ولا يتأجلونه، يحفظون حروفه، ويضيعون حدوده». أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢/ ٢٩١ س٨) قوله: وإنَّما يفتح في الجهرية في القراءة... إلخ.

قد صح في الأحاديث قولاً وفعلاً جواز الفتح مطلقاً، بل ندب إليه، وأُكِّد وأُمِر به، وهو داخل تحت قوله تعالى: **﴿وتعاوَنُوا على البرِّ والتَّقْوَى﴾**. [المائدة: ٢]، وفيه حفظ الصلاة المأمور بها، والسَّلامة من إبطال العمل المنهي عنه.

وأما دعوى المصنف أن الأصل التحريم، فبناء على أصل فاسد، إذ التسبيح غير محرَّم، والتصفيق ـ وهو للنساء ـ فعل يسير، ثمَّ قد صرح به الشارع أمراً، وقرَّره لأصحابه مراراً، ولام من لم يذكره بعض الآيات.

وعلى الجملة، فهذه من واضحات المسائل، ولا يلجأ إلى اللَّدَدِ فيها إلاَّ المتمذهب العاطل، ولقد أحسن الإمام عز الدين حين قال في «الشرح»: هذا من الغلوِّ، وأين الدليل على إفساد ذلك في الأصل. وقال: ومن العجائب تجويزهم رفع الإمام التكبير ليعلم من بعده، ورفع أهل الصف الأول إعلاماً لمن بعدهم، ثم جعلوا رفع المؤتم به ليعلم الإمام مفسداً. انتهى.

(٢/ ٢٩٢ س٧) قوله: حرفان فصاعداً.

السنة أحق من هذا التعليل العليل، وحديث علي صريح : كان لي من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الليل والنهار مدخلان، وإذا جئته وهو يصلي، تنحنح.

وقد اختار الإمام يحيى ما ذكرناه، قال: لأنه لا يُسمَّى المتنحنح متكلِّماً، وقوّاه عز الدين.

(٢/٢٩٢ س١٠) قوله: والقراءة الشاذة. . . إلى آخره.

اعلم أن الذي نذهب إليه، وعليه ظاهر أمر جميع القرآن، ما صح نقله، فهو قرآن، وما لا، فلا، وليس لنا قرآن شاذ، وليس لهم دليل على ما زعموا، إنما جماعة المتأخرين من غير أهل الآثار رأوا التئام الناس على بعض أهل الاعتناء بالقراءة الذين اتفق لهم اتباع، كما اتُّفق لأهل الفقه، فحصروا القرآن على ما عندهم، كما حصر أولئك المذاهب في المشهورين، وهو صنيع من ترامى به القصور والغفلة والتقليد، ولقد قال ابن الجزري لابن السبكي: من زعم من الأئمة أنَّ ما وراء هذه السبع المشهورة شاذٌّ؟ منكراً أن يكون أحد قال ذلك، فما وجد من الجواب إلَّا أن قال: وهو ظاهر قول ابن الحاجب، ثم أنكر ابن الجزري أن قول ابن الحاجب يصدق على ذلك. وأقول: مَن ابن الحاجب حتى تدور عليه هذه الرحى، ثم مستندهم بيت العنكبوت، وهو أن العادة تقضي بتواتر القرآن، فما تواتر فهو قرآن، وما لا، فلا، والجواب أن ذلك مسلم في جملة القرآن، وجمهور التفاصيل، وقد تواتر ـ بحمد الله ـ أكثر مما قضت به العادة.

وأما التفاصيل التي هي محل الخلاف في القراءات في صفات الألفاظ، ويسير جواهر الكلم وكلمات يسيرة، فلا نسلم قضاء العادة بذلك، وهذا مراد الزمخشري وأئمة الدين غير المقلدين.

ثم اعلم أن وزان هذه القراءات المنتشرة التي ينكرها هؤلاء وزان الحديث النبوي، فإنها ملأت الأسماع والأبصار، وصح منها ما لا يمكن دفع جملته إلَّا بإنكار الضرورة وبالمكابرة، كما أن الحديث النبوي كذلك، فلو قال القائل:

كلُّ حديث غير متواتر فالجملة باطلة، لكان منكراً للجملة المعلومة، فكذلك جملة القراءات، فإن سلم المخالف الجملة، وقال: لا يلزم من ذلك الاعتراف بفرد أنه قرآن. قلنا: إذا اعترفت بالجملة، فقد صح بعض غير معين، ولم يتواتر ذلك البعض بعينه، فبعض القرآن غير متواتر، وهو المراد، وليت شعري: أي فرق بين الكتاب والسنة، فكلٌّ من عند الله بواسطة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكلٌّ مكلف بمعرفته وحفظه، وفي قضايا الصحابة ما يدل على ما ذكرنا، ولذا اهتم أبو بكر وعمر بجمع القرآن، وقال زيد بن ثابت: ما وجد آخر «براءة» إلَّا عند خزيمة بن ثابت. وهذا الدليل الذي حررته مما تفضل الله به عليَّ، ما علمت أني سبقت إليه.

دليل آخر: كل من يتعلم القرآن قديماً وحديثاً إنما يأخذه عن الفرد والأفراد بلا نكير بين المسلمين، ثم لا يشترط في عمله به أن يدور على القرَّاء يسمعه منهم، حتى يتواتر له كل آية آية، وقليل من التفت إلى ما يتضمن ذلك، أو وقع له بعد بحسب الاتفاق، فيلزمكم أن الناس كلهم - إلَّا من اتفق لهم ذلك - ليس عندهم قرآن، وأيضاً جهلوا، فأيدتكم هذه أن ما لم يتواتر، فليس بقرآن، إذ زعموا أنه قرآن، والحال أنه لم يتواتر، إذ لو تواتر لهم، لكان قرآناً، فيجب تواتره لنا.

هذا قليل من كثير مما ينبغي لهذه المسألة، لشيوع مفسدتها بلا شبهة تروج عند المتَّقين غير الغافلين أو المقلدين المتغافلين، وفي هذا بلاغ وتنبيه لمن خاف مقام ربه، ونهى النفس عن الهوى، فإنَّ ردَّ وحي الله وكلامه أمر عظيم، وخطب جسيم، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصـــل
ويكره ترك سننها

(٢/ ٢٩٥ س٣) قوله: وتخصيص الإمام نفسه.

إن قيل: غالب ما جاء عنه صلى الله عليه وآله وسلم مِنْ فعل وتعليم الخصوص، قلنا: ذلك بحسب الأصل، أما في التعليم، فلأنه إنَّما وقع في

الغالب لتعليم فرد معين أو مبهم، نحو: إذا قام أحد في الصلاة، فليقل، أو نحو ذلك، وأمَّا المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم من فعله، فكثيراً ما قاله في قيام الليل وأحوال الانفراد، وأما أحوال الاجتماع ـ كصلاة الاستسقاء وغيره، فبـالجمـع، ونهيُ الإمـام أن يخصَّ نفسه عامٌّ، وروايات ذلك متضافرة، فلا يعارض ذلك الأفعال من تعليم وغيره، لإمكان الجمع لعدم المنافاة.

باب صلاة الجماعة

(٢/ ٣٠٠ س١) قوله: وهو أن يدرك الإمام في الركعة الأولى.

لفظ الحديث: يدرك التكبيرة، وهو أن يكون حال إدراك الإمام منتظماً في جملة المصلين، يكبر بعقب الإمام، وإذا رتب الفضل على ذلك، لم يلزم أن يدرك من تأخر عنه، والله أعلم.

قال عز الدين: لا يُعدُّ مدركاً للتكبيرة كما في رواية أصحابنا، ولا أنه لم يفته، كما في رواية أهل الحديث، إلَّا مع سماعها، وهو أقل ما يعتبر في ذلك، إن لم نقل بأنه يريد أن يكبر حال تكبير الإمام، وهو السابق إلى الأفهام. انتهى.

(٢/ ٣٠١ س١) قوله: أو سقوط مرتبة. . . إلخ.

ليس هذا من الدين المحمدي العربي في شيء، بل من أخلاق كسرى وقيصر، وكيف ينحط بما به يرتقي. هذه أنظار مجرَّدة عن أن يلتفت بها لفت الأخلاق النبوية، وقد كانت وفود العجم والرُّوم ترد على السَّلف، ولم يحط ذلك من قدرهم عندهم، بل زادهم هيبة وجلالة، بل ما تحامى من ذلك جبابرة الأموية وبني العباس، فضلاً عن الخلفاء الراشدين، ولم يرد عمر إلَّا كثرة شغل الخلافة، ولذا جاء بالبناء الدال على ذلك، مثل: الحِثِّيثى، والرِّمِّيّى، والهجِّيرى، فإنها تشغله عن المحافظة على الأوقات لأجل الأذان، بخلاف الإمامة؛ لأنه لا بد أن يصلي ويعتمد على غيره في مراعاة الأوقات.

وعلى الجملة، فهذا من المصالح المرسلة، بل المضادَّة للأمر بالاتباع والتأسي، فلا يلتفت إلى ذلك، ولو أراد عمر ما زعموا، لم يكن فيه حجَّة، إذ الحجَّة فعل صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢/ ٣٠١ س٣) قوله: والعمى عذر

أخرج مسلم والنسائي من حديث أبي هريرة، قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجل أعمى، فقال: يا رسول الله، إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد، وسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يرخِّص له، فرخَّص له، فَلمَّا ولَّى، دعاه صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «هل تسمع النداء؟». قال: نعم، قال: «فأجب». وأخرج أحمد، وأبو داود، وابن ماجة، وابن خزيمة في «صحيحه» والحاكم مثله من حديث عمرو بن أم مكتوم، وأنه السائل. قال: قلت: يا رسول الله، أنا ضرير، شاسع الدار، ولي قائد لا يلائمني، فهل تجد لي رخصة أن أصلي في بيتي؟ قال: «أتسمع النداء؟» قال: نعم. قال: «ما أجد لك رخصة». فهذا الدليل النبوي أولى من الآراء.

فإن قلت: كما أن في هذا دليلاً على ما ذكرت، ففيه دليل على وجوب الجماعة.

قلت: هي من شعائر الدين، وآكد السنن كنظائرها، قوَّت السنة أمرها، كالوتر، وغسل الجمعة، بل هذه أقواها، لكن أدلة عدم الوجوب قوية كما مرَّ، وأمَّا هذا الحديث، فلمَّا كان مع رجل من أهل المحافظة على الأمور الدينية وفضائل الشريعة، الذين ينزلونها منزلة الواجب، فسأل الرُّخصة لذلك، وعاملهُ رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك؛ لأنه أمر مناسب، مع بيان عدم الوجوب بأدلته، ونحوه قول عبد الله بن عمرو، وقد حضَّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على الاقتصاد، فراجعه في ذلك، ثم قال بعد أن طعن في السِّنِّ: وددت أني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فليحفظ هذا، فهو أمر كلِّي، يجيء في عدة مواضع، يؤمر المرء بالفعل، ويلام على الترك نظراً إلى حاله، مع وجود دليل على عدم الوجوب العام، ولكن يكون بمنزلة من هو مثله، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم للبدوي الذي سأله عن الوتر: «ليس لك ولأصحابك، إنَّما هو لأهل القرآن» على معنى: ما دمت راغباً عن الفضائل، فإذا صرت راغباً فيها، سلك به مسلك أهلها.

(٢/ ٣٠١ س٤) قوله: ويراسل الإمام .. إلخ.

في الكلام استعجام وعدم التئام، أو فيه سقط، نحو: فإن خشي، أو: فإن غاب، صلى أحدهم، كفعل أبي بكر وعبد الرحمن.

(٢/ ٣٠٢ س١) قوله: وتجب نية الائتمام، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما جعل الإمام ليؤتم به».

أقول قد بين صلى الله عليه وآله وسلم، وفصَّل الائتمام الذي أراده بقوله: «فإذا كبَّر فكبروا . . إلى آخره»، وقد قدمنا أن لكلٍّ فعل مقصود منوي، فكلُّ مؤتم قد نوى، وأما الإمام، فلا يلزم ذلك، ولا دليل عليه. والحاصل أن العلاقة بين الإمام والمؤتم هو ما بيَّنه الحديث المذكور، ولا دليل فيه على ما سوى ذلك، وقد أكثر المصنف من الاحتجاج به في كثير من أحوال الجماعة من دون بيان وجه الدلالة، فيتيقظ له.

(٢/ ٣٠٥ س٣) قوله: لنا لم يفصل الدليل.

إنما الدليل لمن حضر مسجد الجماعة لئلاَّ يتطهر، بخلاف المسلمين، كأنه ليس بمسلم، ولا دليل على خلافه، وما عداه داخل تحت النهي عن الصلاة مرتين، ثمَّ بينه وبين أحاديث النهي عن الصلاة بعد العصر عموم وخصوص، والعمل بها لظهورها وتواتر معناها، ولوجوب إيثار ترك المحرم على الإخلال بالواجب لو فرض وجوب الإعادة مع الجماعة، كيف والقوي أنه للإرشاد، ولعلَّه لا يقول بالوجوب أحد.

(٢/ ٣٠٥ س٤) قوله: والفريضة تكون الأخرى.

هذا رأي ضعيف المتمسك، والعقل والنقل على خلافه، فالروايات بين مطلقة وناصة على أن الأولى هي الفريضة، وهذه الرواية التي في «البحر»: وإن كنت قد صلَّيت، فلتكن تلك نافلة وهذه مكتوبة ـ إن كان النظر إلى اللفظ، فالأولى مذكورة بعد الأخرى، فتدل على مثل سائر الروايات، مع أن الإشارة إلى المعاني تصح كيف شئت؛ لأنها غير مشاهدة، ثم لو صح له ما ذكر، رجحت الروايات المتكثرة، مثل: حديث يزيد بن الأسود: شهدت مع النبي صلى الله

عليه وآلـه وسلم حجته، فصليت معه الصبح في مسجد الخيف، فلمَّا قضى صلاته، وانحرف، إذا هو برجلين في القوم لم يصلِّيا معه. قال: «عليَّ بهما»، فجيء بهما ترتعد فرائصهما. قال: «ما منعكما أن تصليا معنا؟» قالا: يا رسول الله، إنا كنا قد صلينا في رحالنا، فقال: «لا تفعلا، فإذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة، فصليا معهم، فإنها لكما نافلة». أخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والدار قطني، وابن حبان، والحاكم، وصححه ابن السكن.

وأخرج مسلم من حديث أبي ذر: حديث: «كيف بك إذا كان عليك أُمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها». وفيه: «فإن أدركتها، فصل معهم، فإنَّها لك نافلة».

وأخرجه من حديث ابن مسعود أيضاً والبزار من حديث أوس. وأخرجه من حديث محجن الـديلمي، مالـك في «المـوطـأ»، والنسـائي، وابن حبـان، والحاكم، وثَمَّ غير هذه الروايات.

ويعـارض الـرواية الأولى منـع إعادة الصلاة مرتين، ولم يثبت لها صورة متيقنة، ووهـم العسقلاني، وظنَّ أن حديث: «ألا رجلٌ يتصدق على هذا» نص في الإعادة، وليس كما ظنَّ؛ لأن الصدقة تحصلُ بالنافلة.

ثم العقل أنه إذا أتى بما كُلِّف به، لا يعود إلَّا بتكليف آخر، وقد تكلَّف العذر عن هذا في «الغيث» بما مضمونه: أن سقوط الفرض بالأولى موقوف على عدم أخرى، وهذا تكلُّف بلا ملجٍ.

هذا، وقول ابن عمر لمن قال له: أيتهما أجعل صلاتي: ليس ذلك إليك، إنما ذلك إلى الله، لا ينافي ما ذكرنا؛ لأن الله قد بين لنا في الأدلة المذكورة من العقـل والنقل أن الأولى هي الفريضة، وأكد ذلك بمنع تكرير الفريضة، ولم تصح صورة منصوصة في التكرير، فالذي أخذ من قول ابن عمر الاحتمال، لم يصب الاستدلال، لعدم دلالة قوله على ذلك، ولأن قوله ليس بحجَّة.

(٢/ ٣٠٥ س١١) قوله: إذ دليل الجماعة لم يفصل... إلخ.

إن أراد مطلق الشرعية، فهو كما قال، وإن أراد التأكيد، فبينهما بون بعيد،

لعدم أمرهن بالمحافظة عليها مع الرحال، أو منفردات.

فصـــل
فيمن يصلح للإمامة

اعلم أن البيِّن من الشـروط ما فصله حديث: «إنمـا جعـل الإمام ليؤتم به... إلخ». فعلى هذا؛ كلُّ من صحت صلاته، صحت إمامته، ثم ننظر في كلِّ مانع يُدَّعى، فعلى هذا: تصلح إمامة من نقصت طهارته - كالمتيمم - أو صلاته - كالقاعد - ولم يقم دليل على خلاف ذلك، بل صلَّى عمرو بأصحابه وهو متيمِّم، وقرره صلى الله عليه وآله وسلم، وصلُّوا خلفه صلى الله عليه وآله وسلم وهو قاعد، ولم يصح نسخه.

وأما الأفضل، فوافد القوم أفضلهم، وقد فصَّلَتِ السنة مواضع من الخير والأولوية، كما في هذا الكتاب وغيره، فلا يطول بذلك.

(٢/ ٣١٢ س٢) قوله: قلنا: يعني: باطناً جمعاً بين الأخبار.

هذا الجمـع من أركِّ الكـلام، لكن لا ملجىء إليه، فإن حديث: «لا يؤمنكم» ليس له رواية صحيحة في كتب الحديث، والمقابلة له - وإن كثرت - ضعيفة، ولو فرض بلوغ ذلك حد العمل به أو ما يقرب منه، فالجمع أن النهي للإرشـاد، وشـواهـده كثيرة، ولـذا ادعى المصنف الإجمـاع على الكـراهة، والأحاديث المقابلة لبيان الجواز، وهذا الحاصل لا يخالف الأصل الذي ذكرنا.

(٢/ ٣١٢ س٨) قوله: ومن ائتم بمن خالفه.

هذه المسألة جائزة على ما ذكرنا من التأصيل، ووافقه فعل الصحابة، فإنه جرى بينهم خلاف في عدة مسائل، ولم يلتفتوا إلى هذه المسألة التي أحدثها المبتدعون في القرن السادس، وفرقوا جماعة المسلمين، وأفسدوا عماد الدين في أشرف الأماكن، ونشأ على ذلك من المفاسد ما لا يخفى على المبصرين.

وأصـل شبههم ما جاؤوا به من قِبَـلِ أنفسهم من قولهم: علق صلاتـه بصلاته، وليس بينهما من العلاقة غير ما ذكرنا من اعتبار المتابعة على ما نصَّ

عليه الشارع وفصَّله، ثم لا تخلو الصلاة عن كون تفاصيلها ظنية، والحق غير متعيِّن، فصلاة كلِّ صحيحة. على أنهم ـ أو غير النادر منهم ـ لم يمنعوا ذلك قولاً، ولا تجنَّبوه فعلاً، بل أعجب من هذا أن ترى متعبِّديهم يكررون الفريضة في مكة مع الجماعات، فحصل من مجموع حالهم غرض الشيطان، ولم يراعوا علتهم الفاسدة التي اعتلوا بها. والله المستعان.

(٢/ ٢١٣ س١٢) قوله: ولا يأتم رجل بامرأة.

الحجة على هذا الواضحة: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل أمر ليس عليه أمرنا فهو ردّ»، أو كما قال، ولم يرو ذلك قط، وما أبعده عن المناسبة، «ولا يفلح قوم تولى أمرهم امرأة»، ولا فرق في جميع ذلك بين الفريضة والنافلة، وقول الطبري ومن معه ظلمات بعضها فوق بعض، وأما عكس المسألة، فلا مانع، وقد فعلت ذلك عائشة، وحجج المصنف ظاهرة السقوط، وقد ذكر ذلك عز الدين، وأمثلها: منع عليّ، وهو توقيف، وفيه من التلون دعوى أنه توقيف، ولا وجه له، لكنهم يفعلون ذلك كثيراً مع وضوح إمكان النظر، وقد ذكره عز الدين. وأما قوله: فهو كالإجماع، فأعجب.

(٢/ ٣١٤ س١٢) قوله: ولا بالصبي.

قد علمت مما قدمنا أن صلاته صحيحة، فحديث عمرو بن سلمة مطابق لذلك، والرد بناء على أصل فاسد.

(٢/ ٣١٥ س٣) قوله: (مدحق) يصح ويقعدون.

الظاهر بعد النظر في الأحاديث، هذا وإن قيامهم كان نظراً منهم في أول الصلاة، فتحمل عليه رواية ذلك، ثم الأمر بالقعود مبين تأخره سواء كان ذلك في صلاة أو في صلاتين، وأما حديث النسخ الذي ذكره المصنف، فلم يصح، ولو صح لم يخالف قعود المؤتمين، بل يكون طبق أمره القائمين بأن يقعدوا.

(٢/ ٣١٥ س٩) قوله: وإذا تخللت المكلفة.

هذه المسألة كلها ليست من جنس ما ينظر فيه.

٢/ ٣١٦ س١٠) قوله: (م) فإن شاء خرج، وإلاَّ انتظر.

هذا المذهب أسلم المذاهب من التحكم، إلاَّ أنه إذا صلى معه في أوليه، كان الظاهر الخروج لعدم الدليل المسوغ للانتظار، وما قاسوه عليه من نحو المستخلف يجيء فيه مثل هذا المنع.

فصـــل
وتكره خلف من عليه فائتة[١]

هذا ساقط من عندنا كما مضى.

(٢/ ٣١٨ س٥) قوله: أو كرهه الأكثر صلحاً.

هذا التقييد من آرائهم، والأحاديث تشمل أن يكرهه، ولو واحد، والمقام مخصص للكراهة التي هي عدوان، فليست بداخلة، وهو ظاهر.

(٢/ ٣٢٢ س٢) قوله: قلت: حديثنا أصرح.

هو كما قال؛ لأن أبا بكرة أحرم، ثمَّ دب راكعاً إلى الصفِّ، فغايته كعروض بعض المفسدات في لحظة. وقد قدمنا في شرائط الصلاة أن ذلك مفعولاً؛ لأنه لا يسمى باسم تلك الصفة، سيَّما وقد فعله هنا لعذر، وجاهلاً ومجتهداً، ظنَّ في نظره أنه لا يضرُّه، فلم يتحقق كونه وقف موقف نهي، إنما تبين عدم صحة اجتهاده، وحديث القائل بالفساد ظاهر في أنه وقف موقف نهي، غايته أنه يدخله بعض تشكيك بأنها صورة فعل، فإن ظهر لك الظهور، فبها ونعمت، وإلاَّ، فالأصل صحة الصلاة، والله أعلم.

وهذا على رواية أبي داود والترمذي من حديث وابصة بن معبد، رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجلاً يصلي خلف الصفِّ وحده، فأمره بإعادة الصلاة، وكذلك عزاه ابن حجر في «التلخيص» إلى الدار قطني، وابن ماجة،

---

(١) ٢/ ٣١٨.

وابن حبَّان. قال: ورواه أحمد من حديث علي بن شيبان، وقال الأثرم عن أحمد: هو حديث حسن. ولأبي داود في «المراسيل» من رواية مقاتل بن حيان مرفوعاً: «إن جاء رجل، فلم يجد أحداً، فليختلج إليه رجلاً من الصف، فليقم معه» فما أعظم أجر المختلج.

وفي الباب عن ابن عباس، أخرجه الطبراني في «الأوسط» بإسنادٍ واهٍ، ولفظه: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر الآتي ـ وقد تمت الصلاة ـ أن يجذب إليه رجلاً يقيمه إلى جنبه. انتهى.

وهذه الروايات تشهد للذي أشار إليه المصنف، ولفظه: أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لرجل صلى خلف الصف: «أيها المصلي، هلاَّ دخلت في الصفِّ أو جررت رجلاً من الصف. أعد صلاتك». أخرجه الطبراني في «الأوسط» من حديث وابصة أيضاً، وفيه السري بن إسماعيل، وهو متروك، لكن له طريق أخرى في «تاريخ أصبهان» لأبي نعيم في ترجمة يحيى بن عبدويه البغدادي، وفيه قيس بن الربيع، وفيه ضعف. قاله العسقلاني أيضاً. وفي «الجامع الكبير» للسيوطي: «لا صلاة لمن صلى خلف الصف فذّاً» أخرجه ابن قانع عن عبد الرحمن بن علي بن شيبان عن أبيه، عن جده فهذه الروايات تبين مراد الحديث، ويغمض معها قولنا: صورة فعل، ويقوي أيضاً أن موقف المنفرد المذكور هو المفسد لأجل النهي كثرة عناية النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتسوية الصفوف، والأمر بتمام الأول فالأول، والأخبار بالعقوبة بمخالفة الله بين قلوبهم بسبب عدم التسوية، والله أعلم.

وافهم كلام العسقلاني أن لا تعد في حديث أبي بكرة من الإعادة، لا من العود، ولا أرى لذلك وجهاً إلا ارتسام المسألة في ذهنه من كلام الفقهاء، فتسارع إلى ذهنه من الحديث ذلك، ووافق ذلك المعنى مذهبه، ويرد ذلك مع ظهور نبوته رواية الطبراني. «زادك الله حِرْصَاً، ولا تَعُدْ، صلِّ ما أدركت، واقْضِ ما سَبَقَكَ».

(٢/ ٣٢٢ س٤) قوله: وآخر صفٍّ على الجنازة أفضل.

ليس فيما ذكر علة تعقل، ولا حديث يتبع، والله أعلم ما هذا الحديث

الذي ذكره المصنف رحمه الله.

(٢/ ٣٢٤ س١٣) قوله: أقرب من إمامه إلى الكعبة.

قد أوهم أن الخلاف في هذه الصورة فقط، وفي المسألة ثلاثة مذاهب:

الأول: للجمهور: الناصر وأبو حنيفة والشافعي، وغيرهم يجوز الاستدارة مطلقاً.

الثاني: المنع مطلقاً، وهو المحكي عن الهادي.

الثالث: التفصيل: يجوز بشرط أن لا يكون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام، وهو قول أبي العباس، والمنصور بالله، وإليه أشار القاسم، وقد حمل عليه قول الهادي هكذا حكاية الخلاف في «الغيث»، وفيه مخالفة «للبحر».

أقـول: من غريب أمر هذه المسألة أنه لم يذكر كيفية الصلاة في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، وإنما ذكروا أنَّ أول من أدار الصفوف، ففي «الأوليات» للسيوطي: أول من أدار الصفـوف حول الكعبة: خالد القسري، قال: كان الناس يقومون في شهر رمضان في أعلى المسجد الحرام، فركز حربة خلف المقام بربوة، فمن أراد، صلى مع الإمام، ومن أراد، طاف، وركع خلف المقـام، فضاق على الناس أعلى المسجد، فأدارهم حول الكعبة، فلزم من ذلك أنه أمر حادث.

وأقول: اللازم من هذا إنما هو عدم الإدارة الكاملة، وأمَّا كون الصفوف يكون فيها بعض تحليق في أطرافها، بحيث يكون طرف الصف إلى غير جهة الإمام، فليس بلازم مما ذكر من حدوث الاستدارة إن صح ذلك.

ووجه ما قلنا: أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي خلفه الجمُّ الغفير، فقد غزا غزوة الفتح بعشرة آلاف، غير من لحق بهم من أهل مكة وغيرها، وقلَّ من يترك الصلاة خلفه صلى الله عليه وآله وسلم وجهته صلى الله عليه وآله وسلم من الكعبة إنما يكونُ مقدار الصف فيها نحو عشرين رجلاً، فهل ترى أنه صلى خلفه ذلك الجم الغفير في الغزوة المذكورة، بل وفي حجة الوداع، وقد قيل:

إنه حجَّ معه أربعون ألفاً، وسائر الحجيج نحوهم، أو أكثر منهم، فهل صلوا مقتصرين على نحو عشرين رجلًا في الصف، أو يزيد قليلاً في الصفوف المتأخرة؟ إذاً للزم أن يكون آخر صف في عرق الجبل أقصى الشعب، ثم لا يكمل الناس كلهم. ومعلوم أنهم لم تكن صلاتهم كذلك، أو نحو ذلك، وإذا كان الظاهر استقبال بعض الصفوف لغير جهة الإمام، فلا فرق بين ذلك وبين سائر جهات الكعبة، فإنه في معنى الاستدارة، ثم الذي قرب من الكعبة مثل الإمام، أو أقرب في معنى مَنْ بَعُدَ في غير جهة الإمام، لحيلولة القبلة بينهما، والتقدم إنما هو نسبي، وغايته أن ينسب إلى الكعبة في جهة الإمام؛ لأنها التي استقبلها الإمام، لا المغرب مثلاً، وأرجو أن هذا تدريج نافع لم أُسبق إليه، والحمد لله.

(٢/ ٣٢٣ س١٥) قوله: ولا يضر بُعد المؤتم.

حاصل كلامه أنه لا يضر في المسجد البعد بلا تحديد مهما أمكنه الاقتداء بالإمام لتمكنه من معرفة أفعاله، ولا يغتفر في غيره إلا دون القامة. والوجه في المحلين الإجماع، ومنع ما عداه، لأنه في معنى البعد المفرط الذي لا يتمكن معه من الاقتداء للإجماع على ذلك، والاعتراض عليه: أنه لا فرق بين المسجد وبين غيره، وفرق في غيره، بينما يتمكن معه من الاقتداء، وما لا، فالمعتبر إنما هو التمكن ليحصل المقصود، وهو الذي يتضمنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبَّر، فكبروا»... الحديث كما تكرَّر، وأمَّا سائر المذاهب من المحددين ـ كالشافعية والحنفية ـ فتحكم غير مستند إلى دليل.

(٢/ ٣٢٤ س٥) وأما قوله: خلاف فعل السلف.

فكلامنا إنما هو في الصحة وعدمها، وأما صورة المستمر في السلف ـ بل المستمر في عصره صلى الله عليه وآله وسلم ـ فهو التئام الجماعة، ورصُّ الصفوف، وأن يتموا الأول فالأول، أكد ذلك قولاً وفعلاً غاية التأكيد، لكنه ما علم قائلاً بلزوم تلك الصورة بلا انخرام هيئتها؛ لأن مجرد الفعل غير كاف في التحتم، أو لغير ذلك، فالمتيقن ما أشار إليه الحديث المذكور، وتضمنه، وما

عداه يحتاج إلى برهان، والله المستعان.

فإن قلت: فيلزم على هذا التحرير صحة تقدم المؤتم لعدم تضمن الحديث له.

قلت: إن لم يمنع مانع، فلا بأس، وإن منع، كان دليلاً، ولم يذكروا مانعاً صحيحاً، وقولهم: خلاف قالب الإمامة: إن أرادوا المعروف المستمر، وكلامنا في الصحة، لا في الأولى، وإن أرادوا قالباً غير ذلك، فلما يتم صنعته. وبهذا يعرف عدم ضرر الارتفاع والإنخفاض.

فصـــل
وتجب متابعته

من قال: إن صلاة المؤتم تفسد بانفراده، فالوجوب على ظاهره؛ لأنه خروج من الفريضة بلا عذر في الفريضة، فالوجوب متحقق بهذين الشرطين، والمصنف قائل بهما، إذ لا تصح عنده النافلة جماعة، أمَّا من خالف في ذلك، ولم يقل بوجوب الجماعة أيضاً، فلا وجوب، لكن يقول هنا: ويشترط في إحراز الجماعة وفضليتها المتابعة، إن بعضاً وإن كلاًّ، ثم دليل هذا: «إنما جعل الإمام ليؤتم به»، فالمتحقق من المتابعة المشترطة ما فصله الحديث، وما عداه يقف على الدليل، لأن الأصل أن الصلاة المنفردة صحيحة، ولا يزاد عليها في الجماعة إلَّا ما دلَّ عليه دليل، ومقتضى الحديث أن يشرع المؤتم بالمتابعة المأمور بها بعقب تحقق ما تويع به، فلا يكبر حتى يفرغ الإمام من تكبيره، ولا يركع حتى يفعل الإمام ما يُسَمَّى ركوعاً، وكذلك السجود، لأن هذا مقتضى حقيقة اللفظ، فلا يعدل عنه إلَّا بدليل.

(٢/ ٣٢٦ س٥) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تختلفوا على إمامكم».

المتيقن: لا تختلفوا فيما أمرتم بالموافقة، وإذا عزل عنه ولم يرد المتابعة، لم يسم مخالفاً ولا موافقاً، إذ لا نسبة بينهما حينئذٍ، والأصل عدم اللزوم، سيما فيما أصله غير لازم، كما نحن فيه، وقد تركهم صلى الله عليه وآله وسلم في

الصلاة حتى اغتسل، وتمموا صلاتهم معه، فلا يضر الانفراد: متقدماً، ومتأخراً، ومتخللاً، وهذا الكلام كله في محل المنع، فعلى المدعي الدليل الذي عليه تعويله.

(٢/ ٣٢٧ س٢) قوله: لقول علي: فليجعلها أول صلاته، وهو توقيف.

كثر هذا في كلامهم، يدعون التوقيف مع ظهور وجه الاجتهاد، بل يذكرون ذلك بعقبه في استدلال الخصم ـ كما فعل هنا ـ وما أعرف لهذا مساغاً، ثم الظاهر ما ذكره أنها أول صلاته؛ لأنها ـ كذلك ـ لم يسبقها شيء، والحكم صفة الفعل، فلا يعدل عن الأصل إلاّ بدليل، وكون وظيفة المؤتم أن يتابع الإمام في بعض ما هو في حال صلاة الإمام، لا من حال صلاة المؤتم إيثاراً لعدم المخالفة للإمام بدليل دلّ على ذلك، لا يلزم منه انقلاب أول صلاة المؤتم آخرها حكماً، بل تكون تلك الأفعال والتروك التي يؤثر المؤتم فيها موافقة الإمام بدليل شرعي تشريعاً مستقلاً، وليس في الحديث المذكور دليل للخصم أيضاً، إذ المعنى: ما أدركت من صلاتك مع الإمام، فافعله، ثمَّ تمِّم ما فاتك، فنحن نقول بموجب الحديث.

(٢/ ٣٢٧ س٨) قوله: وإنما يعتد اللاحق بما أدرك ركوعه، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أدرك الركوع» الخبر.

طول الكلام في هذا الحديث في «التلخيص» بما حاصله أن الحديث الضعيف غير ثابت سنده ورفعه، ولفظ «ركوع»، وإنما الروايات: «ركعة». هذا حاصل كلامه على حديث أورده الرافعي نحو لفظ المصنِّف. نعم. في البخاري، و مسلم، و أبي داود: «من أدرك ركعة من الصلاة مع الإمام، فقد أدرك الصلاة»، ولأبي داود: «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود، فاسجدوا ولا تعدوها شيئاً، ومن أدرك ركعة، فقد أدرك الصلاة».

أقول: ظاهر الثابت من هذه الروايات إدراك مسمى الركعة، ومسماها مجموع أفعال هي: القيام، والقراءة، والركوع، والسجود، وغير ذلك مما تضمنه مجموع مسمى الركعة العرفي، لا الوحدة من مصدر «ركع»؛ لأن العرف مقدم في مثله على الأصل الأول، لكن بين صلى الله عليه وآله وسلم أن الآتي

بأفعال الركعة لاحقاً بالإمام ومجتمعاً معه في الركوع، فما قبله، فقد أدرك تلك الركعة، ومن لم يجمع معه إلاَّ بعده، فلم يدركها، وهذا لا خلاف فيه، وأما لو أحرم اللاحق حال ركوع الإمام، ولم يقرأ الفاتحة، فلم يأت بمسمى الركعة، فلم يشمله الحديث، وليس بلاحق وقد زعم الناس أن هذه الصورة هي مراد الحديث، وأنه سيق لها مع أنه ليس بظاهر فيما قالوا، وقد ادعى في «الغيث»، وفي بعض شروح «كنز» الحنفية الإجماع على سقوط الفاتحة، ودعوى الإجماع في الشريعة، بحيث يكون دليلها الإجماع، مع أن الخلاف موجود في هذه المسألة، حكاه ابن السبكي في «التوشيح»، وفي «الطبقات» عن والده، وقال: هو رأي ابن خزيمة والضبعي، وقد عثرت عليه في غير ذلك - على ذهني في «المحلَّى»، أو شرحه: «المجلَّى» بالجيم - ثم نقول: واقفون في مقام المنع ولزوم الفاتحة وسائر أفعال الصلاة، ولا بدَّ من عاذر عنه، ولم يُبدوا شيئاً كما ذكرنا، فنبقى على الأصل، وقد بحثت هذه المسألة ولاحظتها في بحثي: فقهاً وحديثاً، فلم أحصل منها على غير ما ذكرت.

(٢/ ٣٢٧ س٨) قلنا: فاته بركنين.

هذا من أغرب رد، ومعناه: أنَّا قلنا كذا؛ لأنا قلناه، وقد ذكره عز الدين.

(٢/ ٣٢٨ س٥) قوله: (قين): يكبر للافتتاح. . . الخ.

ظاهر الأحاديث تقضي لمذهب الفريقين، وأما ما احتج به لهم من حديث يجعل ما لحق فيه الإمام أول صلاته، فما رأيته، بل الذي في «الطبراني» - على ضعف فيه - عن ابن مسعود في الذي يفوته بعض الصلاة مع الإمام، قال: يجعل ما يدركه مع الإمام آخر صلاته، وقد ذكر عز الدين عن «الانتصار» مثل مذهب الحقيني عن (م بالله)، وهو موافقة الفريقين، وفيه - كما ترى - المتابعة في التشهد، والذي نراه: أنه لا يلزم من المتابعة في الأفعال، كما هو مدلول الأحاديث المتابعة في الأقوال.

(٢/ ٣٢٩ س١) قوله: ولا يقرأ حيث يقرأ الإمام.

في المسألة أربعة مذاهب:

الأول: للناصر: يقرأ مطلقاً في الفاتحة والآيات؛ لأن مذهب وجوب الزيادة على الفاتحة كما ذكره الشارح معزواً إلى «الكافي»، وبهذا فارق مذهبه هنا مذهب (ش)؛ لأن (ش) لا يوجب غير الفاتحة.

الثاني: للحنفية: لا يقرأ مطلقاً.

الثالث: مذهب الهادي ومن معه، ومالك: أنه يقرأ في السِّرِّيَّة، لا في الجهرية.

الرابع: مذهب (ش): قال في «الغيث»: ورواه في «شرح الإبانة» عن الناصر أن المؤتم يقرأ الفاتحة مطلقاً.

والحق في هذه المسألة مذهب الشافعي؛ لأحاديث متعددة صريحة، بحيث لا يبعد ادعاء التواتر المعنوي فيها على الباحث، أما الغافل الذي يظن أنه حديث واحد كما ذكر في «شرح الكنز»، حيث قال: وحديث عبادة ضعَّفه أحمد وجماعة، فهذا قد أعذر من نفسه، ولا معنى للخطاب مع مثله، وحديث عبادة هذا أخرجه أصحاب السنن، وصححه البخاري في «جزء القراءة»، ولفظه: قال: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ في بعض الصلاة التي يجهر فيها ـ وفي رواية في صلاة الصبح ـ التبست عليه القراءة، فلما انصرف قال: «هل تقرؤون إذا جهرت؟»، فقال بعض القوم: إنا لنفعل ذلك. قال: «فلا تفعلوا. أنا أقول مالي أُنازع القرآن! فلا تقرؤوا بشيء إذا جهرت، إلَّا بأم القرآن»، وأخرجه الدارقطني، وقال: رجاله ثقات، وفي رواية: «لا تفعلوا إلَّا بأمِّ القرآن، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها» والعجب من معارضة هذا الاستثناء بأول الحديث.

ومن عجيب ما اتفق لي: أني صليت أنا والسيد إسماعيل بن إبراهيم بن جحاف خلف الإمام المتوكل. ليس لنا رابع، فقرأت خلف الإمام، ولم يقرأ هو، فحين سلمت، قلت له: هل لهذا الاستثناء في الحديث إلَّا بفاتحة الكتاب معارض؟ قال: لا معارض له. وأطلنا بعض إطالة، وهو يقوي عدم المعارض، فعلم وما عمل.

وأعجب منه نظراً إلى المنزلة في العلم والعمل: أني قلت لشيخي: أي معذرة لكم عن قراءة الفاتحة خلف الإمام؟ فأجاب بما معناه: ما ورد في بعض الأحـاديث أن الله سبحانه يعاقب العبد على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا أراد الله به خيراً، قال: يا رب، خفتهم ورجوتك.

اللهم، فكما وفقتني لإيثارك على خلقك، اجعل ذلك خالصاً لوجهك، وزدني من فضلك، ولك الحمد ولك الشكر.

أما حديث: «فقراءة الإمام له قراءة»، فضعيف، وقالوا: مرسل أيضاً، ثم ليس بمعارض لعمومه وخصوص الاستثناء في الحديث المذكور، وما في معناه. ثمَّ هذا الدليل مع وضوحه في صراحته وصحته بشواهده ـ كما ذكرنا ـ تبرعٌ منا مع المناظر، وطمأنينة للناظر، وإلاَّ فالأصل لزوم قراءة الفاتحة، ولم يأتوا بدليل يعذر عنها لعدم صحة[1] أدلتهم، ولأنها أعمُّ.

والحاصل: أن أحاديث: «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب» عامة للمؤتم وغيره، ولم يخصص هذا العمـوم؛ لأن النهي عن القـراءة خلف الإمام، وإن عمَّت الفـاتحـة وغيرهـا، فالعمـوم مخصص بالاستثنـاء المـذكور وبغيره من متصل ومنفصل، وهذا المخصص في غاية القوة للتصريح وتعدد رواياته، مع أن المؤتمّ داخل في العموم السالم الذي ادعينا تواتر معناه على لزوم الفاتحة. والله الهادي.

قال لي بعض مشايخي: يلزم من قراءة المؤتم مع الإمام المنازعة. قلت: لا منازعة بين الجاهر والمُسرِّ، فاستحسنه.

ودليل إسرار المؤتم حين يقرأ الإمام: ما أخرجه ابن حبان من حديث أنس، قال: قال صلى الله عليه وآله وسلم: «أتقرؤون في صلاتكم خلف الإمام والإمام يقرأ؟ فلا تفعلوا، وليقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب في نفسه». وأخرجه الطبراني في «الأوسط»، والبيهقي، وأخرجه عبد الرزاق عن أبي قلابة مرسلاً.

---

(١) في (ب): صراحة.

بـــاب ســـجود الســـهو

(٢/ ٣٣٤ س٢) قوله: وأسبابه.

الذي وقع في السنة صور: أنه صلى الله عليه وآله وسلم سلَّم على ركعتين في خبر ذي اليدين، ثم أتى بركعتين، وسجد بعد التسليم، وترك التشهد الأول، وسجد قبل التسليم، وزاد خامسة، وفي بعض الروايات: زاد أو نقص، والأولى مبينة لهذه المشكوكة، فأُخبر بعد التسليم، فسجد.

فهذه ثلاث صور من فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

وصورتان من قوله:

في الذي يلتبس عليه، فيتحرى، فلا يظن الصواب، فيبني على الأقل، فيسجد قبل التسليم.

الصورة الثانية: الذي يحصل له بتحرِّيه ظن الصواب، فعليه أن يأخذ به، ويسجد، كما في حديث ابن مسعود، وفي روايات هذا الحديث التقييد ببعد التسليم، وقبل التسليم والإطلاق. ورواية بعد التسليم في البخاري، و مسلم، والنسائي، و أبي داود، و أحمد، و ابن ماجة، وفي رواية لأبي داود وابن ماجة: قبل أن يسلم، والأول من حديث ابن مسعود، والآخر من حديث أبي هريرة. رواه أحمد والستَّة إلَّا أنه لم يذكر قبل التسليم غير من قدمنا، فرواية بعد التسليم أرجح، وأيضاً فعله بعد التسليم أحوط.

نعم، ولم نسرد سائر هذه الأحاديث، لأن هذه الحواشي إنما هي تكميل للبحث، فما كان في تخريج «البحر» أو في متنه، ففيه غنية، ولا نتعرض لذكره هنا إلَّا لعارض، فليعرف ذلك.

نعم، في حديثي التحري المذكورين عموم كل سهو، كما هو في حديث: «لكل سهو سجدتان». أخرجه الطيالسي، وعبد الرزاق، وابن أبي شيبة، وأحمد، وأبو داود، وابن ماجة، والطبراني، والبيهقي، فما ترك من الواجبات سهواً، فلا شكَّ في لزوم السجود له للأمر بالسجود، وأمَّا السجود للعمد أو للسنن مطلقاً، فأين دليله؟ وحديث: «لكل سهو سجدتان» لا يعمل بظاهره على العموم أحد، ومن أراد الجمع، فليحمل السهو على المبين بفعله صلى الله عليه وآله وسلم، أو قوله، ولم يقع إلَّا في واجب، ويؤيده أن السجود كالبدل عن المسهو عنه، والسجود واجب، فالمبدل عنه كذلك، ولم يتعلق مدعي السجود عن المندوب إلَّا بالتشهد الأول، وصنيعهم يقتضي لزوم الدَّور؛ لأنهم قالوا: لو كان واجباً، لما جبره سجود السهو، وقال: يسجد للمسنون بدليل السجود للتشهد الأول.

وقد قضى بوجوبه ظاهر قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وأنه ركن مستقل، وأنه محافظ عليه أبداً، والظاهر يثبت بأقل من هذا، والذين قاسوا المسنونات ـ وهم الزيدية والثلاثة مذاهب ـ لم يستوعبوها، بل خصصوا على اختلاف في التعيين لما هو مقصود مستقل يسجد له، ولما هو تابع لغيره وهيئته، فلا يسجد له، وهي آراء غير جامعة لشرائط القياس، ولا داخلة تحت عموم صحيح. وفي كتب الحنابلة أن السجود يُسَنُّ إذا أتى بقول مشروع في غير محله، ويباح لترك المسنون، وكأنهم يريدون: لا يتأكد، وإلَّا فلا إباحة في الصلاة، ويجب لزيادة ركوع، أو سجود، أو قيام، أو قعود، ولو قدر جلسة الاستراحة، أو سلم قبل إتمامها، أو لحن لحناً يحيل المعنى، أو ترك واجباً، أو شكَّ في زيادة وقت فعلها. قالوا: وتبطل الصلاة بتعمُّد ترك السجود السهو الواجب إلَّا لفعل التسليمة قبل إتمام الصلاة. هذا مع تخييرهم في محله بيِّن قبل السلام وبعده، ففي تفصيلهم هذا قرب في البعض، وغرابة في بعض، وفي كتبهم أنه لا حكم للشَّكِّ بعد الفراغ، لا كما نقل الإمام هنا عن أحمد.

(٢/ ٣٣٨ س١) قوله: فإن شكَّ بعدها وهو مبتدأ.

ذكر المبتدأ أو المبتلى من آرائهم ليس فيه سمة في الأحاديث، وكأنهم أرادوا الجمع بين هذه الروايات، وهي غير متنافية حسبما فصلنا أوَّلاً. أمَّا ما ذكره

هنا في التخريج معزوّاً إلى الطبراني من حديث عبادة بن الصامت: سُئل النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم عن رجل سها في صلاته، فلم يَدْرِ كم صلى، قال: «ليعد صلاته، وليسجد سجدتين قاعداً»، فلا نسبة له إلى الأحاديث الصحيحة المذكورة أوّلاً، وليس بمعمول به لضعفه، وعلى فرض ثبوته، فقد أراد بالإعادة: الإتيان بما زاد على المتيقن، وإلاَّ فكيف يستأنف صلاته ويسجد في الأخرى التي لا سهو فيها، وحديث: «دع ما يريبك» نقول بالموجب، والذي يريب الخروج من الصلاة وإبطال العمل بغير برهان، بل مع الدليل الموجب صيانة الصلاة بالبناء على المتيقَّن، وقد نبَّه عزُّ الدِّين على بُطلان دعوى الفرق بين المبتدأ والمبتلى، وأنه لو كان مراداً للشارع، لما أهمله في محل التعليم، ولم يذكر هذا سائر المذاهب.

(٢/ ٣٣٨ س٤) قوله: إلاَّ أنهم يطرحون الشكَّ.

هذا هو عين مذهب (ش) ومن معه، كيف وهو نص الحديث؟ فليلق الشكَّ. وأراد عز الدين الفرق بين المذهبين، فحقق عور المسألة، والله تعالى أعلم.

(٢/ ٣٤٠ س١٠) قوله: والتشهد، لرواية فعله في بعض الأخبار.

يحتاج بيان أنه تركه حين سجد بعد التسليم، ولا يكفي السكوت، وقد صرَّح في حديث ذي اليدين أنه تشهد، وقد فرق كثيرون، فقالوا: يتشهد إذا سجد بعد السلام، لا قبله، وفي كلٍّ خلاف، إلاَّ أنه كالشَّاذِّ مع السجود وقبل السَّلام، وأما بعده، فعن أحمد، وإسحاق، وبعض المالكية، وبعض الشافعية: يتشهد.

وأخرج أبو داود والبيهقي من حديث ابن مسعود مرفوعاً: «إذا كنت في صلاةٍ، فشككت في ثلاث أو أربع، وأكثر ظنك على أربع، تشهدت، ثم سجدت سجدتين، وأنت جالس قبل أن تسلم، ثم تشهدت أيضاً ثمَّ تسلِّم».

فصـــل

وسجـود التـلاوة لا شك في كونـه مؤكداً في القارىء، ومثله المستمع؛ لسجـودهم معه صلى الله عليه وآله وسلم، والذي بلفظ الأمر: كسورة النجم والقلم، أو التـوبيخ: كانشقت، لم يرد هذا السجـود الخاص، بل المطلق، والأصل عدم الحتم، وإن كان ينبغي للمؤمن أن لا يفوته، إذ هو نعمة خاصة لا يزهد فيها إلَّا محروم، إلَّا من باب الأخذ بالرُّخصة.

والعجب ممَّن قال: يمتنع في الصلاة، ومن قال: يتجنب قراءة السجدة فيها مع سجوده صلى الله عليه وآله وسلم.

أخـرج مسلم، وأبـو داود، والتـرمذي، والنسائي، وابن ماجة، وابن أبي شيبة، عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في صلاة فجر يوم الجمعة بـ«ألم التنزيل»، و«هل أتى على الإنسان». وأخرج أبو داود، والحـاكم ـ وصححه ـ عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى الظهر، فسجد، فظننَّا أنه قرأ «ألم تنزيل السجدة». وأخرج أبو يعلى عن البراء، قال: سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الظهر، فظننا أنه قرأ: «تنـزيل السجـدة»، وأخرج ابن أبي شيبـة، والبخـاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن مردويه عن أبي رافع، قال: صليت مع أبي هريرة العتمة، فقرأ: «إذا السماء انشقت»، فسجد، فقلت له، فقال: سجدت خلف أبي القاسم، فلا أزال أسجد فيها حتى ألقاه، وغير هذه الأحاديث. فمانع السجدة في الصلاة كمانع الدعاء، سلبها ما زادها به جمالاً من أخصِّ خواصها.

وكذلك سجود الشكر ثابت، لما ذكره المصنف، والأحاديث لسجوده صلى الله عليه وآله وسلم حين بلغه إسلام همدان، وحين دعا ربه لأمته، فاستجاب له، كان يسجد عند الاستجابة.

هذا، والـظاهر في هذين السجودين أنهما بتكبيرة واحدة، ولا سلام ولا تشهد، لعدم الدليل، وكذلك لا دليل على اشتراط ما يشترط في الصلاة.

بـــاب
صـــلاة الجمعـــة

(٣/ ٥ س٦) قوله: وتلزم الواقف.

قياس الدلالة أنها لا تلزمه، إذ يقصر مع الوقوف، أي: عدم السير، وسيأتي في القصر أنه لا حد لكونه مسافراً حكماً، إذ إقامته صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح لا يؤخذ منها تحديد، وقد جعل صلى الله عليه وآله وسلم مثل تلك الإقامة ملغاة.

وقـول المصنِّف: «شـدَّد في الجمعة، فشدَّدنا» من أبعد صور المصالح المرسلة، بل ليس منها لمصادمته فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله ـ أعني الحكم للواقف بالسَّفر وإجراء حكمه عليه حتى لو صح أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الجمعـة في تلك الإقـامـة بمكَّة، لدلَّت على الصحة، لا على الوجوب، لما ذكرنا، فليتأمل.

(٣/ ٦ س١) قوله: والأصل الظهر.

هذه المسألة لا حاصل لها، وثمرة الخلاف المذكورة في غاية البعد، بل هو مخاطب بالجمعة مع إمكانها، وبالظُّهر مع تعذرها.

(٣/ ٦ س١١) قوله: ولا يعتبر سماع النداء... إلخ.

الذي في كتب الشافعية كما اختاره المصنِّف سواء، فنقله عن الشافعي ومن معه غير خالٍ عن وهم بالسكون، كوعد، ويؤيده أن نقل المصنف للخلاف، ونقل الريمي في «المعاني البديعة» متطابق في كل محل إلَّا ما لا، حتى إنَّا نظن أن أحـدهم ناقـل عن الآخـر، معتمـد عليه، ولـو بواسـطة «الانتصار»، وفي

«المعـاني» هنـا ما لفظه عن الشافعي، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وابن المسيب، وأحمد، وأبي ثور، أنه تجب الجمعة على أهل مصر سمعوا النداء أو لم يسمعوا. ومن كان خارج المصر: إذا سمع النداء من المواضع الذي يجوز فيه إقامة الجمعة، وجب عليهم، وإن لم يسمعوا النداء، لم يجب عليهم. انتهى.

ثم ذكر عن الشافعي في مسألة عدد الجمعة إذا كانت قرية فيها أربعون نفساً توجد فيهم شرائط وجوب الجمعة، لزمهم إقامة الجمعة في موضعهم، فكأنه انتقل ذهن الإمام رحمة الله عليه ورضوانه من أحد الموضعين إلى الآخر.

(٣/ ٨ س٣) قوله: قلت: لا يخصص قوله صلى الله عليه وآله وسلم بقول عثمان.

هو كذلك، ويزاد بأن قول عثمان غير مخالف للحديث، إذ نصص على أهل العالية لبعدهم عن المسجد، ولا يمنع ذلك الترخيص لغيرهم مع ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإن لم يثبت، لم يكن قول عثمان حُجَّةً.

(٣/ ٨ س٦) قوله: ويجوز السفر يوم الجمعة.

واحتج بحديث جيش مؤتة ـ وهو مشهور في السِّيَر وغيرها ـ على أنه سند للمنع، إذ لا دليل على التحريم، والعجب من تسليم الإمام لهم.

(٣/ ٨ س٩) وقوله: قلنا: سوَّغه جيش مؤتة.

بل نقول: لا نسلم توجه الوجوب قبل دخول وقت الظهر.

(٣/ ٩ س٥) قوله: إذ لم يتعلق النهي بنفس البيع، بل بترك الصَّلاة.

كيف يقال ذلك مع النَّص الصريح بقوله: ﴿ذروا البيع﴾، ثم المعلوم أنه البيع المقيَّد بكونه في وقت النداء فما بعده إلى فوات الصلاة، فالمنهي عنه نصًّا بيع ملتئم من مطلق البيع، وقيد كونه في هذا الوقت الخاص، وكل منهي عنه مطلوب عدمـه، فلا يطلب وجـوده للتنـاقض، كمـا في الصـلاة في الـدار

المغصوبة، وهذه قاعدة لا تنقض بشيء، وما اشتبه بها احتيج إلى النظر في إخراجه عنها أو التوقف فيها، لأن القاعدة التي ذكرناها معلومة، فيمكن أن يقال في مسألة السكين: قد جعل صلى الله عليه وآله وسلم حلَّ الذبيحة واقفاً على إنهار الدَّم، وفري الأوداج، ولم يستثن إلَّا آلة الظفر والسِّن، فمحمل النهي: التصرف في السِّكِّين، وهو سبب الذبح. وهو المطلوب عدمه، ومحل الذبح الذي وقف حل الذبيحة عليه هو المسبب أعم من هذا السبب. نعم، لا يتمشَّى هذا حيث يتقرب بنفس الذبح، أعني حركة يد الذابح كالهدي، لكنه يتقرب بنفس المذبوح. أعني: فري الأوداج بلا تنافٍ؛ لأن فري الأوداج مسبب مطلوب، وفي هذا المحل زيادة نظر، وكذلك كل محل ينافي القاعدة المذكورة، وستأتي منه صور نرجو أن يتوضح بمجموعها الفرق، فإن في الأمثلة إظهاراً للمعقول إلى المحسوس، لا سيما إذا تكررت، وبعضها أوضح من بعض، ولذا وقعت الأمثال، لكنَّه يخدش فيما ذكر منع عموم المسبب؛ لأن الواقع في الخارج لا بد وأن يكون بآلة شرعية، فالآلة الممنوعة يجتمع في الذبح بها المحل المذكور ودعوى العموم، نظراً إلى الإطلاق لا يجدي نفعاً، وهو حاصل في السبب أيضاً، وقد بحثنا أطول من هذا في «الأبحاث المسددة»، ولم ينكشف وجه المسألة، فلم يتحقق نقض القاعدة العقلية التي مهدناها.

فصل
وشروطها

(٣/ ٩ س٨) قوله: الإمام الأعظم يعتبر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أربعة إلى الولاة».

بحثنا في كتب الحديث الحافلة، فلم نجد هذا الحديث أصلًا، وكذلك حديث: «وله إمام عادل، أو جائر» ضعيف، أخرجه الطبراني في «الأوسط»، فيه موسى بن عطية الباهلي كما ذكره المخرج، ولو ثبت، فهو محمول على إمام الجماعة، ولا نسبة للإمام الأعظم في الصلاة، واحتجاج الإمام للشافعي، كأنه أخذه الإمام من الرافعي، وإنما الشافعي ومن قال بقوله في مقام المنع، ولا دليل عليهم. قال العسقلاني في حديث علي هذا: أخرجه مالك، والشافعي، وابن

حبَّان بسنده إلى عبيد مولى أزهر، قال: شهدت العيد مع عليٍّ وعثمان محصور. قال: كان الرَّافعي أخذه بالقياس؛ لأن من أقام العيد لا يبعد أن يقيم الجمعة، والذي ذكره سيف في «الفتوح» أنَّ مدَّة الحصار كانت أربعين يوماً. قال: كان يصلي بهم تارة طلحة، وتارة عبد الرحمن بن عديس، وتارة غيرهما. انتهى.

(٣/ ١٠ س٦) قوله: لا يجوز كالحدود وأخذ الزكاة كرهاً.

هذا البحث يحتاج إلى فضل نظر، وهو أن يقال: إن الله سبحانه كلَّف العباد التكاليف، وأراد حصولها ممَّن تعلقت به، كالصلاة في الأفعال، وترك الفواحش في التروك، ثم طلب من الجملة حمل من لم يمتثل على الامتثال، ثم طلب من الجملة أيضاً تحصيل ما يكون حمل الغير معه أقرب إلى الإفضاء إلى المقصود، وهو الرئيس، فإذا أخلَّ العباد بنصب الرئيس، لم يسقط ما كلف به كل أحد فرض كفاية من الحمل للغير، كما أنه إذا أُخلَّ المجموع بفرض الحمل، لم يسقط على الأفراد تكاليفهم، فهي ثلاثة تكاليف مترادفة، ليس أحدها شرطاً في الآخر، وإنَّما المترتب في الحملة تكليف الجملة على إخلال الأفراد في البعض، كالصلاة وترك شرب الخمر، وأمَّا ما يكون مع التناهي، ثمَّ مع الرئيس أكمل، كالجهاد، فالواجب تحصيل المقصود على الوجه الأكمل، فعلى هذا: لا وجه لسقوط الحدود وغيرها بحال، بل يجب على كل من قدر عليها، وكذلك أخذ الحقوق كرهاً، ووضعها في موضعها، حتَّى لو تتبعها فرد من الناس، وقدر عليها، وتمكن منها، صار خليفة بذلك الطريق من دون إقامة غيره له، إذ الحاصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نعم حين يوجد الرئيس الذي تقوم به التكاليف، يمتنع على الأفراد ما كان فيه شتات أمره، ويناقض الغرض المقصود منه، إذ هو فتٌّ في أعضاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو مناقضة من المتعرض لذلك لما أراد من إقامة المعروف، وإزالة المنكر. هكذا ينبغي أن يقول من كان سنده الدليل، ومن كان سنده الأسلاف والعادات والدعاوى العاطلة، فليقل ما شاء، والله يحكم بين العباد فيما كانوا فيه يختلفون.

(٣/ ١١ س١) قوله: ويحرم حضور جمعة أئمة الجور.

نقـول بالمـوجب؛ لأنا إنَّما نحضر جمعة الله سبحانه، ولا نسبة للملوك إليها، أمَّا ما ذكر عن الناصر ـ قدس الله روحه ـ من وقوع الكذب من خطيبهم، وكذلك عن أكابر من أهل البيت، فالظاهر ـ فيما نظن ـ أنهم أرادوا أنه كحضور الصلاة مع وجود منكرات عارضة مستمرَّة، كتقوّل الخطيب على الله أنه ارتضى الجائر، فيكون ذلك كسائر البدع والمنكرات التي قلَّ ما يخلو منها محل، وإن تفاوتت كتفاوت ما بين السماء والأرض، لكنها اشتركت في كونها بدعة أو منكراً، وقد ابتلي الناس بها في القديم والحديث، وهذه هي الفتنة التي تركت الحليم حيران، والله المستعان.

(٣/ ١١ س٦) قوله: لمشقة الاجتماع.

لا شك أن لصلاة الجمعة شأناً ليس لسائر الصَّلوات؛ لاجتماع من حول المـدينـة إليه صلى الله عليه وآلـه وسلم، واتخاذ الجمعة هناك بخلاف سائر الصلوات، لكن في البلاد جهات متصلة البناءات منفصلة، بحيث لا يحكم بها ببلد واحد، ولا تعدد بحسب تلك الانفصالات القليلة، فمن المحال اجتماع المرحلتين والثلاث للجمعة، ولا وجه لسقوطها، وليس بعضها أولى بالاعتبار من البعض، فما بقي إلَّا تعدُّدُ الصلوات، إذ لا عذر في ذلك لتركها، فالبلد الذي اتصاله أكثر، والتصاقه آكد، بحيث يشمله الاسم، إذا حصل فيه من المشقة ما حصل في البيوت المفترقة الموصوفة، صح تعدد الجمعة، لكن ينبغي أن لا تضاع خصوصية الاجتماع للجمعة، فيقتصر على قدر الحاجة، وهذا مظنون في مواضع في الشريعة، وإن لم يكن فيه نصٌّ أو شبهة، وفي التكاليف كثير من هذا، ولكنه محل يفتقر إلى زيادة نظر، إذ لا بد فيه من مراعاة الاعتبارات الكثيرة في الشريعة، بخلاف ما كان دليله نصّاً، أو عموماً، أو نحو ذلك.

قوله: خلافاً للحسن بن صالح[1].

الذي في غير هذا الكتاب أن الحسن بن صالح مع البصري وداود.

---

(١) هذا النَّص غير موجود في المطبوع من «البحر».

واعلم أنه ليس في توقيت العدد وتحديده شيء في الكتاب والسنة، كما ترى من ضعف كلامهم، ولا حاجة بنا إلى حكايته، وهو في الأصل، وآثار الصحابة لو صحت، لا تجدي شيئاً، وأقل ما تسكن إليه النفس الإمام وثلاثة، ولا عذر فيما دون ذلك إلى قول داود، إذ فرضت الجمعة هذا اليوم، ولم يدل دليل على العدد، وما كان ربك نَسِيّاً، وأقل ما وقع من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، أو تقريره، لو صح، لا ينفي ما دونه، فتخصيصك الثلاثة من الأربعة من الأربعين، ونحو ذلك تحكّم، والشرط الجماعة، والاثنان فما فوقهما جماعة، والله أعلم.

(٣/ ١٤ س١٣) قوله: إذ لم يقمها صلى الله عليه وآله وسلم في غير مستوطن.

إنما يستقيم الاستدلال بذلك لو اتفق له صلى الله عليه وآله وسلم كونه في غير مستوطن، وترك الجمعة، ولم يتفق ذلك، إنما كان يكون بين مسافر، أو مستوطن، وتركه الجمعة في عرفات له سبب ظاهر هو السفر، فلا حجّة في ذلك، وكذلك لا حجة في ترك أهل مكة؛ لأنهم مسافرون على ما تسمعه في صلاة المسافر.

واعلم أنه قد وقع له صلى الله عليه وآله وسلم الصَّلاة في مستوطن ومسجد وجماعة كثيرة، ونحو ذلك، فجعلوا تلك ـ أو بعضها ـ قيوداً، حتى تسقيف المسجد عند بعضهم، وليس في ذلك دلالة كما ذكرنا، وصلاته في حرَّة بني بياضة ينقض اشتراط المسجد من باب السند، وإلاَّ فالمقام المنع، وعلى المدعي الدليل.

(٣/ ١٥ س٥) قوله: وواجبتان.

يعني: الخطبتين للمانع أنه مجرد فعل، وقد قدمنا أن الفعل المستمر منه صلى الله عليه وآله وسلم مثل هذا يفيد ظن الوجوب، وكذلك تثنيتهما، والمواجهة لهم، والقيام، وغير ذلك مما حافظ عليه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتركه قط، واسم من فعل ذلك ـ ولو على الجملة ـ متأسٍّ بخلاف من تركه ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ واليَوْمَ الآخِرَ﴾ [الممتحنة: ٦]، ومن ذلك: صفة الخطبة، والمتيقن ما لم يتركه في بعض

الأحايين، فما استمر عليه، فهو واجب، والمتحقق: الحمد، والوعظ، وقراءة القرآن، وهي محتملة أنها ليست مقصودة من حيث القراءة، بـــل من جملة الوعظ، فلا يلزم.

وأما الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فتحتاج إلى نقل، ولا نعلمه، وكذلك التزام الدعاء، بل أكثريته لم ينقل، والعجب ممن يوجب ما لم يصح نقله، أو يقع ولا يقول بوجوب الوعظ المعلوم استمراره المقصود من الخطبة.

وأمَّا ذكر الخلفاء: عدلهم وجائرهم، فما هو إلَّا بدعة، والتعلق بالعوائد الذي لا شاهد لأهلها، ولا صدرت عن محلها، إنَّما هي من أرباب الملوك، وخـطباء السوء، وعلماء الحطام، فليس فيها متشبث للمتقي، كيف وأكثر ما يجري منها الكذب والزُّور كما تجدهم، ومن هو أعلى درجة كالمفتين والقضاة يحكمـون لسلطان جهتهم بوجوب المقاتلة معه لسلطان آخر من المسلمين، وعلمـاء الآخر يفعلون ذلك خلفاً عن سلف، إلَّا الغراب الأبقع، فهل يتعلق بفعلهم وعادتهم منصف لنفسه ولربِّه؟ فعبارتهم بقولهم: «عادة المسلمين» كلمة يخـفُّ لها من لم يكن من الاستدلال بورد ولا صدر، وسيتكرر لك كثير من ذلك في هذا الكتاب، وكل قد فعله، فكن أنت في ذلك من شئت، والله الهادي.

(٣/ ١٩ س٨) قوله: ويحرم الكلام حالهما.

هذا مما لا شك فيه؛ لكثرة الأحاديث الصحيحة الصريحة، والعجب من الشافعي كيف خف في هذا المقام متعلقاً ببعض ما اتفق له صلى الله عليه وآله وسلم من خطاب رجل بخصوصه، مع أن ذلك الخطاب دائر بين أمرين:

إما أنه من جملة الخطبة، إذ لم يخاطب صلى الله عليه وآله وسلم إلَّا بما هو وعظ أو تبليغ شريعة، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لمن سأله عن الساعة، ونهاه الصحابة بالإشارة، فلم ينته، فأجابه بقوله: «ماذا أعددت لها؟» فلما قال: حبّ الله ورسوله، قال: «أنت مع من أحببت»، فالجواب الأول وعظ، والثاني تبليغ شريعة، وكذلك الذي أمره بصلاة ركعتين.

الأمر الثاني: أنه قطع الخطبة لهذا العارض، فيكون الكلام في غير خطبة، وهذا وقت التعليم، فيكون الكلام ممنوع في حال الخطبتين، إلاَّ مع القطع، وقد جاز القطع للعارض، فيؤخذ ذلك تشريعاً، ولا يُجترأ على رفض الأدلة الكثيرة حتى يعمل بذلك المقلِّدون على غيرِ وجه ما رأينا الشافعية، سيَّما فقهاؤهم في الحرمين، إلاَّ كالذين يتقصَّدون ذلك مفاكهة، كأن الشافعي أوجب عليهم ذلك، أو ندبه، إنَّها لعمري لممَّا يغمز عليهم فيها عند أهل الأدب الشرعي.

(٣/ ٢٠ س٤) قوله: (حص) يقرأ ما شاء.

هذا جمود على قولهم صورة فعل لا يؤخذ بمجرَّده، وكل عاقل يعلم أن تعمُّده لسور خاصة مراراً له شأن لا يهمل.

فصل
وغسلها سنَّة

(٣/ ٢٠ س٨) قوله: وفي كونه لليوم أو الصلاة.

الأحاديث كثيرة جداً، فمنها ما هو صريح في كون الغسل للصلاة والرواح إليها، وبعضها مضاف إلى الجمعة، والجمعة قد يراد بها الصلاة عُرفاً، وقد يراد بها اليوم، فإن أريد: الصلاة، فهي كالمصرحة بأن الغسل للرواح، وإن أريد: اليوم، فهو مشتمل على الصلاة، فكل ما أريد به اليوم، يجب حمله على ما اشتمل عليه، إذ لو حمل على غير الصلاة، لزم إلغاء الأحاديث المصرحة بأن الغسل للصلاة، والواجب الجمع، وفي بعض الأحاديث التصريح بأن الغسل لمن حضر الصلاة، ولا غسل لمن لم يحضرها. أخرج البيهقي في «السنن»، وابن حبَّان من حديث ابن عمر: «من أتى الجمعة من الرجال والنساء، فليغتسل، ومن لم يأتها، فليس عليه غسل من الرجال والنساء»، فهذا تصريح مع قوة الدلالة على أن الغسل للرواح في سائر الأحاديث، كما ذكرنا آنفاً، وفي الحديث دلالة على صحة الجمعة للنِّساء.

(٢/ ٢٢ س٢) قوله: (ي) والأصح من أول الفجر، إذ هو أول اليوم بالنَّظر إلى الساعات.

قد أطال ابن القيم في نصرة هذا بما لا طائل تحته مع تعسفات، والذي أوقعهم في ذلك حملهم الساعات على اصطلاح المتعلقين بعلم الفلك والنجوم، والشارع لا يخاطب بذلك، إنما خطابه بلسان اللغة، والساعة عندهم لقطعة من الزَّمان عرفية تقريبيَّة، وفي الروايات ما هو بيِّن فيما قلنا، مستحيل حمله على ما قالوا. أخرج أحمد، والشيخان، والنسائي، وابن ماجة من حديث أبي هريرة: «إذا كان يوم الجمعة، كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم: الأول، فالأول، فإذا جاء الإمام طووا الصحف، وجاؤوا يستمعون الذكر»، ومثل الهجير كمثل الذي يهدي بَدَنَةً، ثم كالذي يهدي بقرة، ثم كالذي يهدي الكبش، ثم كالذي يهدي الدجاجة، ثم كالذي يهدي البيضة، فهذا صريح في أن الأول جاء في الهجير. ومن التَّعسُّف البعيد جعلوا الهجير من هجر الأشغال، أو جعله بمعنى التَّبكير، ومن أوضح دليلٍ أنَّه لم يتجاسر أحد على الرواية عن السَّلف أنهم فعلوا ذلك، وأعني بالسلف: الصحابة واللاحقين بهم من التابعين الذين بقيت عليهم آثار الهدي النبوي، وتوارثوها، لا من تأخَّر حتَّى أظلمت الدنيا بظلمات الجور، وتخلق الناس بأخلاق مبتدعة، وصار طالب الحق إنما يأخذه من ألفاظ الكتاب والسُّنَّة - كمثلنا اليوم - فيقع التَّحريف كثيراً ممَّن لم يهده الله لما اختلفوا فيه من الحق.

وفي الحديث الصحيح في «البخاري» وغيره حديث ابن عباس، قال: كنت أُقرىءُ رجالاً من المهاجرين، منهم عبد الرحمن بن عوف، فقالوا: لو رأيت رجلاً أتى عمر، فقال: هل لك يا أمير المؤمنين في فلان، يقول: لو قد مات عمر، لبايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلَّا فلتة؟ فغضب عمر، فقال: إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم، قال عبد الرحمن: فقلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم، وإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وإني أخشى أن تقوم فتقول مقالة يطير بها أولئك عنك كل مطير، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها مواضعها، وأمهل حتَّى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس،

فتقول ما قلت متمكِّناً، يعي أهل العلم مقالتك، ويضعوها مواضعها، فقال: أما والله ـ إن شاء الله ـ لأقومنَّ بذلك أوَّل مقام أقومه بالمدينة. قال ابن عباس: فقدمنا المدينة في عقب ذي الحجة، فلما كان يوم الجمعة، عجَّلت بالرَّواح حين زاغت الشمس، فخرجت في صكة عُمّيٍّ ـ كناية عن شدة الحر وقت الهاجرة غاية القيض ـ حتى أجد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل جالساً إلى ركن المنبر، فجلست حذوه، تمس ركبتي ركبته، فلم أنشب أن خرج عمر، فلمَّا رأيته مقبلاً، قلت لسعيد: ليقولن العشية على هذا المنبر مقالة لم يقلها منذ استخلف، فأنكر علي، وقال: ما عسى أن يقول ما لم يقل قبله. الحديث، فهذان سابقان من سباق الصحابة في أوفر وقت للخير مرَّ في الإسلام كان غاية تعجيلهما حين زالت الشمس، وقد بالغ ابن عباس في تعجيله، فما هذا الخير الذي ندركه من بعد أولئك، ويحرفون له الأحاديث لغلطة بدعية، هي حمل الساعة على عرف شرار الخلق المنجِّمين.

والعجب من ابن القيم ـ مع غلبة التوفيق عليه في كتابه هذا ـ كيف مال إلى هذا المذهب، وقبل التعسُّفات وذيلها؛ لأنه رأى غلو ابن حنبل في ذلك، مع أنه ـ ربما ـ لم يتفق للذاهبين إلى ذلك إتيانهم من أوَّل الفجر حين كان ابتداعاً واضحاً تستنكره القلوب، ولا تجد ذلك إلَّا في كذبات المتصوفة، وقد يصدر من أفراد منهم، إن وقع، فهم أهل ذلك، ويوم الجمعة يوم رفاهية، وزيارة أرحام، ونحو ذلك من مرافق الدنيا والدين، فلو صلى الناس الفجر وانحبسوا في المسجد ـ مع ما يعرض للبشر من السآمة والحاجة إلى المخرج والمطعم ونحو ذلك ـ لكان كالجمع بين المتنافي.

(٣/ ٢٣ س٤) قوله: وأمر من يتجوز مكاناً.

شغل المسجد في غير ما وضع له، أو تابع لذلك، لا يجوز، فإن أراد أن الأول شغله بما هو من حق المسجد، ثم تحول لصاحبه عن طيب نفس منه، فلا بأس، وأما من يفرش سجادة، أو يأمر عبده، أو من في معناه ممن ليس بصدد ذلك كما يفعله كثير من الرؤساء الذين يحبون الترفع بالتقدم في المسجد كالتقدم في المجالس، وكذلك من نحا نحوهم، فإنَّما ذلك منكر يجب إزالته،

ولا يثبت له حق بذلك، بل يُزال فراشه أو عبده؛ لأنه لم يشغل المسجد بما هو شأن المساجد، وتعطيل المسجد ـ ولو لحظة ـ بغير ما هو حقّه محرّم داخل تحت قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ﴾ [البقرة: ١١٤].

(٣/ ٢٤ س٢) قوله: ويصلي قبلها وبعدها.

أما قبلها، فليس له وجه؛ لأنها صلاة مستقلة، ولا يلزم أن يثبت لها ما ثبت للظهر، ولم يثبت فيها ما يقتضي صلاة خاصة قبلها تضاف إليها، وإنما هي تحية المسجد، أو نوافل مطلقة.

وأمّا بعدها، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يصلي ركعتين في بيته كما رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والترمذي من حديث ابن عمر، وكان ابن عمر إذا صلى الجمعة بمكّة، تقدّم فصلى ركعتين، ثمَّ يتقدَّم فيصلي أربعاً، فإذا كان في المدينة، صلّى الجمعة، ثمَّ رجع إلى بيته، فيصلي ركعتين، ولم يصل في المسجد، فقيل له، فقال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعله. أخرجه أبو داود والترمذي عن عطاء عنه، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا صلّى أحدكم الجمعة، فليصل بعدها أربعاً»، وفي رواية: «فإن عجل بك شيء، فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت». أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي.

(٣/ ٢٥ س٢) قوله: ومن أدرك من الخطبة قدر آية.

أما أن إدراك الخطبة شرط، فمبني على أنها مقام ركعتين من الظهر، وصلاة الجمعة مقام ركعتين، وذلك تخمين لا دليل عليه، ولا شبهة دليل.

وأما أن من أدرك ركعة فقد أدرك الجمعة، فقد ورد في عامة الصلوات أن من أدرك ركعة مع الإمام، فقد أدرك تلك الصلاة، ولا فرق بين الجمعة وغيرها. وقد نصَّ عليها في حديث ابن عمر عند النسائي، ولفظه: قال صلى الله عليه وآله وسلم: «من أدرك ركعة من الجمعة أو غيرها، فقد تمت صلاته»، وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من أدرك من صلاة الجمعة ركعة، فقد أدرك» أخرجه النسائي أيضاً.

وقول المصنف: «قول عمر صريح إجماعي». مما تكرَّر نظيره حين يوافق الهوى يكون كذلك، وحين يخالف، يكون قول صحابي ليس بحجَّة.

(٣/ ٢٧ س٢) قوله: وفي تعيين النافلة للإمام.

تقدمت المسألة قريباً مفصلة، ولا فرق بين الإمام وغيره، وكان المصنف يجمع للمصلي بين ما ذكرنا في المسألتين ـ أعني: ما كان يصلي مع الظهر، وما يضاف إلى الجمعة، وهو شيء بعيد عن الدليل جدًّاً.

بـــاب
نـفــل الصـــلاة

(٣/ ٢٨ س١٥) قوله: وهي ركعتا الفجر... إلخ.

قد أهمل المصنف لأخذه عن مذهبه، لا عن الأحاديث بعض ما صح سُنِّيَّته بمثل ما ذكر، وذلك ركعتان قبل صلاة الظهر أو أربعاً، ومثلها قبل صلاة العصر، وسنة العشاء قد ذكرت مع سائر الرواتب ركعتين، وفي حديث عائشة: أربعاً أو ستاً. قال شريح بن هانيء: سألت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت: ما صلَّى العشاء قط فدخل عليَّ، إلاَّ صلى أربع ركعات أو ست ركعات، ولقد مطرنا من الليل، فطرحنا له نطعاً، فلكأني أنظر إلى نقب فيه ينبع منه الماء، وما رأيته متَّقياً الأرض بشيء من ثيابه قط. أخرجه أبو داود، فهذا صريح في مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم.

والأحـاديث واضحة معمول بها في جميع ما ذكره المصنف، وما زدناه، والتخيير بين الـركعتين والأربع عملاً باختلاف الروايات لعدم التنافي، وتركنا بيانها اكتفاءً بالإشارة، إذ لم نتصدَّ لذلك في هذه الأبحاث، ولو أردنا استكمال الأدلة والتعرُّض لما في الكتاب، لربما أناف على الأصل، ونرى أن في هذه النبذ بلاغاً وإرشاداً إلى ما وراء ذلك، مع فضل اطلاع على كتب الحديث، ودُربة في كيفية الاستدلال، إذ مَنْ ليس كذلك، لا ينتفع حق الانتفاع، أطلنا له أم قصرنا، والله الموفق.

(٣/ ٣٠ س٩) قوله: كان صلى الله عليه وآله وسلم يوتر بثلاث.

الأحاديث في الوتر قولاً وفعلاً مختلفة، ولا تنافي، ومن صريح القول: «من شاء أن يوتـر بركعة»، ثم ذكر الثلاث والخمس والسبع والتسع، وفعل كلَّ ما

ذكرنا، فكان وتره مع صلاة الليل إحدى عشرة ركعة، يصلي ركعتين ركعتين، ثم يوتر بواحدة، وتارة بثلاث مع ثمان مفرقة على ركعتين، أو مجموعة، وكذلك وتر التسع والسبع.

وأما الاقتصار من قيام الليل والوتر على ثلاث أو واحدة، فلم يُرو، والأحاديث بكلٍّ ما ذكرنا في كتب الحديث واضحة.

وأما النهي عن البتيراء، فليس له ـ فيما علمنا من كتب الحديث، لا في ثابتها ولا في غيره ـ ذكر. نعم، في «الشفاء» للأمير الحسين: روى محمد بن شجاع بإسناده عن محمد بن كعب، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن البتيراء، أن يوتر الرجل بركعة واحدة. فيحتاج إلى معرفة هذا الإسناد، ومع هذا، فقد روى أبو حاتم بن حبان في «صحيحه» عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا توتروا بثلاث. أوتروا بخمس أو سبع، لا تشبَّهوا بصلاة المغرب». قال الدار قطني: إسناده كلهم ثقات، لكن لا يعارض هذه الأحاديث الثابتة قولاً وفعلاً، الدَّالَّة على الاستمرار بقرائنه، فلا يقع منها هذا الحديث موقعاً، دع عنك حديث البتيراء الذي لا طريق إلى معرفة حال إسناده كما مضى التنبيه على نظائره.

(٣/ ٣٢ س٤) قوله: والرواتب في السَّفر كالحضر.

في «الهدي النبوي»: وكان يواظب على سنة الفجر والوتر في السفر دون سائر السُّنن، ولم ينقل عنه في السفر أنه صلى سنة راتبة غيرهما، وكذلك كان ابن عمر لا يزيد على ركعتين، ويقول: سافرت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأبي بكر، وعمر، فكانوا لا يزيدون في السَّفر على ركعتين. انتهى. وهذا هو الظاهر.

(٣/ ٣٣ س٣) قوله: ومن السنن: الشعبانية والرغائب.

لم يصح فيهما شيء، والأحاديث فيهما معلومة الكذب، أو نحو ذلك، وإنَّما يأخذ المصنف وأضرابه من مثل «الإحياء» للغزالي، وسائر كتب الصوفية، الذين هم أزهد الناس في تحقيق العلوم من حديث وغيره، وفرقة منهم

يستجيزون الـوضع للترغيب، كما قال أبو عِصمة ـ واضع حديث فضل سور القرآن سورة سورة ـ: إنه رأى الناس مالوا عن القرآن، فأراد يرغبهم، فقيل له: تكذب على رسول الله؟ فقال: إنَّما كذبت له، فيدخل حديث هؤلاء على من لم يعرف علم الروايات.

وأمـا التراويح بهذا الاسم، وتلك الصورة، وذاك العدد، فبدعة كما قال المصنف، ولم يصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم غير قيام الليل المعتاد، كما قالت عائشة: لم يكن صلى الله عليه وآله وسلم يزيد على إحدى عشرة ركعة، لا في رمضان ولا في غيره.

وأما الجماعة، فليس مطلقها بممنوع في نافلة الليل ولا في غيرها، وقد صلى معـه صلى الله عليه وآله وسلم في تهجده ابن عباس في غير رمضان، وصلى بصلاته جماعة، انضم إليه منضمٌّ، ثم آخر، فتجوز في صلاته، وصلى في بيتـه، بحيث لا يقتدون به بعد أن اقتدوا به، وبينهم جدار الحجرة، وهو قصير، وكذلك قام بهم بعض الليل في رمضان، أي: بمن اتفق له ذلك، لا كجماعة الفريضة يجمع لها الناس. ولذا استنكر جماعة رآهم يصلون بصلاة أُبي، وحين قيل له: ناس ليس معهم قرآن يأتمون بمن معه قرآن، سوَّغ لهم ذلـك، وكـلُّ هذا أمر مأنوس، لا فرق فيه بين رمضان وغيره إلَّا ما اختصَّ به رمضان من تأكيد القيام.

وأمَّـا صلاة عشـرين ركعـة في رمضـان بخصـوصه، أو جماعة كتجميع الفرائض، فليس في ذلك دليل البتة، وإنَّما رأى عمر حين رآهم متفرِّقين يأتمُّ جماعة بقارىء، وآخرون بآخر، فرأى أن يجمعهم على قارئٍ، ثم قال حين رآهم مجتمعين: نعمت البدعة، وليس فعله ولا قوله حجَّة، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «كلُّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم. والبدعة هي الزيادة في الدين، أو النقص منه، وهذه زيادة ظاهرة، فهي محرمة ممنوعة، فهذا هو الحق، لا ما قال المصنف، ولا ما قالوا. والمذكور من ثناء علي عن عمر إنما هو في تنويره المساجد، قال: نوَّر الله قلب عمر كما نوَّر مساجدنا. وتنوير المساجد قد أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بجنسـه في حقِّ بيت المقـدس، ولم يصـوِّب عليٌّ عليه السلام جمع الناس

لجماعة قيام الليل، وقد ذكرنا في الأبحاث المتفرقة أكثر من هذا.

(٣/ ٣٦ س٢) قوله: وصلاة الضحى.

الأحاديث فيها كثيرة، بيِّنة في شرعيتها. نعم. قلَّما فعلها صلى الله عليه وآله وسلم كيوم الفتح، وهو يحتمل مطلق النقل، ولا تنافي بين الأمر بها، وعدم فعلها لحكمة هو بها أعلم ولو صح عن علي إنكارها، فهو مذهب صحابي، ليس إلاَّ، ولذا خالفه سيد العابدين علي بن الحسين وغيره من أولاده، ولقد شاهدت إنكار بعض المقلدين على بعض خدمة صلاة الضحى، فجحد وهو يحتج عليه بما على وجهه من نورانية الصلاة؛ لأن صلاة الضحى لها الحظ الأوفر من ذلك. نسأل الله أن يكتب لنا منها نصيباً.

(٣/ ٣٦/ ٤) قوله: وصلاة الأسبوع وصلاة التهجُّد.

يا عجباه من المصنف، يقرن بين ما لا يدري ما هو ـ أعني: هذه التي سمَّاها صلاة الأسبوع من أمور جهلة المتعبدة ـ وبين شعار الصالحين، وما نوهت بفضله نصوص الكتاب والسنة، ليس هذا بصنيع يليق بمثل هذا الإمام، ومن ألطف ما ورد فيها: حديث إياس بن معاوية المزني، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا بد من صلاة بليل، ولو حلب شاة، وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل». أخرجه الطبراني. قال المنذري: رجاله ثقات إلاَّ محمد بن إسحق. انتهى. وابن إسحق من أعلام العلم، وكلامهم فيه من الغلوِّ في النقد، ويرتضون ما هو دونه بمراحل.

وعن سهل بن سعد، قال: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «يا محمَّد، عِشْ ما شئت، فإنَّك ميت، واعمل ما شئت، فإنك مجزي به، وأحبب من شئت، فإنك مفارقه، واعلم أن شرف المؤمن قيام الليل، وعزّه استغناؤه عن الناس». رواه الطبراني في «الأوسط»، وإسناده حسن، قاله المنذري.

(٣/ ٣٨ س١) قوله: وصلاة التسبيح.

قد اختلفوا فيها، فأفرط ابن الجوزي في جعل حديثها في «الموضوعات»،

ويلغ بها بعضهم إلى الصحة أو الحسن، إلاَّ أنها تستبعد؛ لمخالفتها هيئات الصلاة في الجملة، ولأنه كان من شأنها الشهرة، ولذلك أكثر مما وقع، والأحوط تركها.

(٣/ ٣٨ س١) قوله: والفرقان.

لم أر ذكرها في كتب الحديث، إلا في الموضوعات، والله أعلم.

بـــاب
والقـصـــــر

(٣/ ٤١ س٤) قوله: وهو واجب.

هو هدي رسـول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم، لم يرو خلافه، وهديُ الخلفاء الراشدين المهديين بعده، حتى نقم على عثمان ترك القصر أشد النقم، وفي «البخاري» و«مسلم» أنه لمَّا بلغ ابن مسعود أن عثمان بن عفان صلى بمنى أربع ركعات، قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنى ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتـان متقبلتان. ومن المعلوم أنه لا يسترجع من الأخذ بالعزيمة وترك الرُّخصة، واعتذر عثمان، واعتذر عنه بعدة أعذار، ولو لم يكن القصر متعيناً، لما كان لذلك مساغ، ومن ذلـك ـ فيمـا أرى ـ: قول عمر: إن صلاة السفر ركعتان، والجمعة ركعتان، والعيد ركعتان، تمام غير قصر، على لسان محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقد خاب من افترى. وأصرح منه حديث ابن عباس في «مسلم»: فرض الله الصلاة على لسان نبيِّكم: في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة.

وحديث عائشة معناه مثل حديثهما، يعني أن صلاة السفر فُرضت ابتداءً ركعتين، كما كان فرض مطلق الصَّلاة أول النبوة، وليس له كثير معنى غير هذا، وإذا حمل حديثها على أنها أرادت هذا المعنى، لم يمتنع اجتهادها أنَّ القصر رخصة، بخلاف حمله على أنَّ صلاة السفر هي الصلاة الأصلية مستقرة، إنَّما التَّعيين في صلاة الحضر بالزِّيادة، مع أنَّ تأويلها مع قولها هٰذا كالمتناقض.

وأعجب من ذلك حديثها: قصرت وأتممت، وأفطرت وصمت. كنت لم

يسع عقلي هذا منها أن تخالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في جميع سفرها على ما يفهم من السِّياق، وكذلك مع قولها: إن صلاة السَّفر مستقرة على حالها الأول على ما يفهم الأكثر من ظاهر روايات حديثها، حتى رأيت ابن القيِّم قد ذكر عن شيخه ابن تيمية يقول: هو باطل، وعلل بما ذكرنا، وقال مرَّة: هذا الحديث كذب على عائشة. لم تكن عائشة لتصلي بخلاف صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسائر أصحابه ـ كأنه يعني بعده ـ وهي تشاهدهم يقصرون، ثمَّ تتم هي وحدها بلا موجب، كيف، وهي القائلة: فرضت الصلاة ركعتين، فزيد في صلاة الحضر، وأُقِرَّت صلاة السفر، فكيف نظن بها أنها تزيد على ما فرض الله، وتخالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ثم أكَّد هذا بزيادة كلام حسن، هو في «الهدي النبوي».

(٣/ ٤١ س٥) قوله: قلنا: أراد قصر الصِّفة.

أقول: الكلام في هذه المسألة لم أقع فيه مع البحث على الشفاء، وإذا نظرنا كأنَّا خلقنا الآن، قلنا: القصر يقع على ترك شيءٍ من الصلاة على الإطلاق، لكنه مبهم؛ لأنه لم يبح كل ترك، فإذاً: البيان موكول إلى السُّنَّة لتبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم، وقد قصر صلى الله عليه وآله وسلم في سفر الرباعية إلى ركعتين، وفعل في صلاة الخوف ما سمَّوه قصر صفة، وهو يصدق عليه مطلق القصر. ثم لما شرط الخوف في مطلق القصر في الآية، ثم قصر صلى الله عليه وآله وسلم آمناً استشكل الصحابة ذلك، فسأله عمر، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «صدقة تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته». وإنما كانت هذه الصدقة في صورة السفر، لا في الخوف.

إذا حقَّقت ما ذكرنا، لم يكن في الكلام لبس، ثم رأيت ابن القيِّم قد حام حول ما ذكرنا، إلَّا أنَّه ليس بالملخَّص المبيِّن.

(٣/ ٤١ س٦) قوله: يحتمل في دون مسافة القصر.

هذا الاحتمال إنَّما يمكن مع غفلة مستحكمة عن الحديث، فإن الحديث: أنها اعتمرت معه من المدينة إلى مكَّة. ثم كيف يعقل أنها تكون أتمَّت وقصر

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في دون مسافة القصر؟ ولعلَّ الإمام توهَّم أنَّ مرادهم بإتمامها منفردة، وقد روي ذلك عنها، لكن في سفرها للحج من المدينة، وليس لها سفر غيره إلَّا سفر البصرة، وهي أيضاً مسافة قصر إجماعاً، ومع هذا، قد عيب على عائشة كما عيب على عثمان. قال ابن تيمية: الحجَّة فيما رووا، لا فيما رأوا، لا فيما انتهى، فليس في دون مسافة القصر، ولا قول الخصم قوي، بل أضعف قول، وأمَّا حديث: «أتمَّ وقصر في بعض أسفاره»، فحديث ضعيف جداً، ثمَّ مقابل الروايات المتعددة الكثيرة عن الصحابة المصرحة بأنه لم يصلِّ ركعتين، كما صح من حديث ابن عمر، وأنس، وغيرهما.

(٣/ ٤٢ س٥) قوله: «ابن مسعود»: لا قصر إلَّا في سفر الجهاد.

لا ينبغي أن يصحَّ هذا النقل عن ابن مسعود، وكيف، وهو القائل لعثمان: ما ذكروا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلَّى بمنىً ركعتين؟ وهو أخصّ الناس، أو من أخصِّهم بالنبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، وقد قصر في حجة الوداع وغيرها.

(٣/ ٤٢ س٨) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تسافر المرأة بريداً».

هذه رواية لأبي داود لا ينافيها ما جاء من كونها لا تسافر يومين، أو ليلتين، أو يوماً، أو ليلة، أو يوماً وليلة، أو ثلاثةَ أيَّام، إذ الحكم على الأقل حكم على الأكثر، والحكم على الأكثر ساكت عن الأقل، فيقال: قد علق القصر بمطلق السفر والضَّرب في الأرض وقد علَّق الشَّارع بسفر البريد حكماً شرعيّاً هو اشتراط المحرم، مع أنه داخلٌ تحت مسمَّى الضَّرب في الأرض، ثمَّ الحكمة تظهر فيه، سيَّما لمن هو أحق بالترخيص، وهم الفقراء الذين يكثر مشيهم، فيشق بهم، فهذه أقوى درجة، وأمَّا المرحلتان والثلاث، ونحو ذلك، فليس فيه إلَّا آثار لا حجِّيَّة فيها، إنَّما الحجَّة في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وليس ذلك من التوقيف في شيء؛ لظهور مساغ الاجتهاد والرَّأي، كما ينادي بذلك كلامهم واختلافهم.

نعم، يبقى الاحتمال فيما دون البريد، وقد أخرج أحمد، ومسلم وأبو داود عن أنس: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا خرج مسيـر ثلاثة أميال، أو ثلاثة فراسخ، صلّى ركعتين ـ والشّاكُّ شُعبة ـ الفراسخ متيقنة.

وذكر الحافظ في «التلخيص» معزُوّاً إلى سعيد بن منصور، ولم يتكلم عليه من حديث أبي سعيد، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا سافر فرسخاً، يقصر الصلاة. وهذه حُجَّة قوية، بل لا معذرة عنها في ثلاثة الفراسخ، محتملة في الفرسخ، وتأويل الفقهاء لها بأن المراد مبدأ القصر تعسُّفٌ مكشوف، وكيف يتأولون ذلك وهم جميعاً لا يقولون بموجبه؟ كما ترى حكاية الخلاف في «البحر» نفسه، وكذلك غيره، إذ منهم من قال: بمجرَّد نيَّة السفر، ومنهم من قال: بمفارقة البلد، أو نحوه، وغاية الأمر من قال: بالميل.

وأمّا ما ذكر عن مجاهد، فغير صحيح، أو مـردود بقصره صلى الله عليه وآله وسلم في ذي الحليفة في حجة الوداع.

هذا، ومن أوضـح الدلالة على القصر في مثل ما بين مكة وعرفة: قصر الناس معه صلى الله عليه وآله وسلم في عرفة، ولم يقل لهم كما كان يقول لأهل مكّة: «أتمُّوا». وقد احتجَّ بهذا ابن تيمية، وطرده، ولم ير تأويل من جعله من خصائص الحج.

ثمَّ لنـا هنـا دقيقـة، هي: تعيين مقدار الميل الذي يترتب عليه الفرسخ والبريد، وقد اختلفوا فيه: من ألفي ذراع إلى ستَّة آلاف. وليس في اللغة ذلك التحـديد، وإنَّما هو أمر تقريبي، فمثل ما بين مكة وعرفة تسعة أميال باعتبار بعضهم، ويزيد باعتبار آخر، فيتقارب الكلام في هذه المسافة بين المحلين، وفي حديث ثلاثـة الفـراسخ وحديث البريد، فيتقوّى غاية القوَّة، ويكون أمراً تقريبيّاً كما هو ثابت في مدلولات الألفاظ كثيراً، وكذلك أحكام شرعية مبنيَّة على أمور تقريبية.

قال ابن القيم: ولم نجد لأمَّته صلى الله عليه وآله وسلم مسافة محدودة للقصر والفطر، بل أطلق لهم ذلك في مطلق السَّفر والضرب في الأرض، كما

أطلق لهم التيمُّم في كل سفر، وأمَّا ما يروى عنه في التحديد باليوم واليومين أو الثلاثة، فلم يصح عنه منها شيءٌ ألبتَّة. انتهى. وقال: إن القصر في طويل السَّفر وقصيره مذهب كثير من السَّلف.

تنبيه: لو استمرَّ سفر الرَّجل أبداً، ما حكمه؟

وقد اتَّفق هذا في أهل قرية من اليمن تسمى «تلا» - يذهبون إلى أسواق بينها وبين بلدهم مسافة قصر، وهم أبداً يذهبون إلى تلك الأسواق، ولا يستقرُّون في بلدهم إلَّا يسيراً، نحو يوم أو يومين في الأسبوع، ولا وجه لمنعهم عن السَّفر، ولا لإلزامهم الصِّيام فيه.

وحديث علي في العشرة - إن صحَّ - يحتمل أنهم لا يصومون، وكذلك القصر الذي هو ظاهر كلامه، إلَّا أن أمر القصر أسهل من الإفطار، والله أعلم.

(٣/ ٤٤ س١) قوله: وقول داود معارض برواية إتمامه صلى الله عليه وآله وسلم في قباء.

هذه الرواية تحتاج إلى إثبات، ولم نرها في شيء مما اطلعنا عليه في صحيح ولا سقيم، والله أعلم.

(٣/ ٤٥ س١١) قوله: وأقل الإقامة... إلخ.

أمثلُ اعتبار أن يقال: المقيم ليس بمسافر، لكنه إن لم يكن له عزم على الإقامة، فهو مسافر حُكماً، ودليله: عدم إتمامه صلى الله عليه وآله وسلم نحو سبعة عشر يوماً في مكة، ثم لا فرق بين ذلك وبين ما لا حدَّ له.

وأمَّا العازم على الإقامة مدَّة معلومة، فقد أقام صلى الله عليه وآله وسلم في الأبطح بعد أن دخل مكَّة صبح رابعة من ذي الحجة، ونهض يوم الثامن، وقصر في ذلك فهذا القدر لا شكَّ أنه في حكم السَّفر، وما زاد على ذلك، فالظاهر الإقامة، وإلَّا لزم لو عزم على إقامة عشرين سنة أو نحو ذلك، ولا فرق بين القليل والكثير.

وأمَّا الأخذ بقول الصحابة، وادعاء أن المسألة توقيفية، فليس شيء، لظهور مجال النظر فيها، والذي ذكرناه هو احتجاج الشافعية ومذهبهم.

(٣/ ٤٧ س٢) قوله: ولو لم يكن فيها.

إن أراد: وقد كان فيها مستوطناً، فمسلَّم، وليس محل النزاع، وإن أراد: وإن لم يكن قد دخلها، فممنوع، ففي الكلام مغالطة، ولا فرق بين الاستيطان والإقامة.

(٣/ ٤٧ س٥) قوله: أتمّ بين وطنه وموضع إقامته.

هذا يناقض ما يأتي أن دار الإقامة لا يكفي فيها النيَّة، وقد ذكر ذلك المفتي وحكاه عن الإمام شرف الدين، وقال: إن المصنف قد ألحقه في «الغيث»، وإنه رواه عنه النجري.

بـــاب
صـــلاة الخـــوف

(٣/ ٤٨ س١١) قوله: شروطها ثلاثة.

الظاهر عدم لزوم هذه الشروط.

أمَّا الأول: فلاستواء المعنى بين الحضر والسَّفر، وإنَّما ذكر الضرب في الأرض؛ لأنه أكثر ما يعرض الخوف فيه، وإذ لم يعرض له صلى الله عليه وآله وسلم في الحضر خوف، ثم يترك، لم يصح.

(٣/ ٤٩ س١) قول المصنف: وإذ لم يصلها... إلخ.

ثم قد وافق على صلاته في النخيلة، فهو شبه مناقضة، والاعتذار بقوله صورة فعل لا معنى له هنا، إذ لا احتمال لكونها في سفر.

وأمَّـا انتفاء الشرط الثاني، فقد مضى في التيمُّم، وحاصله منع المدعي لعدم الدليل.

وأمَّـا الثـالث ـ وهـو: كونهم غير طالبين ـ فهـو في غاية البعد من حيث المعنى، ومن حيث النقل، إذ كانت صلاته صلى الله عليه وآله وسلم وهو طالب في غزواته، حتَّى إنَّه في صلاته بعسفان في غزوة لحيـان كذلك، وإن قلنا: لم يجيء لحرب قريش، لكنه لو شاء ترك العدو، وهي مستندهم في هذا الشرط، قالوا: لو شاء الطالب ترك الحـرب، وذلك أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم غزا لحيـان الذين أصابوا خُبيباً وأصحابه، فنذروا وتمنعوا في رؤوس الجبال، فقال: «لو أنَّا هبطنا عسفان، لرأت قريش أنَّا قد جئنا مكَّة» فلقي بها جمعاً من المشركين عليهم خالد بن الوليد، وصلى بها صلاة الخوف.

وأمّا من حيث المعنى، فالمفروض في صلاة الخوف أنه ضاق الأمر مع العدو إلى أن لا يقدروا على الصّلاة كاملة، فكيف يقال: يَدّعونهم ويصلون؛ لأنهم الـذين طلبـوا الحرب، وقصدوا العدوَّ؟ وكذا لو أُريد بالطلب خصوص المباشرة بأن يكون العدوُّ منهزماً، أو في معرض الهزيمة لو ترك وشأنه، وعلى الجملة، فلا سند لهذه الدعوى.

أما اشتراط كونهم محقين، فصحيح؛ إذ المطلوب منهم ترك القتال في غير وقت الصلاة، فكيف تترك الصلاة الكاملة لتحصيل أمر يجب تركه؟.

وإذا حققت هذا المعنى، لم تجد بين هذه المسألة ومسألة التَّيمُّم والقصر فرقاً، فليطالبوا به.

(٣/ ٥٣ س٨) قوله: الإمام (ي)، واختلاف صور صلاته صلى الله عليه وآله وسلم... إلخ.

كلام صحيح، إذ لا فرق بين لزوم التأسي في جميع الصور، والواجب أن يعمل بأيها، والظَّنُّ القوي أن الاختلاف لاختلاف الحال، ولذا حين كان العدوُّ في القبلة، صلوا جميعاً: يسجد بعض ويحرس بعض، كصلاته بعسفان.

قال العسقلاني: ذكر الحاكم منها ثمانية أنواع، وابن حبان تسعة، وقال: ليس بينها تضادٌّ، ولكنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى صلاة الخوف مراراً، ونقـل ابن الجـوزي عن أحمـد أنـه قال: ما أعلم في هذا البـاب حديثاً إلَّا صحيحاً. انتهى.

نعم، النَّظر في الاستغناء بركعة؛ لأن الأصل لزوم الكمال، فيحتمل ما ذكره الإمام أنَّهم أتمُّوا لنفوسهم على أي وجه، ولو كصلاة المسايفة، وكذلك نقول: إن اتفقت في غير سفر، لا تنقص من الأربع، ويحتمل - إن صحت رواية صلاته بهم بكل طائفة ركعتين من غير تسليم - أنها كذلك، وأنَّ الركعتين بمنزلة الركعة في السَّفر.

وأمـا اختيار الإمـام لقياس المـذهب، فلا بأس بتخـريج النـاس على مذاهبهم، وأمَّا بالنَّظر إلى الدليل، فلو سلكنا على ما قال، لتركت صلاة الخوف جماعة؛ لأنَّه ينادي فيهم الإمام من أول الظهر أن يصلُّوا متفرقين من أول الظهر، إلى آخره، أو على جماعات جماعات يسيرة متعاقبة، ويكون هذا متعيناً للعلَّة التي ذكر، فلا يصح اجتماعهم على الإطلاق، وهو خلاف ظاهر أحواله صلى الله عليه وآله وسلم وأحوال الصحابة، كعليٍّ في صفين، وغير ذلك.

بـــاب
صـــلاة العيـــدين

(٣/ ٥٤ س١٠) قولـه: لقـوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وانْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله تعالى قد أبدلكم».

قد اعترض الإمام الحجة الأولى، وهو كما قال، وكذلك للحديث، ليس فيه تعرض للصلاة أصلاً، ولكن الحجة فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وكفى به دليلاً على أنها سنة مؤكَّدة، ولا دليل على الفرضيَّة. وما ذكره المصنف من حجَّة القائلين بالفرضية عيناً أو كفاية، فمن القياسات التي ليس فيها إلَّا كاف التَّشبيه.

وكذلك سقوط الجمعة لم يكن العيد بدلاً عنها، بل تركت الجمعة ترخيصاً مع الإتيان بالظهر، ولذا تصح الجمعة فريضة، كما في الحديث: «فمن أحبَّ أن يشهد معنا الجمعة، فليفعل، ومن أحبَّ أن ينصرف، فليفعل».

(٣/ ٥٥ س٥) قوله: ولا أعلم فيه خلافاً.

ومثله فعل صاحب «عيون المذاهب» من الحنفيَّة، قال بالإجماع - يعني إجماع الأربعة؛ لأنه صنَّفه جامعاً لمذاهبهم، مقتصراً عليها، وفي «الرافعي». أن عبارات أصحابهم اختلفت، منها ما يقضي بأنه يدخل وقتها بطلوع الشمس، ومنها ما يقضي أنه بارتفاعها قيد رمح. وكلام النووي في «المنهاج» مختلف، ذكر هنا أنها تدخل بطلوع الشمس، واحتجَّ له الدميري بأنه يخرج بالطلوع وقت صلاة الفجر، فيدخل وقت صلاة العيد، وأشار في «الرافعي» إلى هذه الحجَّة أيضاً، وهي من السقوط بالمنزلة التي ترى، وذكر النووي في الأضاحي أن أول وقتها ارتفاع الشمس قيد رمح، فهذا خلاف واضح حقيق بعدم الاعتبار، ولا

نسلِّم هذا الأصل الذي اعتلُّوا به، فإنه إذا خرج وقت الفجر، لم يدخل وقت الظهر في سائر الأيَّام، وكذلك يخرج وقت العشاء بنصف الليل، ولا يدخل وقت الفجر كما قلنا. ثم ذلك لا يصحُّ دليلاً لتحديد الأوقات. نعم، دخول وقتها بطلوع الشمس مذهب الرَّوافض على ما رأينا في بعض كتبهم المستعملة، وقد ذكر في «الغيث» أن الإمام أحمد بن الحسين يقول: نصلي الفجر، فكأنَّه نسي هذا المذهب الغريب هنا، أو ألحقه في «الغيث»، أو تقدم تأليف هذا الموضع من «البحر» على «الغيث».

(٣/ ٥٥ س٧) قوله: وندب أن لا يطعم في الأضحى.

إن أرادوا ما رأينا عليه جماعة من الزيدية في اليمن، أن يمسكوا عن المفطِّرات، كالصائم، بل منهم من يتسحَّر، فليس له وجه، ولا شمة في الحديث، إنَّما توهَّمُوه من مثل هذا الحديث، وليس المراد منه إلَّا أنه يقصد في الإفطار إلى أكل طاهر، كغداء، أو تمرات، ولا يقصد ذلك في الأضحى.

وأمَّا صيام بعض يوم، فخيال ووهم. نعم، في «الغيث»: ومثل إرشاد العنسي ما يزعمونه حديثاً: «من ترك طعامه وشرابه في عيد الأضحى حتى يرجع من مُصلَّاه، كتب الله له عبادة ستين ألف سنة» والحديث عند هؤلاء وأضرابهم ـ كالغزالي ـ: كلُّ ما وُجِدَ في ورق، أو نطق به من نطق، لا نظر لهم فيما وراء ذلك، وقد يتوارثه أمثالهم، فيقولون: الحديث مشهور، ومثل هذا يذكر للتنبيه لغير النَّبيه.

(٣/ ٥٦ س٤) قوله: قلنا: الجمعة بعد زوال... إلخ.

احتجاج أغمض من السها، ولكن الظاهر أن التطهر أينما كان، إنَّما هو للعبادة، وهو بها ألصق، وهي به أحق، وأمَّا أحاديث الجمعة، فهي مصرّحة بأنها للصلاة، وما أطلق منها حمل عليها، لأن الأصل عدم تعدد الموجب حتى يقهر دليل، ثم روايات الاغتسال ضعيفة، إلَّا أنَّ مجموعها من حديث وأثر مع مناسبة المعنى ربما أثار ظنَّاً ضعيفاً يعمل بمثله في هذا الموضع. قال ابن حجر في «التلخيص»: قال البزار: لا أحفظ في الاغتسال في العيد حديثاً صحيحاً.

(٣/ ٥٦ س٩) قوله: (ي): ويجوز تزيينهم بالحرير والحلي ـ ولو ذكوراً ـ إذ لا تكليف عليهم.

يلزمه من هذه العلة أن يسقيهم الخمر، ويمكنهم من كل منكر. وما جاءنا في الشريعة إلَّا السلوك بهم مسلك المكلفين، وكتب لهم الثواب في الخير، ورفع عنهم القلم في الشَّرِّ.

وأمَّا احتجاج كثير من الشافعية وغيرهم على جواز ذلك بقولهم: لجري عادة المسلمين، فهو بمنزلة قولك: يجوز للمسلمين ذلك؛ لأنهم فعلوا. ثم من الفاعل: هل أهل الإجماع، بل من هو قدوة، أم هي أخلاق المترفين؟ ولم يكن ذلك في الصحابة، بل وثب عمر على ابن عبد الرحمن، فشقَّ قميصه، حتى قال عبد الرحمن: غفر الله لك، شققت قلب الصبي، فقال: أتلبسونهم الحرير، ثمَّ تقولون هذا، أو أتلبسه الحرير، ثمَّ تقول؟ فاعتذر عبد الرحمن بأنه رخَّص له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ونقض عليه عمر بأنه لا يلزم من الترخيص لك الترخيص لولدك، فهما متَّفقان على المنع، إنَّما اعتل عبد الرحمن بما ذكر.

(٣/ ٥٧ س٣) قوله: ويتطوع قبل الصلاة.

الأحاديث الصحيحة الصريحة أنَّه لم يتطوع في المسجد قبلها ولا بعدها صلى الله عليه وآله وسلم، فلا ينبغي الالتفات لغير هذا، وحديث: «الصلاة خير موضوع» احتجاج بأعمِّ العامِّ مع ظهور الاختصاص، ومن فعل صورة الفعل النبوي، فقد اهتدى، ومن تعدَّاه في مظانِّ الاختصاص، فهو إلى الابتداع أقرب.

نعم، تسوغ هذه الحجة في المنفرد قبل الصلاة، لا بعدها، إذ هو مساوٍ للإمام فيما بعدها، لا فيما قبلها، لتقدُّمه قبل تكامل المصلين، والله أعلم.

هذا كلُّه في المسجد، أما في البيت، فكسائر الأيَّام.

(٣/ ٥٨ س٤) قوله: ولا تأسي إن لم يعرف الوجه.

العبارة ذات وجهين، فإن أراد من كونه قربة أولاً، فالظاهر محافظته صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، فإنه كان من خلقه وهديه في العيد ونحوه، فيفهم أنها قربة، فيتأسى به، وإن أراد بالوجه: تحقيق كونه مندوباً أو واجباً، فلا حاجة إلى ذلك، مع أن الوجوب هنا مُنتفٍ لا يدَّعيه أحدٌ، فالندب متعين، والتحريم منفي، والكراهة بعيدة، والإباحة مع المحافظة مرجوحة، فالتأسِّي لازم في هذا أو في نظائره، فاحذر هذه العبارة، فإنها كثيراً ما أوردوها في غير موردها.

(٣/ ٥٩ س٩) قوله: ولا تتعين سورة.

سياق كلام الإمام هنا لزوم هذه السُّور عند القائلين، وما كان ينبغي له أن يتوهم ذلك، فإنهم إنَّما استندوا إلى الأحاديث الدالَّة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ بها، أو كان يقرأ بها، وكثيراً ما يأخذون الاستمرار من المضارع، وقد يفيده ذلك مع القرينة، وقد ترجم عن نفسه، فقال في «الغيث» بعد حكاية الخلاف: وهؤلاء الذين عينوا لا يحكمون بفسادها إذا خالف، وإنَّما يريدون الأفضل. أظنُّ ذلك، ولم أقف فيه على نصٍّ. انتهى.

(٣/ ٦٠ س٢) قوله: ويكبِّرُ في الأولى سبعاً غير الافتتاح... إلخ.

هذا أمثلُ قول في المسألة بالنظر إلى الدليل، وأمثل قول كذلك في محل التَّكبير قبل القراءة، لحديث عمرو بن شعيب في «أبي داود»، وعمرو بن عوف في «الترمذي» و«الدار قطني» و«ابن ماجة».

وأمَّا الفصل بين التكبيرات بالثناء على الله، والصلاة على نبيه، والدعاء، فروي من فعل ابن مسعود وغيره من الصحابة، وفُتياهم بذلك، ومثله يكفي في هذا المقام، والظاهر إسراره، إذ لو وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم، أو من الخلفاء الراشدين بعده جهراً، لم يختلف فيه الناس، أو لظهر أشدَّ الظُّهور، ولم يكن بهذا الغموض ونظائره في ذلك نظائره.

فصـــل
في التشـــريق

الأظهـر مشروعية التكبير مؤكداً، ففي الفطر مطلقٌ من خروج الإمام إلى انقضاء الصلاة، ودون ذلك في الاستدلال من بعد غروب شمس آخر رمضان، كما قال (ش) والناصر. وأمَّا الأضحى، فمن فجر عرفة إلى آخر أيَّام التشريق، لحديث علي وعمـار في «المستـدرك» و«الدار قطني»، والظاهر أيضاً مطلق التَّكبير، فيكبر ما شاء ـ كثلاث ـ عقيب الصلاة، ولا بأس بأي زيادة، سيَّما ممَّا روي ـ ولو ضعيفاً ـ إذ العمل بالضعيف في مثله بلا إلزام صورة مستمرَّة لما علم جملته، أو ظن لا مانع منه. أخرج ابن أبي شيبة عن شريك، قال: قلت لأبي إسحق: كيف كان يكبر علي وعبد الله؟ قال: كانا يقولان: الله أكبر الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد، ثم لا حصر على عقيب الصلوات، إذ كبَّر عمر، فكبَّر الناس بتكبيره، حتى بلغ المسجد، وكان عمر في منى، وأهل الأسواق والطرقات ليسوا بعقب صلاة.

(٣/ ٦٦ س٦) قوله: وفي الأضحى مقيس.

كأنه غفلة عن قوله تعالى: **﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها﴾** إلى قوله: **﴿لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ﴾** [الحج: ٣٧]، وهو أوضح من آية الفطر.

(٣/ ٦٦ س٧) قوله: تحتمل الآية.

هذا الاحتمال وارد على مطلق الشرعية، فلا يختص من قال بالوجوب، وأيضاً الاحتمال لا يقدح في الاستدلال، لأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم رجَّح صدق الآيات على التكبير المخصوص، وإذا صدق المطلق على شيء، لم ينف ما عداه، وصحَّ الاحتجاج به، لأنه لا حصر.

بـــاب
صـــلاة الكســـوف

ليس على اشتراط الجماعة أو الجهر أو الإسرار دليل لتعارض الروايات، مع أنها في صلاته صلى الله عليه وآله وسلم في النّهار فقط في قضية متّحدة، فتصحّ فرادى وسرّاً، أو مقابلهما.

(٣/ ٧٢ س٣) قوله: وهي ركعتان.

الأحـاديث في كون الـركـوع في كل ركعـة خمس مرات، أو ثلاثـاً، أو ركعتين، بحسب ظاهـرها مما يعمل به، لكنه لا يمكن أن يقال: يعمل بكلٍّ منهـا؛ لأن الواقعة واحدة، وهي صلاته صلى الله عليه وآله وسلم في كسوف الشّمس، واقتحام أنَّ الواقعة تكررت لتلتئم الروايات مع ظهور الاتحاد، بل كل الرّوايات على أنها تلك المرّة في موت إبراهيم، فهو من التعكيس، بل الواجب بين الـروايات، فحديث أبي رواه أحمد، وأبو داود، والبيهقي، والحاكم أنها خمسة ركوعات، ولم يجىء عنه رواية بخلافها.

ورواية الـركـوعين من حديث ابن عبـاس وعـائشة، وهما في أحمد، و«البخـاري»، و مسلم، لكنّه جاء عنهما الرِّواية بخلاف ذلك، فعن عائشة ـ في رواية أحمـد والنسـائي ـ صلى ستَّ ركعات بأربع سجدات. وعن ابن عبّاس في أحمد، و مسلم، و النسائي، وأبي داود: ثماني ركعات في أربـع سجدات، فهذا اضطراب في حديث عائشة وابن عبّاس، وحديث أُبيّ سالم من ذلك الاختلاف.

ولأحمـد والنسـائي أيضـاً بأسانيد حسان من حديث سمرة، والنعمان بن بشير، وعبد الله بن عمرو أنّه صلى الله عليه وآله وسلم صلاّها ركعتين، كل

ركعة بركوع، فهذا زيادة اضطراب في أصل الحديث، إذ هي واقعة متَّحدة.

وقد سرد المخرج هذه الروايات، وفيها ما ذكرنا.

فأمَّا مسلم والنسائي وأحمد، فقد قابلت بعض روايتهم بعضاً في حديثَيْ عائشة وابن عباس، وكذلك أحمد والنسائي في أحاديث الركوع الواحد.

وأمَّا البخاري، فلم يدافع نفسه، لكن حديثه فيه ما ذكرنا من الاختلاف على الصَّحابي.

وكذلك أبو داود دافع نفسه فيما بين حديث أُبيّ وابن عباس وعائشة، وفي رواية أربعة ركوعات وثلاثة أيضاً.

وأمَّا أحمد، ففي كل الأحاديث الأربعة، إذ رواها كلَّها ـ أعني: المتضمِّنة للركوع الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة، ولم يسلم من الجميع إلَّا رواية البيهقي والحاكم، لحديث أُبي، وقد صحَّحه الحاكم، وليس له معارض سالم، ولم يقدح فيه ابن حجَر في «التلخيص» بشيءٍ مع كثرة نقده للروايات، ومخالفته لمذهب الشافعي.

وأمَّا صاحب «الهدي النبوي»، فقدح في الروايات، بحكايته كلام الأوائل، ولم يتعرض لهذا الحديث بقدح، إلَّا أنه اعتذر عنه بقوله: صاحبا الصحيح لم يحتجَّا بمثل إسناده، وهذا من الغلوِّ في «الصَّحيحين»، لكنه نفسه يخالف ذلك كثيراً، إلَّا أنه هنا وافق مذهب أحمد، وإلَّا فليست الشريعة مقصورة على «الصَّحيحين»، وكم في رجالهما من راوٍ لم يرو عنه غيرهما لجهالته، كما صرح به الذهبي في «الميزان»: إن في رواتهما من لم يذكره أحد بجرح ولا تعديل، ولا عرف إلَّا بالرواية عنه، وقال: لم يتعرض في «الميزان» لهم لكثرتهم. قال ابن القطَّان في مثلهم: من كان كذلك، لم نعلم إسلامه، فضلاً عن عدالته، وقد بسطنا ذلك في «العلم الشامخ» و«الأرواح».

على أن ترجيحهم لهما إنَّما هو مع المعارضة التَّامة، ولا معارضة بين ما اختلف فيه عن الصحابي، وما لم يختلف كما قدَّمنا.

هذا ما يقال، والمسألة ـ بعدُ ـ محل موحش، إذ كيف يكون هذا الاختلاف في الكتب المعتمدة في واقعة واحدة. ثم لو صحَّ لنا إجماع العترة، لأغنانا عن هذا كلِّه، إلاَّ أن تساهل المصنِّفين في نقل الإجماع، وصعوبة وقوعه بالتجربة في ذينك، وقد بيَّنَّا ذلك في مواضع توقف طالب المخلص، غير أن الرِّواية وشيوع اختصاص العترة به في الجملة مرجِّح منضم إلى ما مضى. وفي البزَّار عن علي: أنَّه صلاَّها كذلك بخمس ركوعات، ثم قال: ما صلاَّها بعد رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم غيري. وروى النسائي من حديث عائشة أيضاً أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى عشر ركعات في أربع سجدات.

(٣/ ٧٢ س٤) قوله: واستضعف.

قال ابن حجر في «التلخيص»: تطويل السجود أورده مسلم والبخاري، ووقع لصاحب «المهذب» هنا وهم فاحش، فإنَّهُ قال: إنَّ تطويل السجود لم ينقل في خبر، ولم يذكره الشافعي، وهو كما ترى في أخبار كثيرة في «الصَّحيحين» وغيرهما، وقد ذكره الشافعي فيما حكاه الترمذي عنه، وكذا هو في «البويطي». انتهى. فكأنَّ الإمام أراد استضعاف صاحب «المهذب»، وهو مردود كما سمعت.

(٣/ ٧٣ س٥) قوله: لبطلان سلطانه.

ظهور سلطانه بالإضاءة يحتاج إلى دليل على كونه جزء السبب، والظاهر استقلال الكسوف، وهو حاصل في النهار، فلا دليل على فوات الصَّلاة بطلوع النَّهار في كسوف القمر.

(٣/ ٧٤ س٨) قوله: وتصلى لسائر الأفزاع.

أمَّـا اللجـاء إلى الله بالعبـادة عنـد ذلـك، فلا بأس، وأمَّا تعيين صلاة مخصوصة لقياس غير واضح، أو عموم غير ثابت، فيخاف أن يكون تشريعاً.

(٣/ ٧٤ س٨) قوله: ولا كسوف في العادة.

هذا منقوض بوقوعه على خلاف ذلك، ككسوف الشَّمس يوم مات إبراهيم.

ومن اللَّطائف أن الأروام مدَّة استيلائهم على اليمن قتلوا أحـد أشـراف كوكبان غِيلةً بأن وضعوا فوقه مخدَّة، وقعد عليها جماعة حتَّى مات، لئلاَّ يظهر قتله، وهو الأمير إبراهيم، وكان يوم عاشر من الشهر، فكسفت الشمس ذلك اليوم، فذكـروا في مجلس كبـرائهم أن هذا خلاف العـادة، فقـال بعض الحـاضرين: كان ذلك يوم مات إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وآله وسلم - يشير إلى قبح صنيعهم.

وفي كتب السِّيَر أن الشمس كسفت يوم قتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، ولعن قاتليهما، وهو يوم عاشوراء، وهو في «البيهقي» من كتب الحديث.

نعم، وهـذا من الإمـام إشارة إلى قول المنجمين، وإلاَّ فأي فائدة لهذا الكلام، فإنه تشرع الصلاة للكسوف مطلقاً، فهل يمتنع أن يفعل الله ذلك، أو يمنع أن يصلي في غير هٰذه الأيام؟ وهٰذا نحو القول بأن المعتبر في أمر المفقود مضي العمر الطبيعي، وهو قول الطبائعية، فكيف يستند إليه متسرِّع؟ ولهذين نظائر ما نزال ننبه عليها.

بـــاب الاستســـقاء

(٣/ ٧٨ س٣) قوله: وهي أربع إلى قوله: وهي بالخطبة أربع.

كلام كلُّه سهل لا يعرج عليه، وقد أصاب الإمام بتقوية مذهب عليٍّ ومن معه؛ للحديث المذكور في «البخاري»، و«مسلم»، و«أبي داود» أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج بالناس يستسقي بهم، فصلى ركعتين جهر فيهما بالقراءة، وحوَّل رداءه، ودعا، واستسقى، واستقبل القبلة.

(٣/ ٧٩ س٤) قوله: ولا خطبة.

قد استقوى الإمام ـ بعدُ ـ الصواب الذي صرحت به الرِّواية من إثبات الخطبة وأمَّا محلها، فقال العسقلاني: اختلفت الروايات في الخطبة قبل الصلاة أو بالعكس، ففي حديث عائشة: بدأ بالخطبة، وكذا لأبي داود عن ابن عباس، وفي حديث عبد الله بن زيد في «الصَّحيحين»: خرج يستسقي، فتوجَّه إلى القبلة يدعو، ثم صلى ركعتين. لفظ البخاري. لكن روى أحمد من حديث عبد الله بن زيد: فبدأ بالصلاة قبل الخطبة، ولابن قتيبة في «الغريب» من حديث أنس نحوه انتهى.

وحديث ابن عباس ـ كما تراه ـ في التخريج لأحمد، والأربعة، وابن حِبَّان، والبيهقي، والحاكم، وفي رواية منه: حتى أتى إلى المصلَّى، فرقى المنبر، ولم يخطب خطبتكم هذه. لم ينف الخطبة، إنَّما نفى الصِّفة المحدثة، ولذا قال: لم يخطب خطبتكم هذه، ولكن لم يزل في الدُّعاء والتضرع والتكبير، ثمَّ صلى ركعتين.

فهذه الروايات الصحيحة المتعاضدة المتعددة لا يقاومها ما رواه أحمد،

وحـديث البخاري غير مناف، فإنه لم يصرح بالخطبة، وهي غير لازمة، فإن الاستسقاء وقع على وجوه.

كتـــاب الجنـــائز
فصـــل في الغسل

(٣/ ٩٣ س٢) قوله: والفاسق كالكافر.

هذا قياس غير صحيح؛ لأنه لم يترك غسل الكافر؛ لأنه سيعذب، وإلاَّ لزم أن لا يصلى إلاَّ على معصوم لجهل حال الميت المسلم، بل العاصي أكثر من المطيع، بل نقول: من أسلم، وجب له أحكام مخصوصة، ولم يسلب منها إلاَّ ما سلبه دليل بخصوصه، كأهلية الشهادة، ونحو ذلك، ولم يدل دليل على عدم غسل الفاسق، لكن الوعيديَّة حين غلوا في عذابه، أتبعوا ذلك ما هو أهون منه، وهو الأحكام الدنيوية بلا جامع ولا صحة أصل.

(٣/ ٩٤ س١) قوله: قلنا: التعليل بالجراح أولى.

هذا هو الحق، إنما ينبغي النظر في الملتبس، بل وفي من مات حتف أنفه، أو بسبب آخر؛ لأنه قضى له بالشهادة في عدة أحاديث، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَوْ مُتُّمْ﴾ [آل عمران: ١٥٧]، فسوى بينهما، ويحتمل ـ وهو الأقوى ـ أن يغسل؛ لأن الغرض ظهور صفة المجروح في القيامة، ولذا قال عمَّار: ادفنوني في ثيابي، فإني مخاصم.

(٣/ ٩٤ س٨) قوله: والصبي والمرأة.

من قال: إن طاعات الصبي مجزية، أجراه مجرى المكلف ـ وهو الحق، وقد مضى، وسيأتي. والمرأة كذلك لتكليفها، وقد استقواه الإمام.

(٣/ ٩٤ س١٠) قوله: ومن قتل مدافعاً.

قد حكم له بالشهادة في الآخرة، وكذلك هو مخاصم، كما قال عمار، وأمَّا التكرمة، فمحتملة؛ لأنه قد يكون قتله بعد المدافعة على حق، فيشبه الشهيد،

وقـد لا يكـون، فيبعد الشبه، وإنَّما هو يوم القيامة كطالب دَيْن، وأمَّا تسميته شهيداً، فكما سُمِّيَ المبطون وغيرُه بالشهيد مما يبلغ عدده فيما قيل إلى قريب الأربعين، ولم يقل أحد: إنهم لا يغسلون، وأمَّا غسل عليٍّ، فليس فعل بعض الصحابة حجَّة، وأمَّا قتيل البغاة، فلا شكَّ أنه كقتيل الكفار بجامع وجوب القتال.

(٣/ ٩٦ س٥) قوله: والعالم أفضل من الشهيد.

لا يزال الناس يتكلَّفون في الموازنة بين فضيلتين لنوعين أو شخصين في صور كثيرة، وقد ـ ربما ـ لا يظهر لنا في الآخرة فضلاً عن الدنيا، والغرض في ذلك على التحقيق إنَّما هو الترغيب في ذينك، فإذا جاء مثل العلم والجهاد، ووجدت فضلهما بحيث يتراءى لك أن كل واحد أفضل من الآخر، فليكن همُّك في جمعهما، أو الأخذ بنصيب منهما، فما أبهمهما الحكيم إلا لذلك، فدع الاشتغال بالمفاضلة إلى الأخذ بحظِّك. على أن فضل النوع لا يستلزم كلية فضل الشخص، فربما كان ذلك محل غرور، والموفَّق يتيقَّظ لما هو أولى به بحسب الأحـوال التي لا تنضبط، وهـذا الحديث الذي ذكره المصنِّف صرح الذهبي بوضعه، وإن لم يكن موضوعاً، فهو يشبهه لضعفه، فلا يبنى عليه حكم علمي أو عملي، والله أعلم.

(٣/ ٩٨ س٧) قوله: وللزوجة ذلك.

هو ظاهر في الزوجين يغسل أحدهما الآخر، لما ذكر من الأدلة، وأما قياس المملوكة يغسلها أو تغسله على الزوجة، أو الاعتلال بتعلق حقٍّ ما، فغير ظاهر، وقد ملكها الغير، أو أعتقت في أم الولد، فهي أجنبية، والأصل التحريم، وتعلق حقه بها لنحو الكفن من حيث إنها مال، وعدَّةُ أم الولد لا تساوي عدة الزوجة، بدليل عدم التوريث ونحوه، والحاصل القياس لعدم كمال شرطه.

فصـــل
في كيفية الغســـل

(٣/ ١٠٣ س٩) قوله: غسل شرع للصلاة، فنقضه الحدث.

هذا القياس ممنوع فيه ثبوت العلة في الفرع، وسند المنع الصَّلاة على الشهيد بلا غسل عند القائل بها، وممنوع أيضاً حكم الأصل، فكم غسل شرع للصلاة لا ينقض بالحدث، فالظاهر أنه لا يلزم إلاَّ غسل النجاسة، ويستوي فيه قبل التكفين وبعده، وقياس بعد التكفين على بعد الدفن لا معنى له، فإنه بعد الدفن لم يبق علينا تكليف يتعلق به، وأيضاً لا طريق لنا إلى ذلك.

(٣/ ١٠٣ س٩) قوله: واقتصر.

أي: واقتصر في الحديث على السبع، يقال: لم يقتصر، بل قال: «أو أكثر من ذلك إن رأيته» كما في رواية أحمد والجماعة.

فصـــل
في التكفيـــن

(٣/ ١٠٦ س٤) قوله: ويجب طهارته، إذ وجب تطهير الميت للصلاة.

المؤمن لا ينجس حيَّاً ولا ميتاً، وغسله تعبُّدٌ، لا للصلاة، وأمَّا الطهارة، فما أحسنها، فإن النجاسة خبث، وكل خبث ليس بحسن، وأوفق مقام بالطيب قدوم العبد على ربه.

(٣/ ١١١ س٣) قوله: ويمشي خلفها.

قد اتفق في عصره صلى الله عليه وآله وسلم عدة جنائز، فلو كان يتحرى الخلف أو الأمام، لما خَفِيَ ذلك، فالظاهر جواز الكل، واستواء الأمرين، بل أن لا يقصد أيهما، ويتحرى لكلٍّ مشيع، إذ تكون صورةً لم تنقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم، والأصل عدم المخصص، ورواية وقوع مشيه صلى الله عليه

وآلـه وسلم مرَّة ـ كحـديث ابن عمـر، في ابن حبان، والدار قطني ـ أمامها، وكذلك مرَّة خلفها كما في حديث سهل بن سعد عند الطبراني، وغير ذلك. لا يدل على التعيين، إنَّما تدل عليه الغلبة التي يكون خلافها في حيِّز النادر، أو الاستمرار التَّام.

(٣/ ١١٣ س٢) قوله: ويكره خروج النساء وزيارتهن القبور، لنهيه صلى الله عليه وآله وسلم.

حديث: «لعن اللهُ زوارات القبـور» رُوي من حديث أبي هريرة مرفوعاً؛ رواه: أحمد، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان في «صحيحه». ومن حديث حسـان رواه: أحمـد، وابن ماجـة، والحاكم. ومن حديث ابن عباس رواه: أحمـد، وأصحاب السنن، والبزار، وابن حبان، والحاكم. وقد عارض هذا: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تذكر الآخرة». أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن حبان، والحاكم من حديث بريدة، وأخرجه مسلم من حديث أبي هريرة بلفظ: «استأذنت ربي أن أزور قبر أمي، فأذن لي، فزوروا القبور، فإنها تذكر الموت». وله روايات أخر.

وعلى الجملة، فلا شكَّ في صحته وصحة حديث زوَّارات القبور، بحيث يتعين النظر في الجمع بينهما إن أمكن، والتعارض إنَّما هو في حقِّ النساء.

وقد حكى الحازمي الاختلاف، وأن بعضهم عمَّم النسخ، وبعضهم خصَّهُ في حقِّ الرجال، والواجب في مثله أن ينظر في التاريخ، فينفصل الشجار، وإن لم يعرف التاريخ.

قلنا: قد تحقق المنع في حقِّ الرجال والنساء، ثم علم الإباحة للرجال بلا معارض، وأما النساء، فَيعارض الإباحة لهن حديث «زوارات القبور»، مع أنه نصٌّ فيهن بخلاف الإباحة، فإنما هي لإلحاقهن بالرجال، وغاية ذلك أن يكون شبه العموم، وأن قوله: «زوروها» يشمل النساء والرجال، وليس لك أن تقول: تعارض المحلل والمحرم، والأصل الإباحة؛ لأنه قد يتيقن تقدم المنع، فصار أصـلاً، فلا ينتقل عنه إلاَّ بدليل سالم عن المعارض، وهذا كلُّه بناءً على أن المتأخِّر بمهلة ناسخ مطلقاً. أما من يعمل بالخاص على كل تقدير، فما كان له

أن يحلل زيارة النساء، لكن هذا مما يجري كثيراً للمتمذهبة من عدم بناء الحكم على القاعدة الأصولية؛ لأنهم أخذوا الفقه عن أقوام تبعوهم، والأصولَ عن آخرين، ولو يُتَصدَّى لذلك، لجاء منه مجلَّدات بجميع المذاهب، والله الموفق.

(٣/ ١١٣ س٢) قوله: ويحرم النعي.

أقـول: قد يفعل ذلك في وقتنا في اليمن في موت بعض الكبراء، وهي جاهلية محضة، مع زعمهم أنهم يتحرُّون المشروع، ولكنها من جهالات بعض المتفقهة الذين عميت بصائرهم عن الكتاب والسنة، ومعرفة الأمر على حقيقته، وإنما ينظر أحدهم إلى ورق مكتوب، أو إلى لفظ ملقنٍ له هو مثله، ثم يفسره من عنـده مع جهله ـ أيضـاً ـ بمـدلولات الألفاظ، فهي ظلمات بعضها فوق بعض، تولد عنها هذا الأمر الشنيع، والعجب من تقرير من يزعم أنه إمامُ حقٍّ لذلك في أشرف الأماكن ومواضع الأذان، والله المستعان.

فصـــل
وتجـــب الصـــلاة

(٣/ ١١٦ س٣) قوله ولا صلاة بعد الصلاة.

هذه والتي بعدها ـ وهي: الصلاة بعد الدفن ـ الحجة فيهما واحدة، وهو فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد ثبت ذلك، ولا كلام، لكن بين المسألتين فرق من حيث إنَّ الدفن لا دليل على كونه مسقطاً للصلاة، أو مانعاً من صحتها، ولذا صلَّى صلى الله عليه وآله وسلم بعد الدفن، ولا تسمع دعوى الخصوصية هنـا، وأما الصلاة بعد الصلاة، فالظاهر أنها كسائر فروض الكفايات، تسقط بفعلها مرَّة، ولكن لا يكررها الواحد بالاتِّفاق، لكن لصلاته صلى الله عليه وآله وسلم شأن ليس لغيره، ولذا صلَّى مراراً بعد صلاتهم كأنها لم تكن.

أمَّا إن صح النهي، فواضح، وإلَّا فالخصوصية لائحة من قوله: «إن القبور مملوءة ظلمـة على أهلهـا، وإن الله ينـورهـا بصـلاتِه عليهم» مع صحة هذا

الحديث، فإنه متفق عليه، وليس لصلاة غيره ذلك، ولذا: لم يصلِّ الصحابة على القبر في المسألتين، مع أنهم لو فعلوا، لكان اجتهاداً منهم، لكنه لم يرووا ما التحديد، فالذي في الروايات: إلى شهر، فيبقى ما زاد عليه على الاحتمال، ولا عمل مع الاحتمال في مثله.

وأما رد المصنف بقوله: قلنا: القول أصرح، فلا معنى له، بل كان يقول: منع التأسي دليل خصوصية.

(٣/ ١١٧ س٥) قوله: ولا يصلى على غائب.

قد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة على النجاشي، ولم يصح أنه صلى على غيره، وكم غائب من أصحابه مات في غيبته، ولم يصل عليه، بل لم يُرْوَ ذلك إلَّا في صلاته على معاوية بن معاوية الليثي، وقد أنكره المحدثون، قال الذهبي: لا يعلم في الصحابة معاوية بن معاوية، وكذلك تكلَّم فيه البخاري، قال ابن القيم: لا يصح، في إسناده العلاء بن زيد، ويقال: زيدل. قال علي بن المديني: كان يضع الحديث، ولا شكَّ أن تركه صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة على غائب المسلمين في عصره ـ مع كثرتهم ـ أقوى دليل على عدم الشرعية، مع أنَّه الأصل.

أما صلاته على النجاشي، فقال ابن تيمية ـ ونعم ما قال ـ: الصواب أن الغائب إذا مات ببلد لم يُصَلَّ عليه فيه، صُلِّيَ عليه صلاة الغائب، كما صلَّى صلى الله عليه وآله وسلم على النجاشي؛ لأنه مات بين الكفَّار، فلم يُصَلَّ عليه، وإن صُلِّيَ عليه حيث مات، لم يُصَلَّ عليه صلاة الغائب؛ لأن الفرض قد سقط بصلاة المسلمين، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى على الغائب، وفعله سنَّة، وتركُه سنَّة، وهذا له موضع، وهذا له موضع، والله أعلم. انتهى.

ويدل لما ذكرنا: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن أخاكم مات بغير أرضكم، فقوموا، فصلُّوا عليه». قالوا: من هذا؟ قال: «النجاشي». أخرجه الطيالسي، وأحمد، وابن ماجة، وابن قانع، والطبراني، والضياء المقدسي، عن أبي الطفيل، عن حذيفة بن أسيد.

(۱۱۸/۳ س۱) قوله: **والواجب خمس.**

اعلم أن الناس غلب عليهم في زمننا ـ بل من أزمان قبلنا ـ حميَّة التفرق والتَّحزُّب في هذه المسألة كنظائرها. وهذه العصبية هنا تختص الفقهاء، والمحدثون ليس عندهم هذا، بل صححوا صلاة الخمس كما في «مسلم» و«أحمد» عن حذيفة أنَّه كبَّر خمساً، ورفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وأمَّا الأربع: فروى المزِّي حديثاً بعد أن عزاه لابن ماجة، وأنه وقع له بسند عالٍ، ولفظه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، صلَّى على جنازة، فكبَّر عليها أربعاً. قال أبو بكر بن أبي داود: ليس يُروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديث صحيح أنَّه كبَّر على جنازة أربعاً إلَّا هذا، ولم يروه إلَّا أبو سلمة، إنَّما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كبَّر على النجاشي أربعاً، وأنه صلى على قبر، وكبَّر أربعاً. انتهى كلام المزِّي.

قال ابن القيم: وكان يكبر أربع تكبيرات، وصح عنه أنه كبَّر خمساً، وكان الصحابة بعده يكبرون أربعاً وخمساً وستَّاً، فكبَّر زيد بن أرقم خمساً، وذكر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كبَّرها. ذكره مسلم.

وكبَّر علي بن أبي طالب عليه السلام على سهل بن حُنيف ستَّاً، وكان يكبِّر على أهل بدر ستَّاً، وعلى غيرهم من الصحابة خمساً، وعلى سائر الناس أربعاً. ذكره الدار قطني.

وذكر سعيد بن منصور، عن الحكم بن عتيبة[1] أنه قال: كانوا يكبِّرون على أهل بدر خمساً وستَّاً وسبعاً. وهذه آثار صحيحة، فلا موجب للمنع منها.

ثم قال: وكان أصحاب معاذ يكبِّرون خمساً. قال علقمة: قلت لعبد الله: إنَّ ناساً قدموا من الشَّام من أصحاب معاذ، فكبَّروا على ميت لهم خمساً، فقال

---

(۱) تحرف في الأصل إلى: «عيينة».

عبد الله: ليس على الميت في التكبير وقت، فكبّر ما كبّر الإمام، فإذا انصرف، فانصرفْ.

وفي كتب الشافعية أنها تصح خمساً، ففي «المنهاج»: فإن خمس لم تبطل في الأصحّ. قال الشارح الدميري: لثبوت الزيادة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣/ ١١٨ س٣) قوله: آخر ما كبَّر أربعاً.

هٰذه حُجَّةُ مَنْ عيَّن الأربع، وهذا لا دليل فيه، إذ لا منافاة، فكونه اتفق تكبير الأربع، لا يمنع غيره، مع أنَّه حديث غير ثابت. قال ابن القيِّم: قال أحمد: كذب ليس له أصل، إنما رواه محمد بن زياد الطَّحَّان، وكان يضع الحديث. ومثله ذكر العسقلاني، قال: قال الأثرم: سألت أحمد عنه، فقال: هذا روى أحاديث موضوعة منها هذا، واستعظمه أبو عبد الله، وقال: كان أبو المليح أتقى لله وأصح حديثاً من أن يروي مثل هذا الحديث، إنما رواه محمد بن زياد الطَّحَّان، وكان يضع الحديث.

قال ابن حجر من قبل نفسه: لا يثبت فيه شيءٌ، وأراد المصنف بنحوه حديث لما صلت الملائكة على آدم كبّرت عليه أربعاً، قال فيه ابن القيم: عن أحمد مثلما قال ابن حجر في الأول، حتى كأنَّه أراده؛ لأن عادة المخرجين أنهم إنما ينظرون إلى أصل الحديث، لا إلى لفظه، فقد تبين لك عدم صحَّة التعلُّق بما ذكر لتعين الأربع. فالحقُّ الأخذ بما صحَّ عنه صلى الله عليه وآله وسلم من الأربع والخمس، إذ لا مانع.

وأمَّا التأويل بأن الرَّاوي نظر إلى تكبيرة الإحرام وعدمها ـ كما قال المصنف ـ فبعيد، ألا تراهم يسألون المصلي عن زيادته، ويجيبهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلها. هم أرفع من التغفيل إلى هذا الحدِّ.

وأمَّا ما رآه الصحابة بلا ظهور نكير، فيقرب أن يكون توقيفاً، ويحتمل أنهم أخذوا من اختلاف فعله صلى الله عليه وآله وسلم عدم التوقيف كما قال ابن مسعود، فيكون اجتهاداً، ولا بأس بالاقتداء بهم في نحو ذلك، لكن العصمة

الأخذ بما صحَّ عن صاحب الشَّريعة صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما حديث أنس عند الحاكم: كبَّرت الملائكة على آدم أربعاً، وكبَّر أبو بكر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعاً، وكبَّر عمر على أبي بكر أربعاً، وكبَّر صهيب على عمر أربعاً، وكبَّر الحسن على عليٍّ أربعاً، وكبَّر الحسين على الحسن أربعاً. قال الحاكم: وله شاهد، وذكر الشاهد، ثمَّ قال: وليس من شرط الكتاب ـ يعني: «المستدرك» ـ والظاهر عود الضمير على الحديث الأصلي، لا على الشاهد، إذ لم يلتزم صحة الشَّواهد.

وقدح فيه العسقلاني بأن المعروف صلاة الناس على النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أفراداً، وأبو بكر واحد منهم، ليس بإمامهم، كما أوهمه هذا الحديث، وبأن المصلِّي على الحسن سعيد بن العاص الأمير على المدينة قال له الحسين: لولا أنَّه سنة، لما قدمتك.

وأخرج عبد الرَّزاق، وابن أبي شيبة، والبيهقي عن أبي وائل، قال: كانوا يكبِّرون في زمن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم سبعاً وخمساً وأربعاً، حتى كان زمن عمر، فجمعهم، فسألهم، فأخبر كلُّ رجل منهم بما رأى، فجمعهم على أربع تكبيرات كما طوَّل الصَّلاة، وهذا رأي كما ترى.

(٣/ ١١٩ س٣) قوله: رفع اليدين في سائر التكبيرات غير الافتتاح.

لم يثبت فيها حديث يعمل به عند المحدِّثين، والآثارُ عن الصحابة ليست بحجَّةٍ؛ لجواز أنهم قاسوها، فالتَّرك أحوط.

(٣/ ١١٩ س٨) قوله: ولا يجهر، لقول ابن عباس.

حديثه في «الحاكم»: إنَّما جهرت لتعلموا أنها سُنَّة. هذا مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي»، ومع وجوب التأسِّي في الجملة يكفي في تحتم قراءة الفاتحة، ولها روايات تعضد هذه وآثار، وتدخل في «لا صلاة إلَّا بفاتحة الكتاب».

ولو قلنا فيها: مجرد فعل، لقلنا في التكبيرات كذلك، فما الصلاة التي

أقررنا بوجوب جملتها غايتها أنَّها مرَّة في أولها، كما هو المتيقن مع الإطلاق.

وقد روى الشافعي عن بعض الصحابة أن السنة في الصلاة على الجنازة أن يكبِّر، ثمَّ يقرأ بفاتحة الكتاب سرّاً في نفسه، ثمَّ يصلي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويخلص الدُّعاء للجنازة في التكبيرات، لا يقرأ في شيءٍ منهنَّ، ثم يسلِّم سرّاً.

وأخرجه الحاكم من وجه آخر. هكذا في «التلخيص». ثمَّ أورد شواهد على الصلاة على النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنها أيضاً داخلة في حديث: «لا صلاة لمن لم يصل على النبي». أخرجه الحاكم، وابن ماجة، والبيهقي، والطبراني، والضياء المقدسي.

وكذلك الأمر بالدُّعاء ثابت بروايات معمول بها.

وأمَّا الاعتلال بقول ابن عباس في القراءة: إنها سنة لعدم الوجوب، فمن تفسير الكلام الأول بالاصطلاح الحادث بعده، كما تكرَّر.

(٣/ ١٢٢ س١٠) قوله: ويصلى على الشهيد.

أما يوم بدر، فما نعلم ذكرت فيه الصلاة بنفي ولا إثبات، لكن قد روي عدم الصلاة يوم أحد، ورويت الصلاة فيه، وروايات النفي أقوى، إلَّا أن المثبت هنا لا يعارضه النافي، سيَّما في تلك الواقعة التي يشغل رزؤها الألباب، لا سيَّما الولدان الصغار كأنس، فإنه كان في حول خمس عشرة سنة.

وحديثا جابر يدفع بعضهما بعضاً، والأصل الصلاة على مطلق الميت، فالمثبت في مقام المنع للتَّخصيص أيضاً.

وروايات الإثبات كثيرة يحصل من مجموعها الحجَّة، وإن حملنا حديث البخاري ومسلم على ظاهر أنه خرج فصلى على قتلى أُحد بعد سنين صلاته على الميت فالأمر أوضح، وقد تأوَّلوه بأنه دعاء، بدليل أنه بعد سنين، وأجيب بأنه خلاف الظاهر، لأنه حينئذٍ ليس كصلاته على الميت. وأما طول المدَّة، فإن ثبت، قلنا بموجبه، واحتمل الخصوصية لهم.

نعم، يعارض الاعتبار المرجح للإثبات اعتبار هو أقوى منه يرجح النَّفي، وهـو بعـد غفلة تلك العصابة المكرمة عن وقوع الصلاة منه على هذه الثُّلَّة العظيمة من الشهداء، مع إقبالهم على ما يأتي منه صلى الله عليه وآله وسلم من التشـريع، والمتقـرِّر عنـدهم قبـل ذلـك الصـلاة على مطلق الميت، فالتَّرك مستغرب جداً، لا يغفلون عن مثله، وقد بيَّنا في غير هذا الموضع أن المثبت إنمـا يتـرجَّح على النَّافي في محالِّ الغموض، وإلَّا لزم ترجيح الملحد على الموحِّد، فالأظهر ترك الصلاة، والله أعلم.

فصـــل
والدَّفن فرض كفــايـة

(٣/ ١٣٠ س١) قوله: أو على أيسره مستقبلاً.

كأنه يريد مع عذر، وإلَّا فبعيد.

(٣/ ١٣٢ س١) قوله: ولا بأس بالقباب والمشاهد.

أقول: بل فيه كل البأس، للنهي الشَّديد الذي لم يعارضه شيء.

أخـرج الـطيالسي، وأحمـد، وأبـو داود، والتـرمـذي ـ وقـال: حسن ـ، والنسـائي، والحاكم في «المستدرك»، والبيهقي في «السنن» من حديث ابن عباس مرفوعاً: «لعن الله زائرات القبور، والمتَّخذين عليها المساجد والسُّرُج».

وأخرج أحمد، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن حبان من حديث جابر: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تُجَصَّصَ القبور، وأن يكتب عليها، وأن يبنى عليها.

وأخرجوا إلا ابن حبان عن أبي الهياج الأسدي: قال لي علي: ألا أبعثك على ما بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟: «لا تدع تمثالاً إلَّا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلَّا سوَّيته».

وأخرج أحمد، والطبراني، والمقدسي عن أسامة بن زيد مرفوعاً: «لعن الله

اليهود والنَّصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

وأخرجه أحمـد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، من حديث عائشة وابن عباس. ومسلم أيضاً من حديث أبي هريرة.

وأخـرجـه بدون ذكـر النَّصارى: ابن سعد عن علي، والنسائي عن أبي هريرة، وأحمد، والطبراني، والمقدسي عن زيد بن ثابت.

وأخرج مسلم من حديث جندب، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبـل أن يموت بخمس وهو يقول: «ألا لا تتَّخذوا القبور مساجد. إني أنهاكم عن ذلك».

وأخرج عبد الرزاق عن زيد بن أسلم مرسلاً: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يُصَلَّى إليه، فإنه اشتد غضبُ اللهِ على قومٍ اتَّخَذوا قبور أنبيائِهم مساجدَ».

أما قول المصنف عن الإمام (ي): لاستعمال المسلمين، فقد قدَّمنا ذكر هذا الاحتجاج، وأن الحجة إجماع المجتهدين، ولم يفعل هذا السلف الأول، فلا إجماع بعدهم، كما قررناه في «نجاح الطالب» أن الإجماع لا يمكن بعد سبق خلاف، مع أنَّه لا إجماع هنا أصلاً، وإنَّما هي من البدع التي تنتمي إلى الملوك وأشباههم، وتتبعهم العامة، وتمشي خلفهم الخاصَّة، وما انتشرت البدع إلَّا هكذا، وأول بدعة: هدم بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنشاء البناء المستحدث، وكان ينبغي أن يعدَّ هذا من أعظم الحوادث، وليتهم بنوا بدعتهم وتوسَّعوا في الهواء، وتركوا الحجرة الشريفة على حالها لتكون موعظة، وبركة، وقدوة لصالحي الأمة. ولقد تولَّى ذلك عمر بن عبد العزيز حين تولى لابن عمه الجبَّار إمرة المدينة، وأتمنَّى أن الله صانه عن ذلك.

(٣/ ١٣٢ س٧) قوله: وندب الوقوف عنده والاستغفار له.

هذا حسن لا مانع منه، بل ثبتت السُّنَّة بذلك، لكنَّه تعدَّاه جُهَّال إلى مناداة الميت وتلقينه الحجة، يقولون: يا فلان ابن فلانة، إذا جاءك الملكان... إلى آخـره، ورووا في ذلك حديثاً لا يشكُّ الحديثيُّ ـ بل العاقل ـ أن ألفاظ ذلك الحديث تدل على وضعه، مثل قوله: يا فلان ابن فلانة، وإن لم يعرف اسمها،

قال: يا فلان ابن حوَّاء، وكـذلك فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه، ويقول: انطلق بنا ما مقعدنا عند من قد لُقِّنَ حُجَّتَهُ.

قال العسقـلاني: قال الأثرم: قلت لأحمد: هذا الذي يصنعونه إذا دُفِنَ الميت، يقوم الرَّجل، ويقول: يا فلان ابن فلانة؟ قال: ما رأيت أحداً يفعله إلَّا أهـل الشَّـام حين مات أبو المغيرة، يروى فيه عن أبي بكر بن أبي مريم عن أشياخهم أنهم كانوا يفعلونه. انتهى.

وقد رواه سعيد في «سننه» عن راشد بن سعد، وضمرة بن حبيب عن أشياخ لهم من أهل حمص ـ وهما حمصيَّان ـ فالمسألة حمصيَّة.

وقد أغرب العسقلاني حيث جعل من شواهده حديث وقوف النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القبر، وقوله: «استغفروا لأخيكم، وسلوا له التثبيت، فإنه الآن يُسْأل». صححه الحاكم، وقال المنذري: حسن. وأخرجه أبو داود أيضاً. وهذا لا شهادة فيه للحكم العدل، إنَّما هو ترميم الأخلاف للأسلاف، وأكثر ما رأينـا نفَـاقَ هذه البـدع في الشافعية، مع أنَّهم أشدّ الناس ـ أو من أشدهم ـ ممـارسة للسُّنَّة، كما تجد اليوم نحلة ملاحدة الباطنية، غلبت عليهم من بين الناس، فما عليك إلَّا أن تتشبَّه بالمجنون، ثمَّ تدَّعي أنَّك تصرّف في العالم، ولا يحتاج إلى تلبيس. قل لمن قد هويت: إنِّي مُحبٌّ، ثم دعه يروِّضُه إبليس.

وجعل ابن حجر من شواهده أيضاً: أمر عمرو بن العاص أصحابه أن يقفوا على قبره مقدار نحر جزور ليستأنس بهم عند مراجعة رسل ربِّه.

وهذا الشاهد مختلٌّ من وجوه: منها: أنه لا دلة على التلقين، ومنها: أنه لا حجَّةَ في قول عمرو، فإنه لم يسند إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً، وإنَّما هو كغريق يتعلَّق بما لا ينجي، فإنه حين اختار الدنيا على الدِّين، وحارب أمير المؤمنين، وجنى بخـداعـه على عامَّة المسلمين، واستبدَّ بأموالهم حين أقطعه معاوية مصر طُعمة له، وجمع ذلك، ومات عنه، وكان خراجها في كل سنة ـ حسبما ذكره السيوطي في «حسن المحاضرة» تأريخه مصر ـ اثني عشر ألف ألفٍ، بتكرير لفظ «ألف»، فتولاَّها على ذلك إلى موته نحو خمس سنين، فتهوَّل

ذلك عند حضور الموت، وطلب الأنس بغير الله، تخيلهم مع ذلك الفعل قريباً منه، يستفيد بهم أُنساً، وهيهات ذلك.

يقـولـون لا تَبْعُـدْ وَهُمْ يَدْفِنُـونَني ولا بُعْـدَ إلَّا ما تُوارِي الصَّفَـائِـحُ
وأين مكـان الـبُـعْـدِ إلَّا مَكَـانِـيَا

(٣/ ١٣٣ س٩) قوله: وندب تعزية الخضر.

كأنه يريد: التي عُزيت إلى الخضر؛ لأنه كلام حسن في نفسه، ولا يضرُّه عدم صحته عن الخضر؛ لأنه حكى هذا في «الغيث» عن «مهذب» الشافعي، ثم اعترضه بأنه لا طريق إلى أنه الخضر إلَّا الوحي، وقد انقطع بموته صلى الله عليه وآله وسلم.

وكان بعض مشايخنا يقول: يروى عن الإمام أنه أخبر عن لقيا الخضر له مرَّتين: مرَّة في الدقائق من أعمال مسور، وأنه قال للإمام المطهر أو لغيره من أصحابه: إن الخضر صلى العصر معهم، والأخرى في جبال صنعاء، كأنَّه في نقم، وأنشده الخضر هذين البيتين:ـ

أَغْنَى الأَنَامِ فقيرٌ في ذُرَى جبلٍ لا يَعْرِفُ الوَشْيَ مَنْسُوجاً ولا التَّاجَا
وأَفْقَرُ النَّاسِ في دُنْياهمُ رَجُلٌ أَضْحَى إلى اللُّجَبِ الجَرَّارِ مُحْتَاجاً

أقول: المسألة مسلمة في الناس ـ أعني: وجود الخضر ـ ولا دليل لهم على ذلك من كتاب ولا سنَّة، والإمكان لا يكفي، والظاهر استواء البشر في الموت ما لم يرد دليل خاص.

وقلت لبعض مدرسة مكة أول قدومي، وقد قال في مسألة: هذه لا تعلم إلَّا بأن يخبر عنها الخضر ـ يعني: وقوع ما يترتب عليه الحكم. قلت: وكيف نعرف بقاء الخضر حتى نقدر على هذا الحكم؟ فقال: بإخبار الصالحين، فقلت: ومن أين للصالحين؟ قال: لقد لقيه كثيرون. قلت: ومن يوصلهم إلى أنَّه هو؟ قال: بعض تلامذته العلوم الباطنة. قلت: ومن أين لنا حصول العلوم الباطنة لهم، إذ لو حصل لنا علم بعلمهم بغير دليل، لاستغنينا عن علمهم،

واستغنينا جميعاً عن الخضر، فانقطعوا.

ثم رأيت لابن تيمية كلاماً مطوّلاً في إنكار وجود الخضر، وفي الموضوعات حديث يشهد على نفسه بالوضع مطوّل من حديث أنس، أن الخضر اجتمع بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يستحق أن يذكر، وهو في كتب الموضوعات لمن أراده، مثل كتاب السيوطي «الدُّرر المصنوعات في الأحاديث الموضوعات»، وهو حافل، ضمَّنه «موضوعات» ابن الجوزي وغيرها، وزاد كثيراً.

كتـــاب الزكـــاة

(٢/ ١٣٨ س٢) قوله: والأوامر القرآنية، وأكثر السنة بها مجملة.

أمَّا السُّنَّة، فغير صحيح، بل الأمر بها صريح، وهو للوجوب، سيَّما وهو بيان للأمـر القـرآني، ثمَّ قد فصَّـل زكاة المواشي تفصيلاً كاملاً، وفصَّل زكاة الـذهب والفضَّة، وزكاة التجارة، وزكاة ما أنبتت الأرض، فكيف يقال: هي مجملة أو محتملة؟ ما هذا إلَّا استعظاماً لآرائهم، وتهويناً للبيان النبوي، وإن لم يقصدوا ذلك.

(٣/ ١٣٨ س٤) قوله: ولا حق في المال سواها.

قوله تعالى: ﴿وآتوا حقَّه يوم حصاده ولا تسرفوا﴾ [الأنعام: ١٤١] يدلُّ على أنَّـه أراد غير الـزكاة، بدليل تعيين الوقت، والنهي عن الإسراف، إذ لا إسراف في المعين.

وكذلك الأوامر بالنفقة في الجهاد، نحو: ﴿جَاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وأَنْفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ٤١]، وسُمِّي من لم يفعل ذلك: بخيلاً، وذُمَّ ـ كما في سورة «براءة»، وكثيراً ما حضهم صلوات الله عليه وسلامه على الصدقات حضَّاً يعلم منه أن ليس المراد محض الزكاة، ولذا كانوا يجيئون بالصدقة التي ليست بزكاة، ويرون أن التارك للامتثال مذموم.

وكـذلـك حقُّ الضيافـة لا ينكـر، وحق الـرحم والجـار، ونفقـة الوالدين والأقـربين، ومنهم من لا يصح صرف الزكاة فيه، وكذلك سدّ رمق المضطر. وعلى الجملة، فحملهم كل صدقة على الزكاة كالمكابرة عند من له التفات إلى موارد الكتاب والسُّنَّة.

نعم، الحقُّ المعين المحدود هو الزكاة، فإن أرادوا: ليس فيها حقٌّ معيَّن محدود سوى الزكاة، فالخلاف لفظي، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿والَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ والفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ الآية [التوبة: ٣٤]، فهل يقال: هؤلاء لا ينفقـون الكنوز في سبيل الله؟ ويراد أن ينفق ربع عشرها على رأس السَّنة، ولذا وقع خلاف بين السَّلف، فادَّعى بعضهم أنها في أهل الكتاب كأوَّل الآية، وآخرون أنها عامــة مستصعبين لها، وكان أبو ذرٍّ يبالغ في التشديد، ولا يرخِّص في الادِّخار إلاَّ في اليسير، وكان ذلك سببه شدَّة معاوية عليه، وأغرى به عثمان، وكان مـآله خروجه إلى الرَّبذة إلى أن مات فيها، وقد شهد له الصادق المصدوق بأنه: «ما أقلَّت الغبراء، ولا أظلَّت الخضراء أصدق لهجة منه» رضي الله عنه.

فصـــل
وشروط وجوبها خمسة

(٣/ ١٣٩ س٥) قوله: الأول: الإسلام.

هذا لا يقول به في الأصول إلاَّ الحنفيَّة على اختباط لهم في المسألة، قد تقدم بعضه في الصَّلاة، وقد حقَّقنا القول فيها عنهم في «نجاح الطالب»، ثم تجد في فقه الزَّيدية هذا، وهو شبه مناقضة، بل انظر اشتراط الإسلام في هذا الكتاب في الزكاة، ونفي اشتراطه في الصَّلاة، وكأنَّه سرٌّ لبعض أئمتهم ذلك من فقه الحنفية لاختصاصه به فضل اختصاص، كما ذكر عن (م بالله).

(٣/ ١٤٠ س٤) قوله: مملوك فلا يملك.

لا يلزم من كونه مملوكاً أن لا يملك غايته أن مالكه يتصرف في ملكه تصرف المالك، وقوله تعالى: ﴿لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] صفة مقيَّدة، وهو الأصل فيها، والوضع لها ولغلبتها، فالآية دليل على أنه يملك.

ولملك العبد ظواهر جمَّة في الحديث، مثل أحاديث تبعيَّة مال العبد له في البيع ما لم يشترطه المالك، وهي عدَّة أحاديث. وأخرج الحاكم، والدارقطني،

والبيهقي: «لا يرث المسلم النَّصراني إلاَّ أن يكون عبده أو أمته». وأخرج الدارقطني في «الأفراد»، والدَّيلمي حديث: «إذا أعتق الرجل العبد، تبعه ماله، إلاَّ أن يكون شرطه المعتِقُ».

(٣/ ١٤٠ س٧) قوله: الثالث: كونه متمكِّناً أو مرجوّاً.

الـظاهـر أنَّ العبرة بالملك، وإن لم يرج أيضاً، والإمكان إنَّما هو للزوم الأداء، واليأس ليس منـافياً للمـوجب ـ وهـو الملك ـ، فلا وجـه للتَّخصيص بالمرجوِّ، والله أعلم.

(٣/ ١٤١ س٢) قوله: قلنا: مقيَّد بما ذكرنا.

ليس هذا من الإطلاق والتَّقييد، إذ قوله: لا زكاة: نفي صريح للزكاة قبل الحول ، والحديث الآخر بيان لقدر الواجب في الجملة، ولعلَّ المخالف يقول ما قال في أوَّل أحوال الملك، وإلاَّ فكيف يعقل قوله بعدُ: هل يزكي في كلِّ لحظة.

(٣/ ١٤١ س٢) قوله: وحول الزيادة حول جنسها. . . إلخ. واحتج بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فإذا بلغت عشراً، ففيها شاتان»، ونحوه.

هذا كاحتجـاج من لا يشتـرط الحول في المسألة الأولى سواء، فنقول: الزيادة مال لم يحل عليه الحول، وكان يلزمهم أن تلزم في الأوقاص، ويتعلَّق بها الوجوب، فإن قالوا: منعت السنة. قلنا: فاعلموا أن حال الأوقاص كحال المال المبتدىء، لا بدَّ من حول الحول عليه، والحاصل أن الزيادة إن كانت نصـابـاً، اعتبرت بنفسها، وابتدأ تحويلها من حين حصولها، وإن كانت دون النِّصاب، فلا عبرة بها حتى يكمل حول المزيد عليه، فيصير مالاً واحداً، كلو ملكهما دفعة، وعلى قول المصنف قد لزمت الزكاة في المزيد بلا حول، وعلى قول (ش): بلا نصاب، ولا فرق بين النتاج وغيره. ومذهب عمر وغيره كمذهب سائر العلماء.

فإن قلت: من قال بهذا؟.

قلت: قال به دليله بلا مانع، وقال به النَّخعي، وداود، والحسن البصري، والإمامية ـ كما في «المعاني البديعة» ـ. قال الدميري في «شرح المنهاج»: إن النتاج إنما يستأنف له التحويل إذا لم يتغذَّ بلبن الأمهات، مستغنياً به، أو في حكم المستغني على تفصيل واختلاف في العلف عندهم ما بين معظم السنة إلى ما يتموَّل ولو قلَّ كالأمهات لو اعتلفت. أما لو تغذى باللبن، فلا يستأنف له التحويل؛ لأنه كالكلأ، وقد عدَّ المذكور هذا التنبيه من المهمات، وقد علمت أن النتاج ـ إلَّا نادراً ـ يتغذى بلبن الأمهات.

(٣/ ١٤١ س٦) قوله: ولا يسقط بخرم النِّصاب... إلخ.

في الفرعين الذي دلَّ عليه الحديث أنه لا بدَّ أن يحول الحول على المال الذي تجب فيه الزكاة، فلا بدَّ من استمرار جميعه في جميع الحول والنَّقص، ولو لحظة أو شيئاً يسيراً ينافي ذلك؛ لأن الضمير للمال الذي تجب فيه الزكاة، لا لبعضه.

(٣/ ١٤١ س٨) فقول المصنف: خصَّصه القياس على السعر.

إن أراد فيما المعتبر فيه الثَّمن ـ وهو أموال التجارة ـ فلا نسلم الحكم في الأصل، إذ نقول: لو رخصت سلعة التجارة حتَّى نقصت عن النصاب، لكان الحكم كذلك لا تجب الزكاة حينئذ، فلو ارتفع، ابتُدىء التحويل، وإن أراد في غير أموال التجارة، فلا عبرة بالسعر، إذ المال معتبر بنفسه، وهو باق.

هذا، ولا فرق بين مال التجارة وغيره؛ لعموم الحديث. والشافعي قائل في غير ما ذكرنا في غير نصاب التجارة، أمَّا هي، ففيها ثلاثة مذاهب لهم: في جميع الحول، وفي طرفيه، وفي آخره. قال الرَّافعي: والمنصوص منها: الثالث والأوَّلان أخرجهما شيوخ الأصحاب، قال: والمذاهب المخرجة يعبر عنها بالوجوه تارة، وبالأقوال أخرى. انتهى.

وعلى قولهم: العبرة بآخر الحول، يكفي أن ينوي التجارة مقارناً لشراء أو

نحوه بأدنى مال، فلو تمَّ الحول والنِّصاب ناقص، فقيل: يستأنف، وقيل: لا، بل متى زكى، وهو الأظهر عندهم.

(٣/ ١٤١ س١١) قوله: وحول البدل حول مبدله إن اتَّفقا نصاباً ومخرجاً.

هذا أظهر المذاهب؛ لأنه مالٌ واحد، وأما مذهب (ش)، فحاصل تجويزهم وتقريرهم للمختار عندهم أنَّ المال إن كان معتبراً بنفسه ـ وهو ما عدا زكاة التجارة ـ استؤنف التحويل، ولو ذهباً بذهب أو فضة بفضة، وإن كان للتجارة، فلا استئناف. وقد استثنوا أن يشتري سلع التجارة بنقد من ذهب أو فضة، فإنه يستأنف بشرط أن يكون نصاباً، إذ لا حول لدون النِّصاب.

(٣/ ١٤١ س١٤) قوله: ولا يبني الوارث[1] على حول الميت.

القويُّ ما قوَّاه الإمام أنَّه كالمشتري.

(٣/ ١٤١ س١٧) قوله: والدين لا يمنع الزكاة.

هو الظاهر؛ لأنَّ الدين في الذِّمة، فلا نسبة بينهما.

(٣/ ١٤٢ س٥) قوله: وتجب في مال الصَّبي.

هذا هو الظاهر؛ للأحاديث المذكورة فيه بلا معارض، ولأنَّ المعلوم أن الله فرض للفقراء في مال الأغنياء، وهذا مال غني، ولو لم يكن من علامات ما ذكر إلَّا عدم التقييد بكون المالك مكلفاً، سيَّما مع شدَّة عناية الشارع في حفظ أموال الأيتام، هدماً لما كان عليه الجاهلية، فكلُّ الأدلة مسوية بين مال المكلَّف وغيره، ولا وجه للزوم التسوية في التَّكليف بالإخراج. ألا ترى أن الوارث يرث مع اليتيم، ولا يضرُّه عدم صحة تولي اليتيم للمقاسمة، ونحو ذلك.

(٣/ ١٤٢ س٩) قوله: ويزكَّى مال المسجد وبيت المال. . . إلخ.

لا معنى لملك المسجد، إلَّا أن هذا المال ينفق في سبيل الله، لكنَّه معين

---

(١) كتب فوقها: «في (البحر): ويبني»، وهي كذلك.

لسبيل خاصٍّ، وأما بيت المال، فعامٌّ، موضعه في سبيل الله مطلقاً وهو موضع الزَّكاة، فلم يختلف المستحق والمأخوذ منه، وقول الإمام: المالك المسلمون ممنوع، بل بعضهم من جملة سبيل الله بنوع خصوصية، كالفقراء ونحوهم، وبعضهم أعمُّ من ذلك، مثل ما يعود إلى جملة الإسلام وسدِّ الثُّغور، ولا يلزم من ذلك الملك الذي هو منشأ إيجاب الزكاة، ولذا لو انحصر الفقراء فرضاً، لم يلزم أن تقسم بينهم الزكوات ونحوها قسمة المواريث.

(٣/ ١٤٢ س١٣) قوله: وللأداء شرطان. ثم ذكر النية والإمكان.

فأمَّا النِّيَّة، فقد قدمنا أن كل فعل تتعلق به الأحكام لا بُدَّ له من حامل يحمل عليه يفعل لأجله، ولا يتعيَّن إلَّا بذلك، وأخذ الإمام لها من مال المتمرِّد كأخذه بعض ماله أو إعطائه الغريم، فإن ذلك يسقط عنه الواجب، وإن لم يثبت بالامتثال، إذ لم يفعله، ووقت الوجوب حين يصح فيه البيع وتترتب الانتفاعات المعتادة غالباً، نحو بدو الصَّلاح، ويتوسع الوقت إلى الجذاذ والدياس ونحوه والواجبات على الفور، فيضمن بعد التمكُّن، إذ ليس صاحب الحق معيناً، فيوسع رضاه المدَّة.

(٣/ ١٤٣ س١٣) قوله: قلت: كمالٍ غاب مالكه.

يقال عليه هذه الصورة من محل النزاع، والحقُّ في أصل المسألة مع أبي طالب.

(٣/ ١٤٣ س١٨) قوله: وتجب في العين.

في المسألة أربعة احتمالات، وهي أقوال عند الشافعي:ـ

الأوَّل: في الذِّمَّة ـ كالفطرة ـ وهذا أبعدها.

الثاني: في المال ـ كشريك ـ وهو مقابله.

الثالث: تعلق بالعين تعلق الدين بالرَّهن.

الرابع: تعلق أرش الجناية برقبة العبد الجاني.

وذكر في «المعاني البديعة» أن هذا الأخير قول أبي حنيفة، وهما وسط، والآخر خير، والله أعلم.

والظاهر جواز العدول عن الجنس، ثم القيمة، والترتب للأولوية؛ لعدم دليل التعين، وحديث: «خذ الحبَّ من الحبِّ، والشاة من الشا، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر» أخرجه الحاكم، وأبو داود، والبيهقي، وليس فيه إلَّا بيان أصل الواجب، لا التعين.

وقول معاذ ائتوني بكلِّ خميص[1] ولبيس ـ ذكره البخاري في ترجمة باب، وهو يقوي عدم التعيين، وهو الذي يأتي يوم القيامة قدَّام العلماء بقذفة حجر، وأعلمهم بالحلال والحرام.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء أن عمر كان يأخذ العرض في الصدقة من الوَرِقِ وغيرها، ويعطيها في صنف واحد ممَّا سمى الله.

(٢/ ١٤٥ س٤) قوله: وجملة ما تجب فيه عشرة أجناس.

أما السوائم والذَّهب والفضة، وبعض ما أنبتت الأرض، وأموال التجارة، فنعم. وسيأتي تفصيلها.

(٣/ ١٤٧ س٣) قوله: ولا في عوامل الإبل والبقر. وعزاه للعترة والفريقين.

ما كان ينبغي هذا الإطلاق الموهم، فإنه سيصرح فيما بعد أنَّ العبرة بالسَّوم، فالعمل ليس بمانع في نفسه، والخبْر الذي احتج به هنا من رواية زيد بن علي عن عليٍّ عليه السَّلام، عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، أنه عفا عن الإبل، والبقر العوامل تكون في المصر، وعن غنمٍ تكون في المصر، فإذا رُعيت، ففيها الزَّكاة، فهذا صريح في أنَّ المانع عدم الرَّعي والتعبير بالعمل؛ لأن العامل كثيراً ما يكون معلوفاً.

(٣/ ١٤٧ س٧) قوله: (الأكثر): ولا في المستغل.

اختصَّ الهادي يحيى بن الحسين قدَّس الله روحه بهذا القول، واحتجَّ

---

(١) في الأصل: خميس.

بالعمـوم ـ كمـا قد فعـل غيره ـ وهـو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٣٠]، فجعلوا هذا أصلاً إلَّا ما خصَّ، والحقُّ أن هذا مطلق، لا عامٌّ، وقد حققناه في أصول الفقه في «نجاح الطالب»، واحتج أيضاً بالقياس على أموال التجارة بجامع قصد النَّماء، وهو شبه قوي.

ومن عجيب ما رأينـا في اليمن مع غلوِّهم في هذا الإمام، وأنَّه صاحب المذهب، كغلوِّ سائر المذاهب في أئمتهم، وتصديرهم لهذه المقالة في الكتب التي تخصُّ المذهب، لا تراهم يعملون به: لا بيد القوَّة ـ كالدَّولة ـ مع كثرة تمحلهم لمسوِّغات أخذ الأموال، ولا بالورع في المتدينة المبالغة في التَّقشف، ولكثير من المسـائل هذا المسلك، ولولا أن داءَ حبِّ المال كمينٌ، وشيطانه مكينٌ، لقلنا: هذا ممَّا يشمله قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «استفت قلبك وإن أفتاك المُفتون»، فإنَّا رأينا كثيراً من المسائل لها هذا المشرب، فمثاله: ما اتَّفق للأمـراء حول عام أربعين وألف وقبلها وبعدها من النَّهي عن تناول هذه الشجـرة الَّتي حدث لهم مصُّ دخـانها، تسمَّى في اليمن بالتُّتن، وفي غيرها بالتنباك، فإنَّهم حرَّجوا في شربها في اليمن والرُّوم والعجم، وبالغوا، حتى كان يقتل صاحب الرُّوم من فعل ذلك. وبلغني عن صاحب العجم أنَّه أحرق نحو مئـة وخمسين نفساً دفعة واحدة بما وجد عندهم من هذه الشَّجرة الخبيثة، أو لأنهم شربوها، ثمَّ لم ينته الناس عنها، إنَّما يقلُّ التَّناول ويكثر بحسب الدولة خوفاً أو موافقة، وذلك أنَّه لا دليل على المنع.

وممَّا له هذا المشرب: تجنب الماء الذي تغلب النجاسة عليه، بحيث يظن استعمالها باستعماله، كما قرَّرناه مع كون أكثر المذاهب على خلافه، ولا يفعله إلَّا المتفقِّهة تكلُّفاً لزمام التمذهب، وربما يتبرم أحدهم ويقول: أقلِّد فلاناً ـ يعني: كمالك والقاسم من أهل البيت.

وإنَّما فتحت لك هذه الخوخة؛ لأنها تعينك على حسن الظَّنِّ بالعامة، ولا تكون كمن يفسِّقهم أو يقرب من ذلك، بنحو كشف الركب ونحوه، مع أنَّه لا يلزمهم إلَّا ما قامت عليهم به الحجَّةُ، وإنَّما تقوم عليهم في واضحات الدين ومقدار ضرورتهم في غوامضه، والله أعلم.

بـــاب
زكاة الذهب والفضة

(٣/ ١٤٩ س٨) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هاتوا ربع العشر».

يعني: وفي آخره وما زاد، فبحساب ذلك. قال أبو داود: لا أدري: أعليٌّ يقول: فبحساب ذلك، أو رفعه إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد يحتمل أنه احتجَّ بإطلاق ربع العشر، فاستثنى ما دون النِّصاب، وبقي ما عداه، وليس الحديث بمتَّفق على صحته كما زعم المصنِّفُ، وغايته أن يعمل به مع شواهده، مثل: «في الرِّقَـة ربع العشر»، وهذا القدر ـ أعني: ربع العشر ـ مجمع عليه، لكن النزاع في قوله: وما زاد فبحساب ذلك، والظاهر رجحان هذا المذهب ما لم يصح حديث معاذ؛ لأنه صريح، وينظر في تخريجه[1].

(٣/ ١٥٠ س٤) قوله: ستون شعيرة معتادة في الناحية.

هكذا يذكر جماعة أنَّ المراد بالشعيرة هي الحبَّة من الشَّعير، والذي يفهم من كتب اللغة أنها معيار، كقولهم: نواة، فلم يقل أحد: إنها واحدة نوى التَّمر. ومن العجب أنهم يذكرون في معرض ذكر الدرهم والدينار عشر الحبة، وعشرَ عشرِ الحبَّة، ونحو ذلك، وهذا ـ إن استطاع (حس) أن يدركه ـ إنَّما يكون في معيارٍ، لا في مطلق الحبِّ الذي يشاهد اختلافه.

وعلى الجملة، فقدر الدرهم والدينار والرطل ونحو ذلك مبنيٌّ على معرفة الشَّعيرة، فإن ثبت دليل أنَّه هذا الحَبُّ، فهو تقريب ـ يختلف في البلد الواحد، وفي القطعة من الأرض، فضلاً عن البلاد المختلفة، والأنواع المتباينة.

---

(١) هنا بياض في الأصل بمقدار خمس كلمات، وكتب فيه: بياض في الأم.

وإذا قلنا: مطلق الشعيرة، قيل لنا: المطلق عقلي، لكنَّه يقع على الخارجي، وهو مختلف، فإذا أخذنا من أثقل الشعير، صدق عليه، وإن أخذنا من أخفِّه، صدق عليه، وإن رجعنا إلى أوسطه، فهو تحكم مع صدق المطلق على كلٍّ منها، فيلزم اختلاف الميزان اختلافاً كثيراً.

هذا، وإن قلنا: المراد بالحبَّة الشَّعير: المعيار، فمن لنا به، فما ترى عند الصيارف والتُّجَّار إلَّا حبَّ الحنطة، فإن استغنينا بالتقريب، هان الأمر، لكن كلامهم مصرح على أن المراد التحقيق. ألا تراهم عدُّوا ـ خلاف مالك ـ حيث اغتفر ما اختلفت فيه الموازين، فالمسألة في التحقيق مشكلة لا يحصل فيها الناظر على غير التَّقريب.

(٣/ ١٥١ س١) قوله: وكانت ضربة الدَّراهم مختلفة، لا الدَّنانير. . . إلخ.

في «الصِّحاح»: المثقال: درهم وثلاثة أرباع درهم، والدِّرهم: ستة دوانق، والدَّانق: قيراطان، والقيراط: طسُّوجان، والطسُّوج: حبتان، والحبَّة: سدس ثمن الدرهم، وهو جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من درهم. انتهى.

وفي «القاموس» مثله، إلَّا أنه قال: المثقال درهم وثلاثة أسباع درهم. فعلى كلام «القاموس»: المثقال: ثمان وستون حبَّة وأربعة أسباع حبَّة.

وقال السيوطي: كان الدينار قبل ضربة المستنصر العباسي مثقالاً، وهو درهم ونِصْفٌ إلا قيراطاً، فقد نقص أربعة أسباع، وكلام الرَّافعي يطابق الأول بناءً على الظاهر في كتبهم أنَّ الدرهم ثمان وأربعون حبَّة؛ لأنه لم يحدهما.

وذكر السيوطي في «الأوائل» عنْ ربيعة بن أبي هلال، قال: كانت مثاقيل الجاهلية التي ضرب عليها عبد الملك اثنين وعشرين قيراطاً إلَّا حبَّة بالشامي، وكانت العشرة وزن سبعة: أخرجه ابن سعد، فعلىٰ هٰذا: المثقال سبع وثمانون حبةً على المشهور في القيراط، وهو أربع حبات، ويقرب منه كلام الجوهري، لأنَّ درهماً وثلاثة أرباع درهم أربع وثمانون حبة.

وفي «منتهى الإرادات» من فقه الحنابلة: المثقال: ثنتان وسبعون حبَّة،

والدِّرهم: خمسون حبَّة وخُمسا حَبَّة. وفيه أيضاً: إن الدَّانق ثمان حبَّات وخمسا حَبَّة. وقد عرفت كلام «الصحاح» و«القاموس»: أن الدَّانق ثمان حبَّات حسب، وذكره غيرهما.

وفي «البحـر» ما ترى أنـه أربع حبَّات، وعن ابن حزم في سياق حديث «الميزان ميزان أهل مكة»، قال: بحثت غاية البحث عن كل من وثقت بتمييزه، فكلٌّ اتَّفق على أن دينار الذهب بمكة وزنه اثنتان وثمانون حبة وثلاثة أعشار حبَّة بالحبِّ من الشَّعير المطلق، والـدِّرهم سبعـة أعشار المثقال، فوزن الدرهم المكِّي سبعة وخمسون حبَّة وستة أعشار حبَّة وعشر عشر حبة. انتهى. وفيه النظر الذي قدمنا، ونظر آخر يأتي قريباً.

فقد عرفت ممَّا فصلناه اختلافهم في كمية الدرهم، وكمية المثقال، وكمية الدَّانق على أقوال متباعدة في كل من الثلاثة، وتجدهم يحدون بعضها ببعض، كمـا يتبين لك مما مضى، كقول «الصحاح» و«القاموس» حين حدُّوا المثقال بالدِّرهم، ثمَّ قالوا: والدِّرهم ثمان وأربعون حبَّة، والحبَّة جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من الدِّرهم، وهو دور.

وفي بعض فروع الحنابلة: أن الدرهم اثنتا عشرة حبَّة من حبِّ الخرنوب، وفي بعضها: الاعتبار بالشعيرة.

وكذلك اختلفوا في القيراط، فقال المصنِّف: ثلاث حبَّات، ومضى عن «الصحـاح» وغيره: أربـع، وفي «شـرح» العيني على «كنز» الحنفيَّة: خمس شعيرات، وفي «القاموس»[1]: في العراق عشر الدينار، وفي مكة ربع سدسه. وقال العيني في الدِّرهم: إنَّه أربعة عشر قيراطاً، فيكون الدِّرهم سبعين شعيرة، وقال في الدِّينار: إنه عشرون قيراطاً، فيكون مئة شعيرة.

هذا، وأنت تعلم أن النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لا يحيل على درهم

---

(١) كتب في الهامش: في «القاموس»: نصف عشر الدينار بالعراق، فلعل نسخة «المجتبى» عليها.

لم يكن في وقته، بل سيحدث فيما بعد، وما أحال إلاَّ على درهم معروف في وقته، ولذا قال السبكي: ينبغي القطع أن عشره وزن سبعة كان هو المعروف في عصره صلى الله عليه وآله وسلم، وإلاَّ لما أجمعوا عليه.

وقد ظنَّ الشافعيَّة أنه ينجي من هذه الورطة حديث «الميزان ميزان مكة». أخرجه أصحاب السنن وابن حبَّان، وإنَّما يتم ذلك لو كان لأهل مكة درهم أو مثقال غير ضربة سائر الأقطار الإسلامية، وأما مع اتحاد الضَّربة، فلا. وهذا النظر الذي وعدناك آنفاً.

لا يقال: لعلَّه كان معروفاً باعتبار المقدار، لا باعتبار الضربة كما قال المصنف، وكان المسلمون يردونها إلى التبر، لأنَّا نقول: هلمَّ نقلاً عن ذلك في عصره صلى الله عليه وآله وسلم. ألا ترى أن ابن حزم ـ وهو من أكبر أئمة النَّقل ـ إنَّما اعتبر دينار وقته في مكة، ومعلوم أنهم إنَّما وصفوا له الموجود في وقتهم، ولو كان المراد مقداراً محفوظاً، لما أضاعه عامة المسلمين من الصَّحابة والتابعين فمن بعدهم، فعلم أن الذي في مكة هو الذي في غيرها قد استغنى الناس بوجوده في كل بلدة على المحافظة على نقله، فظنَّ ابن حزم ـ بظاهريته ـ أن هذا أمرٌ لازم لمكَّة أبد الآبدين، وكم اختلف الدرهم والدينار بمكة على حسب ما يرد إليها تارة ضربة ملوك العراق، وتارة ملوك ـ مصر كقايتبا، وتارة ملوك الروم كوقتنا. ولذا صرنا لا نعرف قانوناً في الدرهم والدينار كما اقتضاه هذا البحث.

وقد رجعنا إلى اعتبار الشعير، إذ لم نقدر على غيره، فوجدنا الدِّينار المتعامل به الآن من ضربة الرُّوم ـ وهو الغالب ـ وضربة المغرب، وضربة الإفرنج، وإذا هو خمسة وثمانون حبَّة، وينقص على حسب اختلاف الحبِّ إلى ما بين الستِّين والسَّبعين.

وأُناس يزعمون أنَّ هذا الدينار ناقصٌ من الدِّينار المعتبر في الشريعة.

هذا في الذهب، وفي الفضة هذه الضربة الإفرنجية المسمَّاة بالقروش وبالرِّيال، اعتبرنا النِّصاب منها تقريباً، إذ لا سبيل إلى التَّحقيق لما شرحنا من

أمر الحبِّ واختلافه، ولغشٍّ في القرش لم نعلم قدره، فكان النِّصاب على مذهب الهدوية: من جعل الدرهم اثنتين وأربعين شعيرة ثلاثة عشر قرشاً، وعلى مذهب الحنفيَّة: عشرين، ويزيد قليلاً، وعلى مذهب الشافعية: أربعة عشر قرشاً ونصف قرش، وعلى مذهب الحنابلة: خمسة عشر قرشاً.

ونصاب الذهب: نحو خمسة عشر أحمر عند الهدوية من هذا الذي في أيدي الناس، وفوق عشرين عند الحنفيَّة، وقِسْ سائرها.

وقد أيست من التَّحقيق، وإن كان الفقهاء كلهم يدَّعونه، وكيف الدعوى مع الاختلاف الذي ذكرنا، وأحسن ما يؤنس من كلامهم اجتماعهم في الجملة على أنَّ المعتبر في الدِّرهم العشرة منه وزن سبعة دنانير، إلَّا أنَّه تقاصر نفع هذا الاتفاق حين لم يعرف مقدار الدِّرهم أو الدِّينار على انفراده.

هذا، والظاهر أنَّ الدِّينار الموجود الآن هو المعتبر شرعاً، لما ذكرنا من اعتباره بالحبِّ، وقد ذكر لي بعض الثِّقات من المغاربة أنهم وجدوا شيئاً من ضربة بني العبَّاس ذكر فيها اسم الخليفة منهم وتاريخها منذ ضربت نحو ستمئة سنة، وإذا وزنها وزن هذا الدينار الموجود الآن بلا نقص ولا زيادة، وقد اطمأنَّت النَّفس إلى ذلك، فليعتبر به الدرهم.

هذا، والظاهر أنَّ منشأ اختلاف الفقهاء ذهابهم إلى أنَّ المراد بالحبَّة وبالشَّعيرة في كلام الأوائل هو الشَّعير المعروف، لا المقدار، فأخذ كلٌّ منهم، واعتبر بحسب ما اتَّفق له من الحبِّ، فزاد ونقص بحسب الاتِّفاق، وتراهم يقولون: المعتبر: الشَّعير المعتاد، وبعضهم الوسط في النَّاحية. وقد استبان أن ذلك لا يحصل به غير التَّقريب، والله المستعان.

(٢/ ١٥١ س٦) قوله: ويجب تكميل الذهب بالفضة... إلخ.

الحق ما اختاره الإمام يحيى من عدم الوجوب، ولا حجَّة في الآية الَّتي احتج بها المصنِّف ولا شمة، وقد ذكر هذا في «شرح» عز الدِّين، وكذلك لا حجَّة في الحديث المذكور، إذ قوله في «الرقة ربع العشر»، إنَّما يفيد كمية

الواجب فيهما فقط، والقياس على أموال التجارة ليس فيه من شروط القياس إلَّا «الكاف».

(٣/ ١٥١ س١٢) قوله: ويقوم بما تجب معه، وإلا نفع. واحتج بحديث: «الله في عون العبد ما كان في عون أخيه».

هذا الاحتجاج لا يخفى ضعفه على أحد، وإنَّما المصنِّفون وجدوا مذاهب محصلة لا بدَّ من حمايتها، فنفق عندهم مثل هذا، ولم يتحاشوا منه لكثرته عن كلٍّ منهم.

قال في «الغيث»: لا يقال: أليس قد اجتمع موجب ومسقط في حقِّ الله؟ فهلاَّ رجح المسقط كما في نظائر ذلك؛ لأنا نقول: إنَّ التقويمين جميعاً موجبان، لكن بطل أحدهما وبقي الآخر. انتهى.

وهو بمحل لا طائل تحته؛ لأنَّ قوله: «بطل أحدهما» ممنوع؛ لأنَّه لا يتم بطلانه إلَّا بوجوب الآخر، وهو عين النزاع، فهو من المصادرة بجعل الذهب دليلاً، واحتجنا إلى هذا البحث ـ وإن لم نقل بضمِّ الذهب إلى الفضة ـ لأجل ضمِّ سلع التجارة.

وحاصل المسألة أنَّها من قبيل تعارض الدَّليلين المتنافيين، فيجب البقاء على الأصل، وهو براءة الذِّمة.

(٣/ ١٥٢ س١) قوله: وتجب في الحلي.

في إثباتها فيها أحاديث تستقلُّ بالعمل بها، مع أن الحلي منها لا يخرج عن العموم إلَّا بخاصٍّ، ولا يثبت فيه شيء.

وأما قول المصنِّف: فخبرنا أرجح للزيادة، فقد ناقشنا مراراً في مثل هذه العبارة، فليست من الزِّيادة الَّتي يجب العمل بها، بل نقول هنا: خبرنا لم يُعارض؛ إذ المدَّعي حديثاً إذا لم تبلغ قوَّته إلى أن يعمل به منفرداً، لم تصح معارضته لما يعمل به منفرداً، فاحفظها، فكم غفلوا عنها في مقامات الاستدلال، سيَّما في هذا الكتاب.

(٣/ ١٥٢ س٤) قوله: وما تعذَّر فصله من زخرفة البيت.

يقـال: إن كانت الزَّخرفة ممنوعة، فهي ـ كتكسير آلات الملاهي ـ إزالة منكر، وإن لم تكن ممنوعة، فلا معنى لذكرها.

وأما ذكر الإضاعة هنا، فضائع، إذ لا يقتضي ذلك الترخيص في بقاء المحظور.

(٣/ ١٥٢ س٦) قوله: وتجب في دين... إلخ.

طالت تقاسيمهم لهذه المسألة بتقسيمهم إلى مرجُوٍّ وميؤوس، وعرض ما يزكى وما لا، وبعد القبض وقبله، وحال ومؤجل، وغير ذلك.

والذي نقول: المال الزكوي يستوي حضوره وكونه في ذمَّة الغير، بدليل أنك إذا بعت سلعة التجارة ـ وهي كل المال مثلاً ـ لم تستأنف التحويل بعد قبض الثَّمن، بل تجعل ثبوته في ذمَّة المشتري كحصوله في يدك، وإذا ثبت ذلك، لزم في كل دين زكوي، والموجب للزكاة هو: الملك والنِّصاب والحول، ولم يختل شيءٌ منها.

وما ذكروه من المسقطات ممنوع، إذ هي مجرد دعوى. ألا ترى أن اليأس غايته ظن كاذب، ونظيره: قولهم: لو ظن الموت في أوَّل وقت الصلاة تضيَّق عليه، فإن انكشف خلاف ظنِّه، فالصَّلاةُ أداءٌ، وقال الباقلَّاني: قضاء، وهي غاية البعد يكاد يضحك منها الحِبر والصُّحُفُ. فكذلك قوله: لا زكاة في المال الميؤوس ولو رجع.

وأقرب ما يوافق عليه أن لا يتضيق الأداء حتى يرجوه، وأمَّا المرجوّ، فيجب التَّسليم، وإن لم يقبض، حيث هناك غير الدَّين، وإلَّا فمن أوَّل مقبوض؛ لأن الغرض إمكان تسليم حق الفقراء، وهو حاصل.

وظواهر النصوص متناولة لكل مالٍ؛ دَيْناً كان أو عيناً، حاضراً أو غائباً، وغير ذلك. وأما حديث: «ليس على من أقرض مالاً زكاة»، فبحثت عنه ولم أجده.

نعم، أخرجه ابن مندة عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، عن أبيه، عن جدِّه، عن سهل بن قيس المزني، وقال: غريب، لكنَّه بلفظ: «من أسلف»، وهو في كثير استعمالهم للسلم، فلا يقوم بالمحتمل حجَّة إن ثبت.

(٣/ ١٥٤ س٧) قوله: كالرديءِ عن الجَيِّد.

هذا القياس وقياس الميؤوس على المعدوم فيما مضى ليس فيهما من شروط القياس إلا «الكاف»، وكذلك قوله: كالرديء عن الجيِّد بُعْدٌ، وأعجب منه، ثم إن القيمة تعتبر في الزكاة. يقال: هذا قياس لغير محل الاعتبار على محلّ الاعتبار بلا جامع، ولو تصدَّينا لهذه القياسات، لاستحقينا الذَّمَّ.

جامع، ولو تصدَّينا لهذه القياسات، لاستحقينا الذَّمَّ.

(٢/ ١٥٤ س٧) قوله: ولا شيء فيما دون النِّصاب وإن قُوِّم بنصاب الآخر.

يعني: مع انفراد الفضَّة والذَّهب، وأمَّا مع اجتماعهما، فقد تقدَّم أنه يجب التقويم بما تجب معه، وإلَّا نفع، ولا يكاد يظهر فرق بين المسألتين.

(٣/ ١٥٤ س١٦) قوله: (ي) يخرج سبعة[1] ونصفاً عن ذهب يقوم بها.

هذه مثل ما مضى في قوله: إلَّا قيمة عن ذهب، وقد أذكرني ذلك ما يُحكى عن أشعب أنه استفتى عن دينار التقطه، فقيل له: عَرِّفْ به، فقال للمسؤول: ما علمك إلَّا غرور، لكني أشتري به ثوباً، وأقطعه قَباءً، ثمَّ أُعَرِّفُ بالقِبى. وقريب من ذلك ما يفعله أهل العينة من بيع الشيء بثمن، ثمَّ شرائه بدونه أو فوقه، ونحو ذلك من جهلة من يدَّعي التفريع، الجامدين على ألفاظ مثلهم مع الخلوِّ عن المعاني المعلوم قصدها لمورد الخطاب، والله الموفق.

(٣/ ١٥٤ س٢١) قوله: وما قيمته نصاب من الجواهر زُكِّي؛ لعموم: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

---

(١) تحرَّفت في (أ) إلى «تسعة».

قد بيَّنا في «نجاح الطالب» أن هذه الآية لا تقتضي عموم أنواع الأموال، وإلَّا لزم أن يؤخذ من كل شخص، ومن أخذ من بعض الأنواع، فقد أخذ من الأنواع، وإذا لم يتم العموم، لم يتحقَّق دخول الجواهر، فتبقى على الأصل، وهذا بناءً على ما عليه المصنِّفون من حملهم الصَّدقة على الزَّكاة.

والضمير في «أموالهم» على العموم، توهُّماً أنَّه من قولهم: العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السَّبب، لكن الآية في من تخلَّف عن غزوة تبوك، فالضمير عائد إلى معينين: هم الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيِّئاً، واعترفوا بذنوبهم، فلا عموم أصلاً.

وكذلك الصَّدقة التي أخرجوها لتكفير ذنبهم هي ـ بحسب الظاهر ـ صدقة نفـل، ولذا أنكرت، والواجبة لا تخصهم، ولا يصلح تخلفهم سبباً لها؛ لأنَّ الزكاة من حق الإسلام، لا من موجبات الجنايات، فليتأمل.

فصـــل
في أموال التجارة

(٢/ ١٥٥ س٨) قوله: في مذهب مالك، فلا يحول لها إلَّا بعد أن ننض نقداً.

لم يذكر هذا التفريع في «المعاني البديعة»، ولعلَّه الصواب، وإلَّا لزم أن يكون مذهبه كماحكواعن (ع د)، ويشهد لما قلنا قولُ المصنف: «سلمنا»، فلم اقتصرتم على عام إخراجها دون ما قبله، إذ لا معنى لذلك إلَّا مع ما ذكرنا.

(٣/ ١٥٦ س٣) قوله: وتجب في القيمة.

الظاهر أنَّ القيمة معيار فقط، ثم تخرج عرضاً أو قيمة، وفي «الغيث» ما لفظه: واعلم أنه لا خلاف أن هذا التخيير ثابت ـ يعني: بين القيمة والعين ـ في أموال التجارة، لكن اختلفوا: هل هما أصلان معاً أم الأصل العين، والقيمة بدل؟ فقال (ح): هما أصلان، وعند صاحبيه أنَّ الزكاة تتعلَّق بالعين، والقيمة بدل، وهذا هو المذهب، وهو قول (ش).

(٣/ ١٥٦ س٧) قوله: والعبرة بالقيمة حال الصرف.

هٰذا التفـريع للمـذهب وللخصم معكـوس؛ لأنَّ القائل: أصل الواجب القيمة، وينبغي له أن يقول: إذا حال الحول ـ مثلاً ـ لزم نصف دينار، و(ح) يقـول: يلزم ربع عشر العين قفيز حنطة مثلاً، فالقيمة في الذِّمَّة، والعين في الخارِج، ولا يزال الأمر كذلك إلى يوم الصرف إذا تأخَّر عن وقت الوجوب، فإذا ارتفعت قيمة الحنطة مثلاً أو انخفضت، قلنا لصاحب القيمة: هو ذلك النِّصف الدِّينار الذي هو في ذمَّتك لم يعرض له رفع ولا خفض، وقلنا لصاحب العين: هو ذلـك القفيز، سواء استقـرَّت قيمتـه، أو زادت، أو نقصت، ومن جعلهما أصلين، أجرى التَّفريع على هذا. وقد أطال في «الغيث» عاكساً للتفريع مثلما هنا.

فوالله ما أدري: أزادت ملاحـة وحسنـاً على النسـوان أم ليس لي عقـل؟

وهـاهنا دقيقة ينبه لها، وهي: أن التَّخيير إنَّما هو في الإخراج على قول القيمة والعين، أما التخيير بمعنى الواجب المخيَّر، فإنَّما هو مذهب من جعلهما أصلان.

وقد خبط الإمام في «الغيث» بما يفهم منه أنه خلط أحد الأمرين بالآخر، والله المستعان.

وقد يفهم من كلامه أيضاً أنَّه لو اختار العدول إلى البدل قبل وقت الصرف، تعيَّن، ولا معنى لذلك، وسنده أنَّها لا تتعيَّن إحدى خصال الكفَّارة بمجرَّد النِّيَّة، فليتأمل.

(٣/ ١٥٦ س١١) قوله: لتعلقها بالقيمة.

الأولى في العبارة والله أعلم؛ لأن التصرُّف اختيار للقيمة.

(٣/ ١٥٦ س١١) قوله: وإذا اتفق حول السوم والتِّجارة... إلخ.

إن صحَّ هذا الإجماع، فذاك، وإلاَّ فالظاهر وجوب زكاتين؛ لأنها ماشية سائمة، فتدخل تحت دليلها، ومال تجارة كذلك، ولا تعارض بين الموجبين.

والترجيح بالأنفع من ترجيح الموجب على المسقط ـ وقد مرَّ قريباً، ومراده بالترجيح هنا: الإيثار بالاعتبار، إذ لا تنافي بين الموجبين.

بـــاب
زكاة المواشي

(٣/ ١٥٧ س٩) قوله: قلنا: وغيرها مقيس أو منصوص.

قال العسقلاني: قال ابن الصَّلاح: أحسب أنَّ قول الفقهاء والأصوليين في سائمة الغنم الزَّكاة اختصار منهم. انتهى.

ولأبي داود والنسائي من حديث بهز بن حكيم عن أبيه، عن جَدِّه مرفوعاً: «في كلِّ إبل سائمة» الحديث.

(٣/ ١٥٧ س١١) قوله: ثمَّ خبرنا أرجح للزِّيادة.

أمَّا الزِّيادة، فلا، وقد نبهناك مراراً أن الإمام يجعل الزيادة في الحكم مرجِّحة، فيجعل العامَّ راجحاً على الخاص لتناوله ما لم يتناوله الخاصُّ، والمعروف بين النَّاس أنَّ الزِّيادة في الحديث يجب الأخذ بها؛ لأنها كحديث مستقلٍّ.

وأمَّا زيادة الفائدة وكثرة متناول الدَّليل، فهو في كلام الإمام في غير موضع.

وأمَّا حديث نفي الزكاة عن البقر العوامل، فهو في «أبي داود»، و«ابن حبان»، وصحَّحه ابن القطَّان، وله شواهد تبلغ حدَّ المعمول به، إلَّا أنَّه يختلج في النفس أنَّه أُريد نفي الزكاة عنها من حيث الوصف الغالب عليها، وهو العلف، وذلك لأن العمل ممَّا يؤكِّد وجوب الزكاة فيها؛ لأنه زيادة نفع للمالك، فكيف يكون سبباً للعدم.

وفي رواية عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جدِّه: الإبل مكان البقر، والله أعلم.

وفي «مجموع» زيد بن علي: عفا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الإبـل العوامل تكون في المصر، وعن الغنم تكون في المصر، فإذا رُعيت، وجبت فيها الزَّكاة. الحديث، وفيه: وعن الياقوت والزُّمرُّد ما لم يرد به التجارة. فقوله: «تكون في المصر» يؤيد ما ذكرنا من النَّظر إلى الوصف الغالب، والله أعلم.

(٣/ ١٥٧ س١٤) قوله: إذ قصد المالك معتبر.

هذا في معنى وجوب نيَّة السَّوم، فينظر ما دليله، وكذلك الزرع والتجارة إن سووا بينها، وإن فَرَّقوا، فما الفارق؟.

(٣/ ١٥٨ س١) قوله: قلنا: خصَّه القياس على النَّقد.

الشافعي لا يوافق على الأصل المقيس عليه؛ لأنه يقول: يستأنف في النَّقد أيضاً ما لم يكن في التجارة على تفصيل لهم، ولذا قال بعضهم: بَشِّرِ الصَّيارف أنَّه لا زكاة عليهم.

(٣/ ١٥٨ س٦) قوله: قلنا: عموم مخصص بما ذكرنا.

يعني: قول علي، ومثله عن عمر، لكن كيف يخصص قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول صحابي فيما للنظر فيه مجال؟ إلَّا أنَّ هذا كثر في هذا الكتاب، وقد نبهنا في عدَّة مواضع، فتنبَّه على ما لم ننبِّه عليه.

(٣/ ١٦١ س٤) قوله: بل بعد ذلك في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة.

هذا هو الحق؛ لصحَّة الرِّواية فيه وتعددها، والمقابل بمراحل. والجمع الذي ذكره المصنِّف غير بيِّن، ولا ملجىء إلى التمحُّل مع ما ذكرنا.

(٣/ ١٦٣ س٣) قوله: ويجوز الجنس مع إمكان العين والموجود، ويترادان الفضل رجوعاً إلى بدلٍ مساوٍ في القيمة.

هذا كلام حسن، إلَّا أنَّه على ترجيحنا جواز القيمة يكون أولى فقط، لكن

يقال: لِمَ لَمْ توجبوا الجبر في عوض المتلفات بالبدل المساوي في القيمة ـ كما هنا ـ مع أنَّه أقرب من مطلق القيمة، ونحن نعكس، فنوجبه هناك؛ لأنه تلاف بقدر الإمكان، ولولا دليل جواز القيمة هنا، لكان كذلك.

(٣/ ١٦٤ س٨) قوله: ومتى وجب تبيعٌ ومسانٌّ.

الظاهر أنَّ التَّخيير إلى من عليه الحق، وهو المالك، كسائر المخيرات التكليفيَّة.

(٣/ ١٦٦ س٥) قوله: ولا يتعلق بها الوجوب.

حجة من قال: يتعلق بها ظاهرة في الأخبار، وحديث معاذ ظاهر في أنَّه لا فريضة فيها؛ لأنَّه قال فيه: فقدمت، فأخبرت النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، فأمرني أن لا آخذَ فيما بين ذلك. وزعم أن الأوقاص لا فريضة فيها، والظاهر أنَّ ضمير «زعم» لمعاذ، فيكون موقوفاً، لكن ظاهر المرفوع، وهو قوله: فأمرني أن لا آخذ فيما بين ذلك مثله ـ أي: ليس فيه فريضة.

وقد علمت حكاية المصنِّف للإجماع على ذلك، فلا حجَّة في الحديث على محل النزاع، ومع ما ذكرنا تعلق الوجوب بها أيضاً ليس بالنَّيِّر.

(٣/ ١٦٦ س٨) قوله: والعبرة في النِّصاب بالملك لا الاختلاط.

حديث الخليطين مثل الشمس، لا وجه للعدول عنه، وإنكار المصنف صراحته عجيب، غير أنَّ فيه مدخلاً من حيث الدّلالة، لأن لفظ الخليط يدخل تحته أمران: أحدهما: خليط الشركة، والآخر بدونها، وهو في الشَّركة أحقُّ وألصق، إذ كلُّ جزء من الشَّاة مثلاً مشترك، فهو أولى بتعليق الحكم به، وإذا تحقَّق به فائدة الحديث، بقي الآخر مشكوكاً فيه، والأصل براءة الذِّمة.

وأيضاً تصدّق الخلطة بلحظة من اختلاط المال، ثم لا حدَّ للمؤكِّدات، كاتِّحاد المراح والرَّاعي والفحل، ونحو ذلك، ولا حدَّ يوقف عليه من عرف شائع أو غيره، والشَّارع لا يحيل على غير معلوم، وأدنى خلطة لا يقول بها أحد، وخلطة الشركة تحصل بمجرَّد الاشتراك حسب، فهي معلومة محدودة.

(٣/ ١٦٧ س٩) قوله: في الحديث: «خشية الصَّدقة».

قد يدلُّ أن الجامع والمفرق هو صاحب المال؛ لأنه الذي يخشى وجوب الصَّدقة. وصورة الجمع بين المفترق أن يكون لكلٍّ من المالكين خمسون شاة، فيجمعانها لتكون صورة الواجب شاةً، لا شاتين، والتفريق أن يكون للخليطين سبعون شاة، فيفرقانها بنصفين لتسقط الزَّكاة، والله أعلم.

(٣/ ١٦٧ س١٣) قوله: ووسم المقبوض ليس بمشروع.

ثم أورد مذهب الخصم وحجَّته، وسكت، فكأنَّه رضيه، وهو الظاهر لصحَّته بلا معارض، لكن يبقى قوله: «ليس بمشروع» دعوى مجرَّدة، ولا يسوغ مثل ذلك في نمط الكتاب، اللَّهم إلَّا أن يكون فوق المسألة رمز سقط من النسخ الَّلاتي عندنا. اتَّجه ذلك؛ لأنَّ المصنِّف حاكٍ عن غيره، والله أعلم.

بـــاب
ما أخرجت الأرض

(٣/ ١٦٨ س٤) قوله: تجب في كل خارج لعموم الآية والخبر.

أمـا الآية، فقـد مضى أن من أخـرج من بعض الأنـواع، فقد أخرج من الأنواع، فلا يلزم العموم، وإلَّا لزم في أشخاص الخارج.

وأيضاً: الآية ليست في الزكاة كما قدَّمنا، وكذلك لا عموم في الحديث؛ لأنه ورد لبيان قدر المخرج مثل «في الرقة وربع العشر»، أي: في هذا النوع من المال ربع العشر، وفي هذا النوع العشر، وفيما يسقى بالمسنى نصف العشر.

فإن قلت: كون المراد من إيراد اللفظ ما ذكرت لا يمنع عموم اللفظ، والحجَّةُ إنَّما هي به.

قلت: اللاَّم والموصول في مثله للماهيَّة، وطلبها محال، فالمطلوب جزئياتها الخارجية، فيحتمل أن المراد كل جزئي، وهو الاستغراق، ويحتمل بعض الجزئيات معيناً أو مبهماً، ويحتمل الصادق على كلٍّ بدلاً لا شمولاً، وهو المتيقن لاحتياج ما عداه من المعاني الثلاثة إلى زيادة قيد، ثمَّ يصير هنا في حكم المجمل؛ لأنه لا متيقن على كل حال كما قلنا في الأمر الفرد: متيقن، فليتأمل.

وقـد كررنـا هذا المعنى في أبحـاثنـا، ولما قلنا لم يستغن الشارع بهذا المطلق، بل بين نصاب كلٍّ من الأنواع التي تجب فيها الزَّكاة.

(٣/ ١٦٩ س٤) قوله: ضعيف السند، فأسقطه البخاري.

أمَّا هذه اللفظة، فليت الإمام لم يذكرها، فإنَّها تدلُّ على غفلة عن كتب

الحـديث، فإن «البخـاري» رُبما لم يتضمن عُشر أحاديث الأحكام، والستُّ برمَّتها لم تلمّ بها.

وكـلام المصنف وغيره: إنه يكفي المجتهد كتاب مثل «أبي داود» كلام صادر عن مثل هذه الغفلة، وهو باطل قطعاً، بل على المجتهد أن يبحث حتى يظنَّ أنَّه لا يجد ولا يحصل ذلك إلَّا بإفراغ وسعه، وحدُّه حصول الظَّنِّ بعدم الوجدان. قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا الله ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢] ـ أي: بحسب الوسع. وحاصل الآيتين متَّحد.

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم».

وهـذا ـ كمـا قلنـا ـ لا يعمل بالعموم حتَّى يبحث عن المخصّص لكثرة العمومات المخصوصة، فلا يحصل الظن بالمقتضى في حال ما، فهو المعتبر.

ولا يشترط ظن عدم المانع كما حققناه في «نجاح الطَّالب»، لكن من باشر الاستـدلال، علم أن هذا أمـر قليل، وأن الكثير الغالب وقوع المعارضة بين الأدلَّـة، ومـا كثـر الخـلاف بين الناس هـذه الكثرة إلَّا بسبب ذلك، وبسبب الاقتصار في البحث، وكثيراً ما تجد لهم ـ سيَّما الشافعي ـ ثلاثة أقوال وأكثر من ذلك، وسببه المسارعة إلى الحكم قبل التنقير عن المعارض.

هذا، وأمَّا ضعف حديث الخضراوات، فهو كذلك، لكن الشَّأن في تعيين ما تجب فيه الزَّكاة بدليل عامٍّ أو خاصٍّ، وقدْ قدَّمنا عدم صحة العموم، وصحَّ تعيين أربعة أجناس: البُرّ، والشعير، والتمر، والزَّبيب، ويبقى النظر فيما عدا ذلك.

وأخـرج الحـاكم والبيهقي من حديث معـاذ مرفوعاً: «فيما سقت السَّماء والبعل والسَّيل العشرة، وفيما سُقي بالنَّضح نصف العشر»، وإنَّما يكون ذلك في التمـر والحنطة والحبوب. وأمَّا القثاء والبطيخ والرُّمان والقصب، فقد عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣/ ١٦٩ س٦) قوله: والنِّصاب معتبر، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «حتى يبلغَ خمسة أوسق».

هو متَّفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق من التَّمر صدقة»، واللفظ للبخاري، ولفظ مسلم: «ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر ولا حبٍّ صدقة».

وأخرجه باللفظ الأول: مسلم من حديث جابر.

(٣/ ١٦٩ س٨) قوله: الوسق ستون صاعاً.

الظاهر التقدير بالكيل، لكن قد أضاعوه كما أضاعوا الميزان، كما قدَّمناه.

وللناس دعاوي فيما يعتبرونه الآن في مكَّة واليمن، اعتبرنا بعضه ببعض، وبما قيل من الدَّراهم مع الرُّجوع بها إلى الشعير، فوجدنا الأمر مختبطاً متفاوتاً.

واعتبر بعض الشَّافعية المُدَّ حفنة من رجل متوسط، ويحتاج ذلك إلى نقل محفوظ.

وقد ذكر ذلك في «القاموس»، وقد يحتمل أنَّه أخذه من كلام الفقهاء، كما يذكر كثيراً المولَّد والمعرَّب والمجاز بلا تنبيه، فليبحث غيره من كتب اللغة، فإن صح، فهو من أحسن ما يعتبر مثله في التكاليف، والله أعلم.

(٣/ ١٧٠ س١٦) قوله: وتجب من العين.

قد تقدَّم أنَّ القيمة تجزىء مطلقاً، والأدلة من الجانبين لا تبلغ غايتها.

(٣/ ١٧١ س١٣) قوله: قلنا: لا دليل على الضَّمان بعد الخرص.

هذا الرَّدُّ وردُّ الحديث قبله لم يقع موقعه؛ لأن مرادهم أنَّه بالخرص يستقر القدر، فإذا تلف على وجه يضمن، فقد علم قدر المضمون.

(٣/ ١٧٢ س٧) قوله: وما يخرج دفعات ضُمَّ بعضه إلى بعض.

اتَّسع الخرق على المعتبر هنا حتَّى عدَّ الدَّميري في «شرح منهاج النووي» عشرة اعتبارات:

الأوَّل: اعتبار الحصادين في سنة بأن يكون بين الحصادين أقل من اثني عشر شهراً.

الثاني: وقوع الزرعين في السَّنة.

الثالث: وقوع الأمرين في السَّنة.

الرابع: يكفي وجود الزرعين أو الحصادين في السنة.

الخامس: يكفي: إمَّا الزرعان أو الحصادان، وإما زراعة الثاني.

السادس والسابع والثامن: كالأوَّل والثاني والثالث، إلَّا أنَّه عبَّر عن السنة بالفصل، وهو أربعة أشهر.

التاسع: لا يضم الزرع بعد حصاد الأوَّل، كحمل الشجرة الواحدة.

العاشر: لا أثر لاختلاف الزَّرع ولا الحصاد، بل العبرة بسنة الزرع، وهي ستة أشهر إلى ثمانية أشهر، فإن الزَّرع لا يبقى زيادة على ذلك.

(٣/ ١٧٢ س١٠) قوله: لنا نامٍ واحد في أصل واحد.

تحرير المسألة شامل للزرع وغيره، كثمار الأشجار، وكذلك التفريع صريح في الزَّرع، ولذا لم يذكر للزرع مسألة على انفرادها، فعلى هذا قاس بعض المدعى على بعض.

(٣/ ١٧٢ س١٨) قوله: قلنا[1]: العنب ممكن الضبط لظهوره.

أمَّا الإمكان، فيعمُّ الزرع والعنب، واستتار الزرع لا يمنع ذلك، وقد علم الإمكان القريب في الزرع بالتجربة والمباشرة.

---

(١) في «البحر»: قلت.

(٣/ ١٧٣ س٤) قوله: ولا شيء في نصاب مشترك.

لفظ الخليطين في الحديث السابق يشمله، ويساوي خلطة الماشية معنى ـ أعني: الاشتراك فيها ـ إلَّا أن في دلالة الحديث احتمال أن الخليطين يترادَّان، حيث أخذ المصدق من عرض مالهما سواء ملك كلٌّ منهما نصاباً أو ملك أحدهما نصاباً دون الآخر، أما إذا لم يملك كلٌّ واحدٍ منهما نصاباً احتمل أن الحديث لم يرد هذه الصورة إذ في الصورتين الأولتين ما يصدق تفسير الحديث به، وتبقى الصورة الأخيرة محتملة، والأصل براءة الذِّمَّة ما لم يدل دليل صريح على وجوب الزكاة فيها، والله أعلم.

(٣/ ١٧٣ س٧) قوله: ومن باع ما تجب في عينه.

الأقرب تفريعاً على إجزاء القيمة أنَّ البيع اختيار لها، فتصح كما قال (م).

وكان بعض الفقهاء الشافعية في مكة يقول: لا يحل شراء الرُّطب لما عُلِمَ أن أهل النخيل يبيعون قبل التزكية، ويخرجون القيمة، والفقراء كالشَّريك عند الشافعية.

وقد عرفنا أنَّ أهل الأعناب في اليمن كذلك، فعلى قولهم كل الناس يأكلون حراماً، وما سمعنا بأحد يتنزَّه عن ذلك، وإن أفتى به، وفي هذا شبه لما ذكرنا في زكاة المستغلَّات.

ونظيره عندهم: نجاسة المسجد الحرام؛ لغلبة الحَمام عليه، بل كثير من المساجد يكثر ورود العصافير عليها، فتلك المساجد متنجِّسة، وقد توجَّعوا من ذلك في كتبهم، وقد ذكرنا ضعف ما بنوا عليه من نجاسة زبل المأكول، فليتلى عليهم في مثل ذلك: ﴿**قُلْتُمْ: أَنَّى هذا؟ قُلْ: هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ**﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ولها نظائر كثيرة كالماء القليل عند القائل به، ولا يتنزَّه عن ذلك المتولون للأعمال كما مضى في الطَّهارات، ويظنُّون أنَّ القانون الشَّرعي أوقعهم في ورطة، وهو أجلُّ من ذلك، وإنَّما بنوا على غير أساس، فليتتبع ذلك الشَّهم الموفَّق، والله المستعان.

(٣/ ١٧٣ س١٢) قوله: وإلا جاز ما لم تستغرق.

أما على القول بتعلُّقها بالعين وعدم إجزاء القيمة، فلا وجه لما ذكر، سواء قلنا: كالشَّريك، أو كالرَّهن، أو كالجناية على ما مضى.

(٣/ ١٧٣ س٢٠) قوله: وتجب في العسل.

هذا، وإن كان أحـاديثه فيها ضعف، فليس ذلك ببعيد عن سائر ما عدا الأربعة: البُرّ، والشَّعير، والتَّمر، والزبيب، وهو قول الإمامية. فهذه هي التي لا شك في وجوب الزَّكاة فيها وفي اشتراط النِّصاب، ويقاربها من حيث المعنى الذُّرة ونحوها من الأقوات المعتمدة، لكنَّه لا يتم فيها قياس، ولا قوة نقل. وكلُّ ما عدا الأربعة محل احتياط أخذاً وتركاً. والله الموفِّق.

بــــاب
ومصـــــرفهـــا

(٣/ ١٧٥ س٥) قوله: الفقير، وهو: من لا يملك إلاَّ ما لا يستغنى عنه.

ثمَّ حدَّ الغنيَّ بمن يملك نصاباً، فقد لزم أن بينهما واسطة، ولا يصح ذلك؛ لأنه ليس لنا من تحرم عليه الزكاة لأجل ما يملك، وليس بغنيٍّ.

وكلام «الأزهار» أن الفقير من ليس بغني، ثمَّ حدَّ الغنى بما ذكر، فانتفت الواسطة، وهو واضح، ثمَّ الظاهر أنَّ الغنى: الكفاية، فمن لم يكن له ما يكفيه، فهو فقير، وهو قول النَّاصر. قال في «الغيث»: ومثله ذكر أبو طالب ومحمد بن يحيى.

(٣/ ١٧٥ س٦) قوله: مع الضَّعف والزَّمانة.

يعني: لحديث: «ولا حظَّ فيها لغنيٍّ، ولا لقوي مكتسب»، وهو حديث ثابت.

فإن قلت: وكيف كان ذلك، وقد كان الصحابة الأشدَّاء الأقوياء يعطون من عرض أموال الله، لا يجتنبون نوعاً منه؟

قلت: ذلك من حظِّ سبيل الله؛ لأنَّه يعمُّ كل مصلحة، وقد كانت المصلحة في قويِّهم واضحة.

وقد ذكر (ص بالله) في «المهذَّب» معنى ذلك، ولفظه: يجوز للإمام أن يعطي الغني من الزَّكاة، وإن كان أكثر من نصاب؛ لأن أمر الأموال إليه، فإذا أعطى، جاز الأخذ، إذ المراد بالأموال: تقوية الدِّين، وظهور أمر المسلمين، وذلك يكون بمال الله تعالى، وما ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من

منع الغنيِّ منها، فهو للمسلم الذي لا معونة له في الجهاد، ولا غنى في الإسلام وأهله. وكذلك القوي؛ لأنه قال: «لا حظَّ فيها لغنيٍّ، ولا لذي مِرَّة سويٍّ»، وإلَّا فالمعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان خيار أصحابه الأشدَّاء الأقوياء في دين الله، وكانت مادتهم من مال الله تعالى، كعمر بن الخطاب وغيره. انتهى.

ومن ذلك: حديث: «مَنْ تحمَّل حمالة»، و«مَنْ أصابته جائحة» و«ذي غرم مفظع، أو دم موجع»، إذ عطفها في أحاديثها على الفقير، أو عطفه عليها، فهي من قسم المصالح، فتدخل في سبيل الله. والله أعلم.

(٣/ ١٧٥ س٩) قوله: بل كالغني.

هو تفريع على منع القوي المكتسب على المذهبين، والصحيح مذهب (ش) كما مضى. غايته: لو ترك التكسُّبَ، أُعطيَ يوماً فيوماً، أو نحو ذلك، وليس له حق الكفاية لا من الإمام، ولا من المنفق، ولكن مواساة. ويسأل كذلك مقدار سدِّ الخلَّة، ولا يستكثر، ولو من الإمام، بخلاف الفقير، فلا حدَّ لأخذه ما دام فقيراً، فإنَّه يأخذ ويسأل الإمام حتى يصير غنيًّا.

(٣/ ١٧٥ س١٣) قوله: وللفقير السؤال.

الصحيح ما اختاره المصنف؛ لكثرة أحاديث النَّهي. وسؤال السلطان مستثنى، وكذلك سؤال من عنده حقٌّ؛ لأن الفقير يسأل حقَّه.

والحكمة في منع السؤال: أن الله سبحانه وتعالى يحب معالي الأمور ومكارم الأخلاق، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «بعثت لأُتمِّمَ مكارم الأخلاق». والسُّؤال من أرذل الأخلاق وسفسافها، وما رأينا أثقل من السائل ولو كان سؤاله في محله. وترى الرجل الكريم الجواد الذي يرتاح للعطاء يستثقل السائل. وما ألطف قول الشافعي:

وَلَوْ أنِّي جُعِلْتُ أميرَ حَرْبٍ ... لما حَارَبْتُ إلَّا بالسُّؤالِ
لأنَّ النَّاسَ يَنْحَرِفُونَ عَنْهُ ... وقَدْ ثَبَتُوا لأطرافِ العَوَالي

وقلت في تخطئة هٰؤلاء الَّذين يستجدُون بمدحِ الملوك من عدَّة أبيات:

صافِ امـرأً مِنْـهُـمْ حَتَّـى وسل، تَجدْ للصَّفا في اللمح تكديراً
هو الـثَّـقيلُ لديهـم لو وُزِنْت به جودي، لخفَّ ولـو أرْدَفْتَـهُ الـطّورا
ما ذاك إلاَّ لِلُؤمٍ بَيْنَ أضْـلُعِـهِـمْ بانـوا جمـيعـاً لدى بَلْواهـم بُورا

نعم، قد يتخيل في بعض الملوك أنه يرتاح للعطاء، وليس كذلك، إنَّما هو مثل من يسلم ثمن السلعة مرتاحاً، فإنَّما اغتباطه بالمشترَى، لا ببذل الثَّمن، وهؤلاء يشترون القالة، وكثيراً ما يترتب عليها مدارك دنياوية، ولو بالتَّخيُّل والأماني.

وثَمَّ حامل مزعج لا يشعرون به، هو نخس إبليس واستفزازه لهم، ليحقق لهم شرك المرائين، ووضع أموال الله في غير مواضعها، فيخسرون الدنيا والآخرة، ولذا تجدهم يقتصرون على محل القالة.

وأعجب من ذلك مدح النَّاس لهم كالبرامكة، وكأنَّ المدح متوجه إلى سخاء النَّفس؛ لأنَّه سجية محمودة كما في حاتم، وسألت ابنته عنه النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «إنَّ أباكِ طلب شيئاً ناله» يعني: أنه لم يقل يوماً: ربِّ اغفر لي خطيئتي يوم الدين. وكذلك أجاب عائشة حين سألته عن عبد الله بن جدعان ووفد على أبي دُلَفٍ عند حضور نفر موته من أهل البيت، فأجزل عطيتهم، وقال: ليكتب كلٌّ منكم خطه بإحساني إليكم، ليدفن ذلك في كفني زلفى إلى الله ورسوله، فرآه ولده في المنام، ورأى عنده آثار حريق، فقال دلف: قال الولد دلف: كيف حالك يا أبت؟ فقال:

ولو أنَّـا إذا مُتْـنَـا نُسـينَـا لكـان الـمـوتُ رَاحَـةَ كُلِّ حيٍّ
ولـكـنَّـا إذا مُتْـنـا بُعِـثْـنَـا ونُـسْـأَلُ بَعْـدَهُ عَنْ كُلِّ شيءٍ

(٣/ ١٨٠ س٤) قوله: وإنَّما يتألَّف الإمام.

لم يُورد برهان ذلك، والظاهر جواز ذلك للمالك؛ لحصول المعنى الذي شرع لأجله التأليف، فيجوز له تأليف الكافر والمسلم.لذلك لعدم الفارق.

(٣/ ١٨٠ س٦) قوله: ويتألَّف من مال المصالح.

التأليف من أوضح المصالح.

(٣/ ١٨٠ س١٣) قوله: وهم المكاتبون.

هذا هو الظاهر؛ لأنَّ المعنى القريب وفي فكِّ الرِّقاب، وأيضاً أهلية الإعطاء من مال الله في الجملة متحقِّق فيهم من: ﴿وَآتُوهُم مِنْ مَالِ اللهِ﴾ [النور: ٣٣].

(٣/ ١٨١ س٨) قوله: فإن كان غنيّاً لم يعط.

في دليلي: الإعطاء والمنع عموم وخصوص من وجه؛ لأن الغنى يعمُّ الغارم والعكس، فيحتاج إلى دليل خارجي عند من يبني العامَّ على الخاصِّ مطلقاً، ومن يجعل المتأخر ناسخاً يحتاج إلى التاريخ، ويتوقف مع الجهل. وفي أحاديث منع الغني ما يدلُّ على تأخرها عن الآية، وكذلك في الحمالة، فالقويُّ ما اختاره الإمام يحيى وقوّاه المصنِّف.

(٣/ ١٨١ س١٢) قوله: ولا تحلُّ لغارم هاشميٍّ، لما مرَّ في التأليف والعمالة.

في الثلاثة المواضع تعارض العمومين أيضاً أعني العموم من وجه، وهو الآية، وأدلَّة تحريم الزكاة عليهم، لكن استمرار العمل على تحريم الزَّكاة عليهم في الجملة إلى انقطاع الوحي يلزم منه التأخر عن الآية على الصحيح من كون العبرة بالمتأخِّر في نحو ذلك، على أنَّ الأحاديث متكرِّرة لو تُتُبِّعت، لوُجدت متقدمة ومتأخرة، فيترجح خصوصهم من الغارم، والمؤلَّفِ، والعامل، ولقيام المانع لهم في محل النِّزاع.

(٣/ ١٨١ س١٥) قوله: إذ هو المراد بسبيل الله حيث ورد عرفاً.

إن أراد أنَّه صار لساناً شرعيّاً، فممنوع، إذ ليس كالصَّلاة والصِّيام والحج والزَّكاة، وسبيل الله طريق الخير على العموم، ولم يجىء مخصص صريح، ولا

تتم الغلبة إلَّا أن تصير حقيقة عرفية، وحديث أم معقل صريح في ذلك، ولا خصوصية للحج والعمرة، إذ لم يرد صلى الله عليه وآله وسلم أنَّه قد غلب عليهما هذا اللفظ كالجهاد، إنَّما أراد أنَّ سبيل الله يشملهما بحسب وضعه الأصلي، وغيرهما في معناهما في ذلك قطعاً.

نعم، كثر استعمال «سبيل الله» في فرد من مدلولاته ـ وهو الجهاد ـ لكثرة عروضه في أوَّل الإسلام كما في نظائره، لكن لا إلى حدِّ الحقيقة العرفية، فهو باق على الوضع الأوَّل.

ثمَّ قد اعترف المصنف بهذا في قوله بعد: قلنا: ظاهر «سبيل الله» العموم إلَّا ما خصَّه دليل.

فيقال له: أي شيء من طرق الخير دلَّ دليل على أنَّه ليس مِنْ سبيل الله، ويحتمل تمثيل كلامه بأنَّ الصرف في بني هاشم مثلاً من طرق الخير، وهم أحقُّ بأن يتقرب بنفعهم، لكن منع من الصرف فيهم دليل خاص، ونحو ذلك.

(٣/ ١٨٢ س١) قوله: ومن شرطه: الفقر، لقوله: ﴿وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ﴾ [البقرة: ٢٧١].

ذكر بعض مواضع الصرف لا يلزم منه الانحصار في المذكور بمجرَّد الذكر والسكوت عن الآخر، وقد ذكرت المواضع الأُخر في مواضِع أخر، كآية «براءة». وإنَّما خصَّ الفقراء في بعض المواضع لكثرتهم وعمومهم للأوقات والأحوال، ولو اشترط الفقر، لأُلغيت خصوصية «سبيل الله»، ولا سيَّما على ما هو الصحيح أنَّ المراد بالآية بيان مواضع الصرف، لا القسمة كما زعم الشَّافعي.

(٣/ ١٨٢ س٤) قوله: ويصرف بعض سهمه في المصالح.

هذا كلام يليق بمذهب (ش)، وأمَّا على أنَّ المراد بالآية بيان موضع الصرف، فلا سهم معين لأحد، بل كل مال الصدقة مع المواضع الثَّمانية على السَّواء، والعدول من صنف إلى صنف كالعدول من فرد من أفراد الصنف إلى غيره يقف على رأي الإمام؛ لأنه في مقام النُّصح لعامة المسلمين، يقدِّم

ويؤخر باجتهاده في الأَوْلى، لا بالأهوية، أو رمياً بلا نظر، مهما كان للأولوية مدخل، وكل المصالح موضع؛ لأنها من سبيل الله كما مضى.

(٣/ ١٨٢ س١٩) قوله: (ش) شركة الثمانية فَتُقَسَّط.

في «شـرح العمـدة» عن (ض عياض) أنَّ قول كافة العلماء عدم وجوب التَّقسيط خلافاً للشافعي. انتهى.

الصحيح قول الجمهـور؛ لأنه لو قال: إنَّما الصدقات لهؤلاء الثمانية لا لغيرهم، لم يلزم منه إلاَّ أنهم موضع على الجملة، وكان يلزم الشافعي أن لا يستغني بالصِّنف، بل يقسط على الأفراد بحسب الإمكان. وإيجابه ثلاثة من كل صنف ذبذبة بين الصنف والفرد لا تجدي شيئاً، ولم يلحظ ما قاله في واقعه في السُّنَّـة، ولا في فعـل الصحابة ولا قولهم، ويلزمه أن تجمع السِّهـام الثمانية لصنف اتَّصف بالصفات الثمان، فيجوز زكاة البلد ثلاثة نفر.

(٣/ ١٨٣ س٧) قوله: صرفها في غير فقراء البلد.

الظاهر أن ذلك دائر كما قدمنا على ما هو الأصلح للجملة، فالعدول عن فقراء البلد لغير مرجح لا تدعو إليه حكمة ونصح، ومع المرجح هو المتبع كما كان من حمل معاذ صدقة اليمن أو بعضها إلى المدينة، وكذلك للأشدِّ حاجة، والرَّحم، ونحو ذلك، ولا فرق بين الإمام والمالك؛ لأن الغرض نفع عباد الله وتتبع ما ظن أنه مراده.

(٣/ ١٨٤ س٢) قوله: ولا تحل للإمام كالرَّسول.

أمَّا على مذهب الزيدية في تعين الإمامة في الحسنين، فهو وجه واضح، وأما على مذهب غيرهم، فلا نسلم القياس.

فإن جعلت العلة التهمة، لزم في جميع من يلي أموال المسلمين، وفعل عمر ليس بحجَّة. كيف، وقد قال: أنزلت نفسي مع مال الله منزلة ولي اليتيم: إن استغنى، استعفف، وإن افتقر أكل بالمعروف.

(٣/ ١٨٤ س٦) قوله: إذ أعطاهم منها.

الظاهر أنَّ هذا وهم، إذ لم ينقل ذلك، وإنَّما المنقول أنَّه أعطاهم من الخمس كما تراه في التخريج، وأما إعطاؤهم من الزكاة، فلا أصل له فيما علمنا، والله أعلم.

(٣/ ١٨٤ س٧) قوله: يعني في الموالاة.

أمَّا مدلول اللفظ، فنعم، لكنه جواب لجبير بن مطعم وعثمان بن عفَّان، وقد قالا له صلى الله عليه وآله وسلم: يا رسول الله، هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله عزَّ وجلَّ منهم. أرأيت إخواننا من بني المُطَّلب أعطيتهم وتركتنا ـ يعني: من سهم ذوي القربى ـ وإنَّما نحن وهم بمنزلة واحدة. قال: «إنهم لم يفارِقُوني في جاهليَّةٍ ولا في إسلامٍ، وإنَّما بَنُو هاشم وبنُو المطَّلِبِ شيءٌ واحدٌ». قال: ثمَّ شبك بين أصابعه.

فلو كان في مجرد الموالاة، لكان الجواب أجنَبيّاً عن السُّؤال، ثم إن الموالاة في الإسلام قد استوى فيها القريب والبعيد، فلقد أبعد المصنِّف.

وكأن الشافعي قاس حرمانهم الزَّكاة على حظِّهم في الخمس، أو سوى بينهم لقوله: «شيء واحد».

وفي كتب الحنابلة: لا تحرم على بني المطَّلب؛ لأنَّ النَّصَّ إنَّما هو في بني هاشم، فيبقى بنو المطلب على الأصل. وهذا هو الأولى، لأنه لا يلزم من إعطائهم من الخمس منعهم من الزكاة، و«شيء واحد» محتمل.

(٣/ ١٨٥ س٢) قوله: وعوضهم منها الخمس.

الذي في كتب الشافعية أنَّه قول بعض أصحاب الشافعي، لا أنه قول له.

وكذلك لم يعزه في كتب الحنفية التي اطلعنا عليها إلى أحد من أصحابهم، بل أطلق أنها لا تحلُّ لبني هاشم حسب ما في «الكنز» و«شرحه» للعيني، وفي «عيون المذاهب»، و«الوقاية»، و«شرحها». ثمَّ لا شكَّ أنه لم

يسقط سهمهم لعـدم الدَّليل، ولبقاء وجه التَّحريم، كما مرَّ، ولا وجه لتحليل الزَّكاة إذا منعوا.

(٣/ ١٨٥ س٤) قوله: وتحل لهم صدقة النَّفل.

أمَّا الأدلَّة، فمتَّصلة[1] باسم الصدقة، وهي أعمُّ من الزكاة. والقضايا التي وقعت له صلى الله عليه وآله وسلم، وامتنع فيها من الصدقة ظاهرة في النقل، كقضية سلمان، وغيرها.

وأمَّا الوقف، فلا منَّة فيه؛ لأنَّه محض تقرُّب إلى الله سبحانه عامٌّ في الأغلب قلَّ ما ينظر فيه إلى خصوص الموقوف عليه.

وأمَّا الهبة والهدية، فكثيراً ما يراد بهما العوض، فلا منَّة، وبهذا الاعتبار، لم يتحدا بالصدقة، واختلفت أحكامها. غاية ما في الباب أن الدَّليل ليس في غاية القوة لقوَّة المعنى في الزَّكاة.

(٣/ ١٨٥ س١٢) قوله: ولا ذي كفر مصرح عند (الأكثر).

في كتاب «الخراج» لأبي يوسف: حدَّثني عمر بن نافع عن أبي بكر، قال: مرَّ عمـر بن الخـطَّاب بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ قال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسِّنَّ. قال: فأخذ عمر بيده إلى منزله، فرضخ له بشيءٍ من المنزل، ثمَّ أرسل إلى خازن بيت المال، فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إذ أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم. ﴿إنَّما الصدقات للفقراء والمساكين﴾، والفقراء هم المسلمون، وهذا من مساكين أهل الكتاب. ووضع عنه الجزية وعن ضُربائه. قال أبو بكر: أنا شهدت ذلك من عمر، ورأيت ذلك الشَّيخ.

(٣/ ١٨٦ س١) قوله: ولا في فاسق لقوله: «في فقرائكم».

يقـال: هو قرين «من أغنيائكم»، فلا معنى لهـذا الاستـدلال، وكـذلك

---

(١) في (ب): «فمتعلقه».

القياس على الكافر، سيَّما وقد قدم أنَّه مقيس على المعطل. وأمَّا لئلَّا يعان، فمناسبة غير ناهضة بالمقصود.

(٣/ ١٨٦ س٥) قوله: وهو من يملك نصاباً.

الـظَّاهر أنَّه لا عبرة بالنِّصاب، وكونه تجب عليه الزكاة غير مناف للفقر، وحديث: «من أغنيائكم» خرج مخرج الغالب، والنِّصاب قد يكون غنىً لمن خفَّت مؤنته، ولا يكون غنى لمن ثقلت، كخمس ذود لمن يصرف في يومه أكثر من قيمتها تجب عليه فيها الزَّكاة، وليس بغني.

(٣/ ١٨٦ س٥) قوله: ولو عرضاً.

الظاهر أيضاً اختلاف العرض والنَّقد لقضاء العرف بذلك، فمن له ألف دينار وهو من أوسط الناس مؤنة كان به غنيَّاً.

ولو كان عرضاً مستغلاً تقصر غلته عن كفايته، لم يعد غنيَّاً، ولو كثر العرض بحيث لو زال بعضه، كان في غلة الباقي كفاية، كان به غنيَّاً، فلا معنى للإطلاق أيضاً أن العرض لا يصير به غنيَّاً، وحديث: «أوعد لها» لا يقولون بموجبه، إذ ليس الأوقية بغنى عند الجميع، وهو وارد في منع السؤال، وهو أعمُّ من سؤال الزَّكاة أو غيرها، فيحمل على سؤال غير الزَّكاة.

(٣/ ١٨٦ س١٢) قوله: ولا تجزىء في أصوله وفصوله مطلقاً إجماعاً، إذ هم كالبعض منه.

هذا الإجمـاع ـ مع أنَّه ظني ـ لا يمنع المخالفة غير صحيح؛ لأنَّ مالكاً يجوز الصرف في بني البنين، وفيمن فوق الجدَّة والجدِّ، وإذا لم يتم الإجماع، فلينظر ما وجه المنع.

وقد وضع رجل صدقته عند رجل في المسجد، فصرفها في ولد صاحب الصَّدقة، فعرفها أبوه، فتنازعا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقال: لم أرده يا رسول الله. فقال للرجل: «قد أُجرت»، وقال للولد: «لك ما أخذت». أو كمـا قال صلى الله عليه وآله وسلم. أخرجه أحمد والبخاري عن معن بن

يزيد، قال: أخرج أبي دنانير يتصدَّق بها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها، فقال: والله ما إيَّاك أردت، فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «لك ما نويت يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن».

(٣/ ١٨٦ س١٢) قوله: ولا فيمن يلزمه نفقته.

أمَّا هذه، فالأدلَّة العامة والخاصة لتخصيص ذوي الأرحام وذوي الحقوق عليك تقضى قضاءً صريحاً بالإجزاء فيها، وكونه يسقط عنه ما سيلزمه غداً من نفقة القريب لا يصلح مانعاً، فلا نسلم أن الانتفاع بهذا المعنى ممنوع، وإذ لم تسقط شيئاً قد لزمه؛ لأن نفقة القريب إنَّما تجب وقتاً فوقتاً.

ومثله الزوجة، وتزيد أنها لا تسقط النفقة كما يأتي، وأمَّا الزوجة في الزوج، فأوضح لحديث زينب مع المانع.

(٣/ ١٨٧ س٥) قوله: ومن أعطى غير مستحق إجماعاً.

كأنَّ المصنف لم يجزم بالرواية عن (ح) ومحمد، فأوهم كلامه أنَّه قد رُوِيَ غيرها كما هو اصطلاح هذا الكتاب. والذي في متون كتبهم لو دفع بتحرٍّ، فبان كافراً أو غنيًّاً أو هاشميًّاً أو أباه أو ابنه صح، وفي كتب الحنابلة صح في الغني فقط، وحجَّة أبي حنيفة وصاحبه أنَّه فعل ما كلف به، ويحتج لهما وللحنابلة بما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «قال رجل: لأتصدَّقن الليلة بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق. فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على سارق، فقال: اللهم لك الحمد على سارق. لأتصدَّقن بصدقة فخرج بصدقته، فوضعها في يد زانية، فأصبحوا يتحدثون: تصدَّق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على سارق وزانية. لأتصدَّقنَّ بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد غني، فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على غني، فقال: اللهم لك الحمد على سارق وزانية وغني، فأتي فقيل له: أمَّا صدقتك، فقد قُبلت. أما السَّارق، فلعله أن يستعف من سرقته، وأمَّا الزانية، فلعلها أن تستعف من زناها، وأمَّا الغني، فعله أن يعتبر، فينفق مما أعطاه الله تعالى».

فالظاهر في الصَّدقة الإطلاق، وقد أُشير إلى وجه القبول مع وقوعها غير موقعها، وكأن الحنابلة أخذوا بالنَّصِّ في الغني، وتركوا ما عداه على الأصل.

(٣/ ١٨٧ س١٣) قوله: ويكره التحيل لنصبيرها إلى من تحرم عليه.

هذا التفصيل الذي أبداه الإمام هو الحقُّ، وحاصل المسألة أن كل حيلة تُوصِّلَ بها إلى تفويت مقصد الشارع لا تقبل، وكل حيلة توصل بها إلى تحصيل مقصد شرعي ـ كخروج من إثم ـ فهي مقبولة، ويحتاج إلى التيَّقظ في محالِّها لالتباس بعضها ببعضٍ عند كثير من النَّاس.

ثمَّ لها شرط تحققها، وهو أن يتطابق الباطن والظاهر، لا كهذه الحيل التي يبنونها على الألفاظ بدون طيبة النفس، والانسلاخ كأن يعطي الفقير زكاته ليقضيه دَيْنَه، ولو أراد الفقير التصرُّف لغير الدين لمنعه، وكذلك إعطاؤه ليعطي هذا الهاشمي فلو لم يعطه، لما طابت نفسه بها، وإنما تجزىء بأن يُعطيَه طيبة نفسه بها، فإن وفى بما أراده من إعطاء الهاشمي مثلاً، فنعمَّا هي، وإلاَّ يعطيها، فقد رضي بإخراجها، وطابت نفسه بصرفها، ونحو ذلك. ونكتته أن المِلْكَ لم يتم للمصرف إلاَّ مع طيب النَّفس، ومثله ما يقال في صُور العينة التي تفعلها الشافعية، فإنَّا نمنع صحة البيع فيها، وكذلك نظائرها، مثل نكاح المحلل وسائر الدُّلس.

تتمة: سألني بعض أهل الأمر وقد صرف همه إلى تحرِّي ما يحلُّ له. قلت له: قال عمر: أنزلت نفسي من مال الله منزلة ولي اليتيم: إن استغنى استعفَّ، وإن افتقر أكل بالمعروف. قال: فهل لي أن أتوسَّع بالدَّين، ثمَّ أقضي من مال الله إذا صرت غارماً؟ فأجبته بالبديهة أن لا، فكبُر عليه ذلك وكبَّر. ثمَّ وقع معي تردُّدٌ، ولم أستجـز إفتاءه بالجواز، لكن رأيته شبه المصالح المرسلة، إذ ليس ممنوعاً من الاستدانة، ثمَّ يصير غارماً في غير معصية.

وفي كتب الشافعية منع الاستدانة لمن ليس له وجدٌ يقضي منه، فلو تمَّ لنا هذا، لتمَّ الجواب في من لم يجوز وجهاً للقضاء خاصة.

والـظاهـر من حال جماعة صلحاء من السَّلف أنَّهم ماتوا مديونين، مثل

عمر بن الخطاب مات وعليه ثمانون ألفاً، وأوصى إلى عبد الله بن عمر أن يسأل فيها آلَ عدي، ثمَّ قريشاً. وجماعة غيره لا يحصون، فلينظر في تحقيق المسألة.

(٣/ ١٨٧ س٢١) قوله: ولا يعطي الفقير نصاباً.

الظاهر أنَّه لا حدَّ لما يعطى، لعدم المانع، لكنَّه يمنع الإفراط من حيث إنَّ الدَّافع ـ إماماً كان أو مالكاً ـ إنَّما يعمل بالنُّصح لعامة المسلمين، وهو أمين للنَّظر في صالح الجملة، والتَّخصيص بلا مصلحة راجحة ممنوع في جميع تصرُّفاته، فلو اقتضى فعله مصلحة، كإعطائه صلى الله عليه وآله وسلم صفوان غنماً برعاتها بين جبلين، فأقسم صفوان أنَّها لا تسخو بهذا إلَّا نفس نبي، وأسلم مكانه بعد الإباء الشَّديد، ونظائرها كثيرة. وإن كان كفعل عثمان رضي الله عنه مع بني أبيه، لم يصح ذلك.

(٣/ ١٨٨ س١٥) قوله: ولا يكمل النِّصاب آخر الحول بالمعجل إلى الفقراء.

يقال: التسليم إليهم مشروط بكونه زكاة، فهو كالدَّين في ذمة الفقير، فيكمل به النِّصاب، فيصير زكاة. وقد مضى للمصنِّف أنَّه ليس بزكاة حتى يحول عليه الحول، فإن أراد أنَّه ليس بزكاة ولا ديناً في ذمة الفقير، كما هو ظاهر. قوله: كما لو باعه أو أتلفه. لزم أن لا يجزىء عن الزكاة وإن كمل النِّصاب من دونه.

وأمَّا تعلق القربة بإعطائه مع الشرط المعنوي، فليس بمانع؛ إذ لم يقتض ذلك إلغاء الشرط.

(٣/ ١٨٩ س١٢) قوله: ويردها الفقير إن عرف عند الدفع أنَّها زكاة.

يقال: أي فرق بين معرفته وعدمها في نفوذ الملك، فهذا كالتَّسليم، لبقائها على ملك المالك إن كانت عيناً أو في ذمَّة الفقير وكالمصدق، لا فرق بينهما في ذلك.

وفي رواية البيهقي عن عليٍّ مرفوعاً: «أما علمت يا عمرُ أن عمَّ الرجل صنو أبيه؟ إنَّا كنا احتجنا، فاستلفنا العباس صدقة عامين». فهذا صريح أنَّه إنَّما أخذ

منه ذلك سلفاً ـ أي: قرضاً ـ أي مقدار صدقة ماله، أو صدقته عامين ـ يعني: فتصير عن صدقته بعد عامين على ظاهر الكلام، أو فيدفعها النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم إليه، ثم يردُّها زكاة على تأويلات الفقهاء.

فصــــل
وولايتها إلى الإمام

(٣/ ١٨٩ س١٥) قوله: لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم﴾ [التوبة: ١٠٣].

قد يستدل بهذه الآية من حيث إطلاق لفظ الصدقة، وإن كان سياقها فيما يعطيه المتخلفون عن غزوة تبوك، وليست بزكاة.

وأمَّا حديث «أربعة إلى الولاة»، فضعيف لا تقوم به حجة.

وأما بعثه صلى الله عليه وآله وسلم السعاة، فأمر مكشوف ثبوتاً ودلالة، ولا ينبغي أن يقع في ذلك خلاف، وكأنَّ موضع الخلاف: هل ولاية رب المال أصلية أم الأصل ولاية الإمام؟ وظاهر كلام الشافعية الأوَّل، وأنَّه إنَّما يثبت حق الإمام بطلبه. وكلام أهل البيت أنَّ الأصل ولاية الإمام، وإنَّما تثبت ولاية ربِّ المال مع عدمه. قيل: ومع عدم طلبه. والأوَّل أرجح على أصولهم.

(٣/ ١٩٠ س٢) قوله: قالوا: ﴿وإن تخفوها﴾ الآية [البقرة: ٢٧١].

ليس لهم في هذه الآية متشبث؛ لأنها ظاهرة في صدقة النَّفل بدليل ما قبلها وما بعدها من الآيات: **﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِن نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ﴾** [البقرة: ٢٧٠]، **﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا﴾** الآية [البقرة: ٢٧٤]، **﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾** [البقرة: ٢٧٤]. ولا نسلم شرعية كتم الفريضة كما في أختها الصلاة، وأيضاً: الإيتاء يصدق بتوسط الإمام.

(٣/ ١٩٠ س٣) قوله: حيث تنفذ أوامره.

إنَّما لم تنفذ أوامره لتفريطهم في طاعته وامتثال أوامره، فكيف يكون عصيانهم سبباً في سقوط حقِّه؟ فالقوي ما قوَّاه الإمام.

(٣/ ١٩٠ س٤) **قوله: (قين) لا للإجماع.**

ينظر في نقل هذا الإجماع، فإنَّ متون كتب الحنفية التَّصريح بتفسير العاشر ـ أي: العامل ـ: أنَّه من ينصبه الإمام لأخذ الزكوات الظاهرة والباطنة.

ولفظ «الكنز» و«شرحه» للعيني: العاشر: هو من نصبه الإمام ليأخذ الصَّدقات الواجبة من التُّجَّار، ويحميهم من اللصوص وقُطَّاع الطريق في الأموال الظاهرة والباطنة. انتهى.

نعم، قالوا هذا فيما يحتاج إلى حماية الإمام. أمَّا لو كان في القرية مقيماً، فلا. وهذا منهم تخصيص بالرَّأي البحت لعموم الأدلَّة، وهو غير صحيح. وأيضاً القرية في حماية الإمام كالبرية، وإلاَّ لزم أن تستغني القرى عن الأمراء. وأين مكان الاحتياج إلا القرى؛ لعظم فسادها إن أُهملت؟ فالرَّأي ـ مع كونه رأياً محضاً ـ فاسد.

نعم، هذا الإجماع يذكره الشافعية، فنقله الإمام من كتبهم، وكيف يقبل نقل من عمي، ولم يشعر بالعترة الذين لا يفارقون الكتاب حتى يَردوا الحوض، كما صرَّح بذلك عدة أحاديث بلغت التواتر المعنوي كما بيَّنَّاه في «العلم الشامخ».

ويلزم الشافعية أن قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ**﴾ الآية [التوبة: ٦٠] مرادٌ بها الظاهرة فقط؛ لأنَّ الله سبحانه جعل أحد مواضعها العامل، ولا عامل في الباطنة بزعمهم، فيتفرَّع على هذا احتياجهم إلى دليل غير الآية لبيان مصارف الباطنة، ولم يفعلوا ذلك، إنَّما اعتمدوا الآية.

(٣/ ١٩٠ س٨) **قوله: ويرتفع الخلاف بإلزامه كالحكم.**

يعني: يجب امتثال أمره، وليس للمخالف أن يقول: مذهبي أنَّ تفريقها إليَّ، كما أنَّه ليس له أن يقول للقاضي: مذهبي أنَّه لا شُفعة للجار، بل يمتثل أمره.

هذا معنى أنَّ الحاكم يقطع الخلاف، وهو أمر معلوم من فعل السَّلف في

حقِّ الخليفة، والقاضي شعبةٌ منه.

وأما تصيير ما هو حق عند الله باطلاً أو عكسه، فلا، وستأتي المسألة في القضاء.

فعلى هذا: إلزام الإمام غير العدل، وحكم قاضيه يلزم امتثاله؛ لأنَّه مذهب جمهور الأمة، فكيف يكون إلزامه وحكم قاضيه باطلاً؟ إذ النَّاقص قولهم: يرتفع الخلاف، ويقطع الخلاف. ويكون للمخالف في هذه المسألة أن يقول: حكمك ببطلان حكم قاضينا مثل حكمنا ببطلان حكم قاضيك، إذ لا فرق بين خلاف وخلاف.

فإن قلت: المسألة قطعية غير اجتهادية، إمَّا لأدلتها المذكورة، أو لإجماع أهل البيت.

قلت: أمَّا الأدلة المذكورة، فقد عرفت ضعفها، وأمَّا إجماع أهل البيت، فإنْ كان ظنيّاً، فلا يمنع. وإن كان قطعيّاً، احتيج إلى تصحيحه بالنقل المتواتر. وقد بيَّنَّا استحالة ذلك فيما كتبنا على ابن الحاجب، وفي «العلم الشامخ». والحاصل منع صحته والسَّند أنه صفة المجمعين، فمن لا يعرفهم ولا يحصيهم، كيف يعرف صفتهم؟ وهذا الإمام يحيى بن حمزة مصرِّح بجواز الدَّفع إلى الجائر، كما يأتي قريباً صريح المتن بذلك.

(٣/ ١٩٠ س١٠) قوله: ولا يأخذ منه شيئاً غيرها.

احتج بحديث: «ليس في المال حقٌّ سوى الزكاة». وقد مرَّ تضعيفنا لهذا الاحتجاج، وحديث: «فإنَّا آخذوها وشطر ماله»، ورواية: «إبله». ولا فرق بين الإبل وغيرها. وقد صحح هذا الحديث جماعة، كما ذكر المخرج، ولا شكَّ أنَّه بالغ الدرجة القصوى من صحة الاحتجاج به رواية ودلالة، وإنَّما حرفه المحرفون؛ لأنَّ مذاهبهم تخالفه، وقول الإمام: عقوبة بالمال، إذ لم تنسخ، عُنوق بعد النوق، إذ ننازعه في ثبوت العقوبة بالمال، لا منسوخه ولا غير منسوخه.

(٣/ ١٩١ س٢) قوله: ويعاد ما أخذه الظالم قهراً.

. . . . . . وفاتح باب الملك العضوض معاوية، وكانت الصَّحابة متوفِّرين في وقته، وإذا سُئِلوا عنه، قالوا: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله.

والأحاديث متواترة معنى بأنَّا نُصاب بإمرة الظَّلَمة، وأنَّا نسمع ونطيع ما لم نَرَ كفراً بواحاً.

وفي «البيهقي» أن سهل بن أبي صالح روى عن أبيه، عن سعد بن أبي وقَّاص أنَّه قال له: قد أدرك لي مال، وأنا أحبُّ أن أؤدي زكاته، وأنا لا أجد لها موضعاً، وهؤلاء يصنعون فيها ما قد رأيت. فقال: أدِّها إليهم، قال: وقد سألت أبا سعيد بمثل ذلك، فقال: أدّها إليهم، قال: وسألت ابن عمر مثل ذلك، فقال: أدّها إليهم.

وروينا هذا ـ أيضاً ـ عن أبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وابن عبَّاس. انتهى.

وعلى الجملة، فلا شكَّ في شيوع هذا في السَّلف والخلف لقلَّة الخليفة العدل. ولا شكَّ أنهم لو منعوا ذلك، لقوتلوا عليه، وانتشر النِّظام، فإذا تقاعد النَّاس مثلاً عن الاجتماع حتى ينزعوا الظالمَ، ويُقعدوا مكانه عادلاً من غير مفسدة ولا عذر لجملتهم، لكن تعذر الأفراد لعصيان الجمهور، ولا يصير إجماعاً على ضلالة، فيصير فرض المعذورين ترك شق العصا بالامتناع ممَّا أمره إلى مَن ملك الأمر، ولو عبداً حبشيَّاً رأسه كالزَّبيبة، فيؤدي إليه ما يؤدي إلى العادل، إذ عُذِرْنَا عن منع مال الله منه، ولا يجب علينا تسليم غيره لتحصيل المصلحة المذكورة كالمكوس، إذ يكون أخذه له معصية، ولا يجب طاعته في المعصية، ونفس إعطائه الزكاة ليس بمعصية لجواز توكيله.

والحاصل أنَّ جمع الأموال فرض كفاية على الجملة، ويتعين على القادر إذا لم يلزم منه مفسدة، فما أطعنا المتغلب إلَّا في طاعة، بل في فرض، ثم صرفه إن وافق المشروع، فذاك، وإن خالف، وجب نهيه بشرط النَّهي، ولا شكَّ

أنَّه يقوم بالأجناد، وأمان الطرقات، وإنصاف المظلوم من الظالم، ونحو ذلك، ولو غالباً أو كثيراً، ولا يتم لملك أن يستأثر بالأموال كلها. وقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] ليس بصريح فيما أراد المصنِّف؛ لشموله المشرك وصاحب الصغيرة وقاطع الطريق يأخذ لنفسه، وهذا يأخذ ليضعه موضعه بزعمه، ويزعم أنَّه يجب عليه ذلك لئلاَّ تضيع الحقوق. ومثله ولي اليتيم وغيره. ولذا لو أخذ المال لا على أنَّه المال الشرعي، كان مساوياً لقاطع الطريق في ظلمه.

ثم المتغلِّب ظالم لنفسه حسن السيرة، وأمر هذا هيِّنٌ، والآخر سيىء السيرة وأمره الصعب، والتَّكليف أن يطاع في طاعة الله، ويعصى في معصيته. فأخذ الزكاة ـ مثلاً ـ لمصلحة حفظ البلاد والعباد وسائر المصارف وإن خان في بعض ذلك، ويتسبب عن المنع مفسدة خاصة أو عامة، فلا يجوز المنع الجالب لأعظم مفسدة.

وأمَّا إذا أمر بمعصية، فلا رخصة في ذلك، ولو أدَّى إلى أعظم مفسدة، إلاَّ ما استثني من صور ما يجوز بالإكراه مما يعود على النَّفس، فلو قال: إن قتلتَ هذا الرجل، أو قطعتَ يده، أو شربتَ جرعة خمرٍ، وإلاَّ قتلت ألف رجل، لم يرخَّصْ له في ضرر الغير ولا في الشُّرب.

نعم، إذا قال: إن لم تعطني ألف دينار، قتلت زيداً البريء، جاز لك أن تعطيه؛ لأنه يكون برضاك بحسب العارض المذكور، فلا يكون فعلك أنت معصية، وإن عصى هو بالوعيد، فلم تطعه في المعصية.

حكاية: كان المأمون يقعد يوم الثلاثاء للسُّؤال عن العلم خاصة؛ لأنَّه كان يدَّعي العلم، ويقول: إنَّ الخليفة يدخل عليه من هو أعلم منه، فجاءه رجلان مشمري الثِّياب، تعلهم في أيديهم بهيئة المتقشِّفة، فقالوا: أتأذن لنا أن نتكلَّم؟ قال: تكلَّموا. قالا: أرأيت هذا الأمر، أخذته باجتماع المسلمين، أم بالغلب والقهر؟ قال: لا هذا ولا ذاك، ولكن ألقاه إليَّ الذي قبلي، فنظرت وقلت: إن أدع النَّاس وشأنهم، انقطع الجهاد والحج والطُّرقات، وتظالم الناس، فأمسكت حتى يجتمع الناس على رجل فأسلمه إليه. فسكتوا وذهبوا. فقال لرجل:

اتبعهما، فقال: ذهبوا إلى مسجد فيه أربعة عشر رجلاً على هيئتهما، فقالوا: ما قلتما، وما قيل لكما؟ فأخبروهم، فقالوا: والله ما نرى بكلامه بأساً. قالا: ونحن ما رأينا بكلامه بأساً، ثمَّ تفرَّقوا. فقال المأمون: كُفينا بأيسر شيءٍ.

(٣/ ١٩٢ س٧) قوله: وللإمام قبضها لبيت المال.

يعني: الهدية. هو صحيح، لما ذكره المصنِّف، وجوَّد الاستدلال عليه. ويؤيده أنَّه لمَّا كثر دين معاذ، وأعطى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أملاكه للغرماء، أذن له حين وجَّهه إلى اليمن آخر مرَّة أن يقبل الهدايا. أخرجه[1].

(٣/ ١٩٤ س٦) قوله: ويصح العتق والوقف عن دين المظلمة إجماعاً.

سيأتي في باب الوقف خلاف في الوقف عن بيت المال، وفي نسخة علي ابن الإمام شرف الدِّين عن «اللباب» للسَّيِّد يحيى أنَّه لا يصح الوقف هنا.

(٣/ ١٩٤ س٧) قوله: ولا تجزىء الإضافة بنيَّتها.

يحتج لأبي حنيفة وأبي يوسف بما أخرجه البخاري من حديث عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أُتي بطعام، سأل: «أهدية أم صدقة؟»، فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: «كلوا». وإن قيل: هدية، ضرب بيده، فأكل معهم.

والإيتاء والإعطاء ونحوهما من الألفاظ المذكورة في الآيات والسُّنن تعم الضِّيافة.

---

(١) بياض في الأم، وكذا كتب في الهامش. قال شعيب: هو مرسل صحيح. انظر «مراسيل أبي داود» رقم (١٧١) و(١٧٢) بتحقيقنا.

بـــاب
الفـطـــرة

(٣/ ١٩٦ س٢) قوله: بل من غروب الشمس[1].

يفهم من هذا أنَّه أوَّل جزءٍ من شوَّال، ومثله في «عيون المذاهب»، والذي في الريمي أنَّه آخر جزء من رمضان، وهو أقعد بمعرفته، ولذا تأوَّل ابن حجر عبارة «المنهاج» لما قال: بأول ليلة العيد. قال: أي بإدراك هذا الجزء مع إدراك آخر جزء من رمضان. ويلزم من تأويله أن وقت الوجوب جزآن من الشهرين.

هذا، وكلامهم صريح بعدم امتداد الوقت خلاف ما نقله المصنِّف بعده.

(٣/ ١٩٦ س٧) قوله: (م تحصيله حص ش) بل فجره.

حاصـل مذهبهم أنَّ وقتها ليس بموسع، بل أوله آخره، وهو لحظة بزوغ الفجـر ـ أعني: وقت الوجوب ـ وهذا هو المتحقق، ولا يظهر ما عداه. وهذا قديم قولي (ش)، والجديد ما ذكر أولاً، وليس الوقت بممتدٍّ على القولين، فقول المصنِّف: فرع للجميع مستدرك؛ لأن الضمير لليوم، ولا يمكن جعله لوقت الوجوب، فليتأمل.

(٣/ ١٩٦ س٨) قوله: (ص) إلى الثالث.

لسان حال المصنِّف يقول كما قال ابن عبَّاس، وقيل له: مالك لم تنكر القول في وقت عمر؟ فقال: كان مهيباً، فهبته. إن صحت الحكاية. ولو كان هذه المقالة لغير المنصور، لقال المصنِّف: خلاف الإجماع.

---

(١) في «البحر»: بل من غروب آخر رمضان.

(٣/ ١٩٦ س٩) قوله: لنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أغنوهم».

الأغنياء يحصل بصرف ما قد وجب قبل، ولا يلزم كون الإعطاء مقارناً للوجوب، ولا أدري ما وجه مثل هذا الاستدلال.

(٣/ ١٩٦ س١٠) قوله: ويجوز التَّعجيل.

الظاهر مذهب (ن ك) لعدم دليل غيره.

(٣/ ١٩٧ س٧) قوله: وتسقط عن المكاتب.

قد جعلت تابعة للنَّفقة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وعن من تومونون، ونفقة المكاتب من كيسه» كما قال أحمد.

(٣/ ١٩٨ س٣) قوله: واليوم أقل ما يقدر.

هذا هو الأظهر، ويؤيده أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم فسَّر الذي لا يحل له السُّؤال بمن يملك ما يغديه ويعشيه، ولا تلزم في دونه؛ لأن المقصود في هذا اليوم إغناء الفقراء عن السؤال؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أغنوهم في هذا اليوم عن السُّؤال». وهذا المفروض يستلزم عكسه، وأيضاً لم يقل به أحد كما ذكره المصنِّف، فغايته نلتزم اللازم، لكن منع منه مانع.

وهذه الصورة متكررة للمصنف وغيره. إذا كان لهم، قالوا يلزم كذا، ولا قائل به، ويجعلونه مبطلاً للملزوم، وإذا كان عليهم، جعلوه مبطلاً للازم فقط. والملزوم صحيح لدليله، فاحفظها تنتفع بها في عدَّة مواضع، والحق فيها أن يجعل ذلك مانعاً كما هنا.

(٣/ ١٩٨ س٧) قوله: وتجب من نصابها.

قد علمت ممَّا حرَّرنا أنَّه لا بد من كونها خارجة عن قوت اليوم والليلة، فهذا فرع لذاك، ولذا جمع بينهما (ش) ومن معه.

(٣/ ١٩٨ س٩) قوله: وجهان.

الآخر أوجه لما ذكرنا؛ لأنَّ الرَّقبة لها بدل، ولا بدل هنا، ولكن لأن

الفريضة فطرة كاملة، ولم يتحقَّق كون البعض فريضة، فتنتفي بحسب الأصل.

(٣/ ١٩٨ س١٠) قوله: ويقدم نفسه.

ثمرة هذا الخلاف قليلة، إذ يلزم التعيين كما لو تعددت عليه ديون، فأخرج المجموع عن المجموع، أو بعضاً عن بعض غير معين، ولعل الثمرة لو أخرج أحدهم عن نفسه بإذن أو بغير إذن كما يأتي.

(٣/ ١٩٩ س٨) قوله: بل هما في ماله كالبالغ.

قد استقواه المصنِّف فيما يأتي في النَّفقات، وهو كذلك.

(٣/ ١٩٩ س١٢) قوله: فتسقط بإخراج المنفق عن نفسه.

هذا هو الأظهر؛ فلو أخرجت الزوجة الغنيَّة عن نفسها، سقط وجوبها عن الزوج، وذلك أنَّ دليل وجوب الفطرة شامل للزوجة مثلاً، وصادق فيها كصدقه في الزوج، فأيهما سبق بالإخراج، سقط عن الآخر، وإنَّما أخرج المخرج منهما عمَّا وجب عليه: هذه بالأصالة، وذاك بواسطة الزوجية، ولا تجب فطرتان بالاتفاق.

(٣/ ٢٠٠ س٧) قوله: وعلى الشَّريك حصَّته.

وجهه واضح، ثمَّ هو داخل تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خيار الأمور أواسطها»، فهو بين قولي مدح، وهما تفريط وإفراط.

(٣/ ٢٠٢ س١) قوله: قلنا: الخدري أعدل من معاوية.

هذه صنعة عجيبة تغضُّ من قدر هذا الإمام، ومعاوية لم يروِ حديثاً، إنَّما قال من قِبَلِ نفسه: أرى مُدَّين من سمراء الشَّام تعدل صاعاً من تمر. ولا نستد إلى رأيه، ولا كلامه. والخدري رضي الله عنه لم يروِ ما تقوم به حجَّة، إنما قال: كنَّا نخرج زكاة الفطر ـ إذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ صاعاً من طعام. وليس الطعام بمتعين في الحنطة، وكان غالب أكلهم الشَّعير والتَّمر. ولو سلم، فلم يبين اطلاع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك ولو

سلم، فمن زاد في الإخراج على القدر الواجب، لم ينكر عليه، فلا يدل تقريره على الشّريعة.

ثمّ لم تصح رواية يعمل عليها، أو تقارب مع كثرة الرِّوايات بتنصيف ما عدا الحنطة، ووردت روايات يعمل بمجموعها أنَّ الواجب من الحنطة مدَّان، وهي معتمد من قال بذلك.

منها: ما أخرجه أحمد، والدَّارقطني، والطبراني، والضِّياء المقدسي من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صُعَير، يرفعه؛ «أدُّوا صاعاً من بُرٍّ أو قمح بين اثنين، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على كلِّ حرٍّ وعبد، صغير وكبير».

ومنها: ما أخرجه السِّتَّة من حديث ابن عمر، قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على كلِّ عبد أو حرٍّ، صغير أو كبير، ذكر أو أنثى من المسلمين، وفي رواية: فعدل النَّاس به نصف صاع بُرٍّ.

فقوله: «فعدل الناس به» دليل على عدم النَّصِّ على لزوم صاع البُرِّ، بل وعلى أنَّ البُرَّ ليس مراداً من لفظ الطَّعام حيث جيء به، وشيوع ذلك أدلّ دليل على عدم لزوم الصاع منه، والله أعلم.

والأحاديث الأُخر تنضم إلى هذين الصحيحين، فلا يبقى في المسألة ريبة.

والزبيب كالشَّعير، لا كالحنطة في الأحاديث والمذاهب، لا كما ذكره المصنِّف من إيهام التَّسوية بين الزبيب والحنطة فيهما، إلَّا أن لأبي حنيفة فيه روايتين: صاع، ونصف صاع، وهو الذي في «الغيث» وغيره. والنَّقل هنا فيه مشكل.

وقول المصنِّف في حديث أبي سعيد: «كنا نؤمر» كأنَّه ظنَّ أنه رواية بالمعنى، وليست في رواية، إنَّما الروايات: «كُنَّا نخرج»، وإنَّما هو كما قد نبَّهنا عليه أنَّ الناشئ في مذهب يتسارع إلى ذهنه ما رسخ فيه.

ثمَّ إنَّ المصنِّف أقرَّ قريباً بأن إثبات الحكم في الأمور المذكورة بالقياس، وكيف يقاس أحد المتساويين في دلالة النَّصِّ على الآخر؟.

وقد بيَّنا بطلان بيانهم العلَّة بالسَّبر مطلقاً، ثمَّ كلام المصنِّف بعد هذا إلى الفصل والمسألة بعده هو الظاهر المختار.

(٣/ ٢١١ س٧) قوله: والكنز الإسلامي.

حاصل هذه المسألة اتباع مظنَّة أن المالَ مالُ مسلمٍ، فيكون لقطة، أو مال حربي، فيكون كنزاً.

والضربة والدَّار أمارتان، ويوافقه حديث عمرو بن شعيب في «المستدرك» وغيره: «إن كنت وجدته في قرية مسكونة، أو في سبيل ميتاء فعرِّفه، وإن كنت وجدته في خَربَةٍ جاهلية، أو في قرية غير مسكونة، أو غير سبيل ميتاء ففيه وفي الرِّكاز الخُمْس». فإنه يُفهم من هذا الحديث أنَّ العبرة المظنة المذكورة، والله أعلم.

(٣/ ٢١٢ س٢) قوله: والركاز في دار الإسلام.

الظاهر ما اختاره المصنِّف في هذه المسألة، والَّتي بعدها في غير الملك بلا شكٍّ؛ لعموم «في الركاز الخمس» له، أمَّا في الملك، فيحتمل أنَّه للمالك؛ لأنَّه لا فرق بينه وبين سائر أجزاء الأرض إلَّا بالنَّفاسة.

وأمَّا صحة التملُّك، فيستويان فيها، لكن ذلك لا يمنع وجوب الخمس على المالك؛ للحديث المذكور، وتملك الواجد له مترتبٌ على عدم ملك مالك الأرض له، وفيه ما ذكرنا.

ويقوي ما ذكرنا سائر المعادن المتولِّدة والمخلوقة، فإنَّ الظَّاهر أنَّها كسائر أجزاء الملك، وكالصُّوف، واللَّبن، والمسك، والزباد، حيث يملك أصلها وغير ذلك، والله أعلم.

---

(١) كتب في الهامش: «الميتاء ـ بالكسر والمد ـ: الطريق الذي يأتيه الناس كثيراً».

هذا إن أراد بالركاز المعدن؛ لأن كلامه يحتمله، وإن أراد الكنز، فكما اختاره؛ لأنَّ لفظ الركاز يحتمل بحسب استعمالهم.

(٣/ ٢١٢ س٢) قوله: ومن وجد في أرضه أو داره. . . إلخ.

الظاهر أنَّ وصف كونها داره أو أرضه ملغى بعد تسليم أن المال وجد الآن؛ إذ لا يَدَ لَهُ، فالعبرة بكونه واجداً، وله حكمه.

وأمَّا القول بأنَّه واجدٌ، وإثبات اليد له، فمتنافِيان حتى إنه ينتزعه الإمام من مالك الدَّار بناءً على أنَّ أمر اللقطة إلى الإمام، لا إلى الملتقط.

(٣/ ٢١٢ س١١) قوله: وللسَّيِّد ما استخرجه عبده.

ينبغي أن يُنظرَ الخلافُ في هذا إلى كون العبد يملك أم لا (ح) وسائر المخالفين أنهم يقولون: يملك. وظاهر الأدلَّة معهم؛ لأنه لم يمنع من ملكه مانع، وأسند إليه الملك في مواضع في السنة، و﴿لا يقدر على شيءٍ﴾ وصفٌ مقيَّد، لا موضح ومحقق، وغاية الأمر أنَّ سيِّده يملكه وما ملك، والله أعلم.

(٣/ ٢١٢ س١٨) قوله: إذ لا يملكون علينا إلَّا ما أخذوه قهراً.

يقال: لم يملكوا علينا، إنَّما وقعوا على مباح على أصل الخلقة، كالحطب، والحشيش، والماء، وصيد البحر، وثمار البَرِّ، وسائر الأرزاق المملوكة لله سبحانه، فيستوي فيها عباده، فإن منع مانع، عمل به خصوصاً، والله أعلم.

(٣/ ٢١٢ س٢١) قوله: ويجب في غنائم البحر من دُرٍّ وغيره لعموم الآية.

المتيقن الغنيمة في الحرب، وما عداها على أصل العدم، لكثرة ما ورد من ذكر الغنائم بمعنى غنيمة الحرب، نحو: «وأُحِلَّت ليَ الغنائم مع كثرتها» في ذكر خصوصية هذه الأمَّة.

ولم يذكر في شيءٍ من السُّنَّة تعميم لكلِّ ما استفيد بلا بدل، وذكرت نوادر، كالرِّكاز والكنز، وبين حكمها، وكذلك اللقطة، وهذه الأشياء الكثيرة المهملة

(٣/ ٢٠٢ س٤) قوله: ما يقتاته.

أي دليل دلَّ على نسبة الإخراج إلى الأكل إنَّما هي أنواع شرع الإخراج من أيِّها على التَّخيير، وإنَّما ينظر بين أعلى النَّوع وأدناه، ولا بين الأنواع التي اختار الأكل من بعضها، أو اتَّفق له لداعٍ ما.

والحاصل أن وصف الأكل ملغى غير منظور؛ لأنه دعوى مجرَّدة، ولا يعطى الناس بدعاويهم، وكم لها من نظير في كلماتهم كما لا يخفى على المتيقِّظ.

(٣/ ٢٠٢ س٧) قوله: (ن ش) تقويماً.

هذا مناقض لما يأتي قريباً عن (ش) أنَّ القيمة لا تجزىء ولو مع العذر، وذلك معروف من مذهبه.

(٣/ ٢٠٢ س٩) قوله: ولا تجزىء القيمة.

الظاهر الإجزاء كما قلنا في الزكاة.

(٣/ ٢٠٨ س٢) قوله: ويكره الرجوع فيها ولو شراءً؛ لقوله لابن عمر.

صوابه: لعمر.

كتـــاب
الـخـمـــس

(٣/ ٢٠٩ س١٢) قوله: يجب في معدن الذهب والفضة. . . إلخ.

أمَّا معدن الذهب والفضة، فلا شكَّ فيه؛ لحديث: «في الركاز الخمس»، وهو متَّفق عليه. وأما ما عطف عليهما، فممنوع لعدم الدليل، ويسنده أيضاً: «بحق الزكاة فيهما لا فيما عداهما»، ولا فرق بين ابتداء الملك واستمراره إلَّا بدليل.

وأيضاً فسَّر صلى الله عليه وآله وسلم الركاز بالذهب والفضة اللذَين خلقهما الله يوم خلق السماوات والأرض، وفي بعض الروايات: «الذَّهب الذي ينبت في الأرض». والضمير في «ينبت» غير عامٍّ لما عداهما قطعاً، فلا معنى لقول المصنِّف: قلت: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما ينبت مع الأرض» يعمهما؛ لأنَّه في الرواية صفة لهما، كما في قوله: اللذان خلقهما.

وأمَّا القياس عليهما، فغير صحيح؛ إذ لا دليل على أنَّ العلة فيهما كونهما ثابتين أو منطبعين، بل الحكم دائر على كونهما ذهباً وفضة هنا وفي الزكاة وفي الرِّبا.

وقد فسَّر صلى الله عليه وآله وسلم للسائل عن الركاز أنَّه الذَّهب والفضة، وقوله في رواية للبيهقي ضعيفة. «الذي ينبت في الأرض»: الموصول صفة الذهب، فكيف يعم مع ضعف تلك الرواية؟ فدعوى المصنِّف عموم الركاز لغةً وشرعاً دفع في صدر التفسير النبوي.

كانت موجودة، ولم يبيِّنْها صلى الله عليه وآله وسلم، وقد أُمر أن يبيِّن للنَّاس ما نزل، ولم يشملها قياس.

والآية في سياق غنائم الحرب، فالتعلُّق بالاشتقاق تعلُّق بالجنس البعيد كالموجود والشَّيء مع الدالة على المراد.

وقد اعترف المصنِّف بأنَّ عدم النَّقل في الحطب والحشيش دالٌّ على عدم الخُمس فيهما، وهذا الدَّليل قائم بعينه في سائر ما ادُّعي فيه الخمس من بَرِّيٍّ وبحريٍّ.

والحاصل: لم يقم لهم دليل على التَّعميم، والأصل عدم الوجوب، وعدم نقل الأخذ في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فمن بعده كالقاطع بعدم الوجوب، والله أعلم.

وأدخلت الرَّافضة في الغنائم أرباح التجارة، فأوجبوا فيها الخمس، وهم ـ مع ذلك ـ لا يوجبون في أموال التجارة زكاة، ولا في مطلق الذَّهب والفضَّة.

(٣/ ٢١٤ س١٠) قوله: وما غنم[1] من البغاة خمس، وهو ما أجلبوا به.

في «جمع الجوامع» المعروف بـ«الجامع الكبير» للسيوطي رحمه الله تعالى في مسند عليٍّ عن الوليد بن عبد الله، عن أبيه، قال: بلغ عليّاً أنَّ الأشتر قال: ما بال ما في العسكر يقسم، ولا يقسم ما في البيوت؟ فأرسل إليه، فقال: أنت القائل كذا؟ قال: نعم. قال: أما والله ما قسمنا عليكم إلَّا سلاحاً من الله تعالى كان في خزانة المسلمين أجلبوا به عليكم، ولو كان لهم، ما أغنمتكوه، ولرددته على من أعطاه الله تعالى إيَّاه في كتابه. إنَّ الحلالَ حلالٌ أبداً، وإن الحرامَ حرامٌ أبداً، والله إن ليَّنتم لي الوسادة وبايعتموني، لأسيرنَّ بسيرةٍ تشهد لي بها التَّوراة والإنجيل والزَّبور، وقضيت بما في القرآن.

وهذا هو الموافق لكلمات عليٍّ كرم الله وجهه في إجابة من طلب أن يغنمهم

---

(١) في «البحر»: (أخذ).

أموالهم، فيقول: إخواننا بالأمس بغوا علينا، وأموالهم كانت ملكهم - يريد: ولم ينقلها ناقل شرعي، وهو معنى الاستصحاب المعمول به، فيحمل ما ورد أنّه غنمهم ما أجلبوا به على هذا الحديث ليوافق سائر ما رُوي عنه، ويوافق أنَّ الأصل ملكهم، ولا يتحقّق ناقل شرعي، ولم يتعلّق من قال بغنيمة ما أجلبوا به إلّا بالرِّوايات المطلقة، وهي محتملة للتّقييد بما ذكر لا أقل، ولا حجّة بمحتمل يخالف الأصل.

وأخرج الحاكم، والبيهقي، وابن عساكر عن ابن عمر مرفوعاً: «يا ابن أمِّ عبد، هل تدري ما حكم الله تعالى فيمن بغى من هذه الأمّة؟ فإن حكم الله فيهم: أن لا يجهز على جريحها، ولا يتبع مدبرها، ولا يقتل أسيرها، ولا يقسم فيؤها».

فالحقُّ ما ذكره النَّفس الزَّكية ومن معه.

وأما قول المصنِّف: والمغنم مقيس، فلا يخفى سقوطه لعدم صحة هذا القياس، إذ قتل الباغي لدفعه عن المنكر، فلا جامع بين حله وحل المال.

فصـــل
في بيان حكم الأراضي

الأصـل في هذا ما في سورة «الحشـر»، ومـا في سورة «الأنفال» يشمل المنقـول وغيره، وقـد بيَّنّـا فيمـا كتبنا على «الكشاف» أن الغرض بالمصارف المذكورة بيان محل الصرف لا القسمة.

وقد بيَّن صلى الله عليه وآله وسلم للنَّاس ما نزل إليهم بسيرته المباركة.

فأمَّا المنقولات، فكان يقسمها في أهل المعركة ومن له حكمه على السَّويَّة بعـد التَّخميس، ولا يدخـل غيرهم معهم على العمـوم، بل قد يشـرك نادراً كجعفر بن أبي طالب ومن معـه، أعـطاهم من غنائم خيبر حين مقدمهم من الحبشة، وقد يقول: «من قتل قتيلاً، فله سلبه»، فيخصُّه به، وقد ينفل من أبلى بلاءً حسناً، ويرضخ لنحو النِّساء والصِّبيان، ولا يؤاذن الغانمين في ذلك.

وأما غير المنقول: فتارة يمنُّ بالأرض على أهلها، كأهل مكّة من عليهم بأنفسهم وبديارهم، وأسلموا، وكانت أراضيهم زكوية كسائر الأرض التي أسلم أهلها طوعاً كأهل اليمن وغيره، وتارة يقسمها صرفاً، فيخصُّ بها من رأى، كما خصَّ المهاجرين بأرض بني النَّضير، لم يدخل معهم إلاّ أنصاريَّين لفقر كان بهما، وسائر الأنصار كان لهم أراضٍ يواسون المهاجرين من ثمارها، فكأنَّه أراد صلى الله عليه وآله وسلم أن يعتني المهاجرون في مهاجرهم وأرضهم التي كتب الله لهم، ويستقلَّ الأنصار بثمار أراضيهم.

وكذلك خيبر، جعل صلى الله عليه وآله وسلم نصفها لنوائبه، وقسم النِّصف الآخر ـ كما ذكرنا ـ على الغانمين.

ولم يُروَ أنه شاور أحداً، أو استطاب نفسه، فكان ذلك تشريعاً ـ أعني: القسمة ـ بحسب ما يرى فيه المصلحة، غير أنَّه قد اختص أهل الوقعة، ثمَّ إنهم تركوها بأيديهم على أنَّ لهم نصف الغلَّة لعملهم فيها، حتى أجلاهم عمر في إمارته، وقبض كلٌّ من المسلمين حصَّته. فليست المعاملة إلاَّ إجارة خاصَّة، لا نوعاً رابعاً.

ثمَّ إنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه استنبط من سورة «الحشر» أنَّ الأراضي التي تعمُّ المهاجرين والأنصار والذين اتَّبعوهم بإحسان إلى يوم القيامة، ووافقه على ذلك جماعة من الصحابة، ولم يرض بعضهم، فلم يعبأ بهم، وترك الأراضي بأيدي أهلها على خراج مخصوص، وظَّفه حسب ما رآه، ولو رآها تحتمل أكثر من ذلك، لم يتساهل بحقِّ عامة المسلمين، وبعيدٌ عنه أن يحملها ما لا تطيق بحسب ما اقتضاه نظره ووقته.

وممَّا يحتج لفعله: أنَّه إذا كان للإمام أن يمنَّ على أهل الأرض بأرضهم لمصلحة يراها، فلأن يدعها بأيديهم على خراج أولى.

وكذلك أخذ النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصف خيبر لنوائبه، فإنَّ هذه مصلحة رآها، ولم يشاورهم. وكذلك إعطاؤه المؤلفة بل وحرمان الأنصار.

فدلَّ أنَّ كيفية الصَّرف إلى الإمام. وما سوَّغ أخذ النِّصف، سوَّغ أخذ

الكلِّ، مع أنهم قد قسم لهم المنقولات أو أكثرها.

وأمَّا قولهم: لا تجوز الزيادة على ما وظَّفوه، فليس بظاهر؛ لأنها صورة إجارة تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، فتجوز الزيادة والنَّقص حسب ما يستصلح الإمام.

ولا معنى لقولهم: إنه إجماع؛ إذ لم يحكموا على كلِّ عصر، وعلى كلِّ حال، ولم يتعرضوا لمنع الزيادة والنقصان، ولذا يقولون: يجوز أن يدع الإمام الأرض على نصيب من غلتها نحو النِّصف، فإذا جاز على نصف الغلَّة مثلاً، كيف لا يجوز على مثله من الخراج؟ ولا فرق بين ما يفتح آخراً وما فُتح وقت السَّلف إلَّا دعوى الإجماع، وهو ـ كما ذكرنا ـ غير واقع، ولا مسلم اجتماعهم؛ لمخالفة جماعة، إنَّما هو حكم من عمر باجتهاده، فاستسلموا للاجتهاد كغيرها من الاجتهاديات.

فقد تحقَّق مما ذكرنا أنهم لم يكونوا يملكونه ملكاً مستقرَّاً بنفس الفتح، حتى كأنه تركة تقسم، وإلَّا لما جاز فيه ما ذكرنا من التصرفات، وإنَّما هي حقوق عامة وخاصَّة تستقر بتعيين الإمام.

هذا، ولم يُرْوَ أنه صلى الله عليه وآله وسلم خمس غير المنقول، ولا الصحابة بعده.

(٣/ ٢١٩ س١١) قوله: إذ يبطل العشر به، ولعموم: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٤١].

الظاهر أنَّه لا دلالة في هذين، وأنَّ الصَّواب مع (م) ومن معه.

(٣/ ٢٢٠ س١) قوله: وعلى المسلم في الخراجية الخراج والعشر.

وجه ذلك ظاهر، وهو أنَّ الأرض لعامة المسلمين، فلا وجه لإسقاط كرائها، والعشر موجبه قائم، فلا وجه لسقوطه.

وأمَّا الاحتجاج بالحديث المذكور، فغير بَيِّنٍ، والله أعلم.

(٣/ ٢٢٠ س٥) قوله: وما اتهبه أو اشتراه الذِّمِّي، فلا خراج ولا عشر.

هذا هو الظاهر، وبناءً على صحَّة تملكه كما هو الصحيح كما مرَّ، وكذلك تكون عشرية إذا عادت إلى المسلم، وكذلك التغلبي عليه عشران، فإن أسلم، فعشر، بخلاف أرض الخراج، فيلزم العشر والخراج.

(٣/ ٢٢٠ س١٧) قوله: الأول: الصلح، وهو ما يؤخذ من بني تغلب.

لو قال: ومنه ما يؤخذ من بني تغلب، فإنَّه صالحهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ وهم أهل نجران ـ ثمَّ صالحهم عمر.

واستقراره على حسب ما وقع من شرائط الصلح المراعى فيه المصلحة، وينخرم بانخرام ذلك. ويؤخذ من الصبي والمرأة إن اقتضاها الصلح، إذ ليست بجزية محضة.

(٣/ ٢٢١ س٦) قوله: وهي من الفقير اثنتا عشرة قفلة... إلخ.

الظاهر أنَّ هذا التوظيف من عمر وعلي رضي الله عنهما؛ لعدم فهمهما حدّاً محدوداً من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو لفهمهما عدم ذلك، وأن حديث معاذ ـ إن صحَّ ـ فإنَّما هو واقعة ليس لها عموم، وأنَّ الجزية نوع من الصُّلح، فجعلا الدينار أقل وظيفة، وزادا على الأغنياء المكثرين والمتوسطين، ولم ينكر عليهما. فعلى هذا، لا يكون فعلهما تحديداً، بل تقريباً يتبع، ولا تمتنع مفاوتته.

ودعوى التوقيف في فعلهما بعيدة، فقول المصنف: «جمعاً بين الأدلة» غير واضح؛ لأن قولهما لا يعارض به الحديث النبوي إلَّا على الوجه الذي ذكرنا.

والظاهر في حديث معاذ المساواة بين الغني والفقير، وذلك جائز في الصلح. ألا ترى أنَّ صلح نجران على ألفي حلة، النصف في صفر، والنِّصف في رجب، يؤدونها إلى المسلمين، وعارية ثلاثين درعاً، وثلاثين فرساً، وثلاثين بعيراً، وثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح... الحديثَ.

وكـذلـك كثير من قضـايا الصلح لم ينظر فيه حال الأفراد، وإنَّما صولح الجملة، ولو كان توزيعاً مستقرّاً لا يتخطى، لم يتم ذلك، فجعله على كلِّ حالم ديناراً بمنزلة ثلاث مئة دينار، أو ثلاثة آلاف دينار على القبيلة. وكثيراً ما صالَحَ خالد بن الوليد في فتوحاته وقت عمر على الجملة بلا نكير.

والحاصل أنَّه لا منافاة بين حديث معاذ وبين سائر ما صالح به صلى الله عليه وآله وسلم، وصالح به أصحابه من بعده ووظفوه، وإنَّما تمكنوا تمكناً تامَّاً، فرأوا من حسن السيرة الفرق بين الغني والفقير مع التمكن والاستمرار، بخلاف المصالحات التي في وقته صلى الله عليه وآله وسلم، فكانت معرضة للخلف، والله أعلم.

(٣/ ٢٢٢ س١) قوله: (ش).

الـذي في «المعـاني البـديعـة»: أنَّه لا يجوز عند الشافعي النَّقص عن الدينار، ولا حدَّ لأكثر الجزية، سواءٌ كان غنياً أو فقيراً.

(٣/ ٢٢٢ س٧) قوله: لنا إنَّما تطلبها عوض ترك القتل.

الظاهر أنها عوض على تقريره في دارنا على كفره، وقد فعلنا، فلا تسقط، واستحقاقنا لأخذها منه عند تمام المدَّة، ولا وجه لفواتها بعدُ ما لم يسلم قبل تمام الحول.

(٣/ ٢٢٣ س٦) قوله: ما يؤخذ من تاجر حربي أمناه.

هذا صلح محض، فيقـف على الشـرط، ويقـف الشــرط على نظر المصلحة، فإذا شرط التكرير في كلِّ سفرة أو نحو ذلك، جاز، وكذلك من دون النِّصاب، وأمَّا مراعاة ما أخذوا من تجارنا، فلرعاية المصالح.

تنبيـــه: في «المـوطـأ» أنَّ عمر بن الخطاب كان يأخذ من النَّبط من الحنطة والـزبيب نصف العشر، يريد بذلك أن يكثر الحمل إلى المدينة، ويأخذ من القطنيَّة العشر.

وعن السَّائب بن يزيد، قال: كنت عاملاً مع عبد الله بن عتبة بن مسعود في زمن عمر بن الخطاب، فكنَّا نأخذ من النبط العشر.

قال مالـك: سألت ابن شهاب: على أي وجه كان يأخذ عمر من النَّبط العشر؟ فقال: كان ذلك يؤخذ منهم في الجاهلية، فألزمهم عمر ذلك. انتهى.

في «القاموس»: النَّبط: جيل ينزلون بالبطائح بين العراقين. يُنظر في وجه هذا الأخذ.

ونحوه ما روي أنَّه كتب إليه عامل الجند أنَّه يمر بهم تجار، فأمره أن يأخذ منهم شيئاً عينه له. قال بعضهم: هذا أصل ما يأخذه أهل المكوس، والله أعلم.

فصـــل
في مصـــــرف الخمس

يحتمل في قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١] أنَّه على ظاهر اللفظ، فتكون المصارف ستة، ويحتمل أنَّ المراد بها التبرك وافتتاح الكلام وإن بَعُدَ لفظاً، وأن يكون «لله وللرسول» شيئاً واحداً، مثل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ [آل عمـران: ٣٢] لا تثنية في ذلـك، وقـد ذكره في «الكشاف»، وأن يكون «والرسول» وما بعده من عطف الخاصِّ على العامِّ.

فعلى هذه الثلاث تكون المصارف خمسة، وقد جعلت المصارف أربعة بجعل ﴿لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ سهماً واحداً. هكذا فيما رُوِيَ عن ابن عَبَّاس، ورُوِيَ عنه غيرُه، وهو بعيد جدّاً.

ويحتمـل عنـدي أن الثـلاثـة الأخيرة ـ أعني اليتامى، والمساكين، وابن السبيل ـ سهم واحـد، والمتقدِّمة على احتمالاتها المذكورة، ولم أر هذا عن أحد، وإنَّما احتمله اللفظ من حيث التفرقة بين الثلاثة الأُوَلِ والثلاثة الآخرة بوجود الَّلام وعدمها.

ثم على قولنا: إن المراد بيان موضع الصَّرف ـ كما قلنا في آية الزكاة لا القسمة يهون الخطب.

ويصرف الإمام في هذه المصارف بحسب الصَّلاح، ولا شكَّ أن من الصَّلاح مع وجود المصارف ـ سيَّما مع الإقلال ـ أن لا يخلي صنفاً. ثم في قوله: «لله» جهة عموم تقوي جواز الصرف بحسب الحال، كما كان ذلك في لفظ «سبيل الله» في الزَّكاة.

وعلى ما اخترنا أنَّ المراد بيان موضع الصَّرف، وأنَّ الإمام يصرف بحسب ما يرى من المصلحة فهمه للمصالح، وهو أصلح المصالح، فيأخذ حاجته الخاصَّة كحاجة أهله، والعامة كنوائبه، كما فعل ذلك النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخذ من خيبر.

وعلى هذا يُحمل حديث: «إنَّ الله تعالى إذا أطعم نبيَّاً طُعمة، ثمَّ قبضه، فهي للذي يقوم من بعده». أخرجه أحمد، وأبو داود، وأبو يعلى، والبيهقي، والضياء المقدسي من حديث أبي بكر مرفوعاً.

والمعنى: أنَّ الخليفة يقوم مقام النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك كما يقوم مقامه في غيره، إذ ليس المراد أنَّه يرثه أملاكه، وهو كالخليفة بعد الخليفة.

وأخرج الطبراني عن ابن عبَّاس مرفوعاً: «إنَّ الله جعل لكلِّ نبيٍّ شهوة، وإنَّ شهوتي في قيام هذا الليل. إذا قمت، فلا يصلينَّ أحد خلفي وإنَّ الله جعل لكلِّ نبيٍّ طُعمة، وإن طعمتي في هذا الخمس، فإذا قُبضتُ، فهو لولاة الأمر من بعدي».

(٣/ ٢٢٥ س٣) قوله: إذ هم كسائر بني عبد مناف.

قد سأل بهذه التسوية عثمان بن عفان وجبير بن مطعم، وفرق صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم لم يفارقوهم في جاهلية ولا إسلام. أشار إلى نحو قضيَّة الشِّعب، فإنهم ثبتوا معهم، وكان بنو أمية أعدى الأعداء.

وليس ما احتج به المصنِّف بمانع لصحَّة دخولهم في الضَّمير. نعم، تخصيصهم بهذا الحكم لا يلزم منه قطعاً أنهم داخلون في جميع خصائص أهل البيت حتَّى لا يلزم منه تحريم الزَّكاة كما قدَّمنا، إلَّا أنهم قد حظوا بطائل.

(٣/ ٢٢٥ س٤) قوله: وهو بينهم بالسَّويَّة.

هذا لا يناسب القول بأنَّ المراد موضع الصرف، لا القسمة.

(٣/ ٢٢٦ س١) قوله: ويستوي فيه الغنيُّ والفقير.

الفيء والخمس كشيءٍ واحد. ألا ترى أن المنقول في الغنيمة يخمس، وغير المنقول يكون فيئاً لا يخمس؟ فلا فرق بينهما. وقد قال الله سبحانه في الفيء: ﴿كي لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فكما أنَّه لا يُعطى الغنيُّ من الفيءِ إلَّا من باب المصالح، كذلك الخمس.

وأمَّا قوله: وسببه القرابة[1]، فيلزم مثله في اليتيم وابن السبيل، والمعهود في المصارف الشرعية إنَّما هو سدُّ الخلَّة.

(٣/ ٢٢٦ س٤) قوله: وبقية الأصناف منهم.

أمَّا على جهة الوجوب، فكلُّ هذا الترتيب أبعد من البعيد، وأمَّا بنوع مناسبة، فقد لا يفوت ذلك متولي الصرف، ولا يوجب ذلك جعلها مسألة تذكر برأسها. نعم، فيها نوعٌ من الغُلوِّ.

---

(١) ٣/٢٢٦ س٢.

كتاب الصِّيــام

فصــــل

فيمن يصح منه ولا يلزمه

(٣/ ٢٣٠ س١١) قوله: قلنا: الصبيُّ غير مكلَّفٍ فافترقا.

إن أراد التَّكليف الخاصَّ ـ أعني: التَّكليف بهذا الصِّيام، فاحتجاج بعين المـذهب، وإن أراد مكلَّف بأحكـام أُخـر، ومكلَّف في الجملة، فهذا كقول الجبرية حين قيل لهم: ما الفرق بين الحيوان والجَماد؟ فقالوا: الحيوان قادر، ويمكن منه الفعل، وهو جوابهم في مسألة تكليف ما لا يطاق. قالوا: الإنسان قادر، فيكلَّف بنتق الجبل؛ لأنَّه مقدور لجبريل، أو مقدور في الجملة، وكذلك قولهم: نسخت في حقِّ المطيق لا العاجز احتجاج بعين المذهب، إذ لا نسلِّم تكليف غير المطيق مطلقاً.

وعلى الجملة، فهـذه المسـألـة ـ وإن أطبق عليهـا جمهـور المتقـدمين والمتأخرين ـ فهي أوهن من بيت العنكبوت.

نعم، إن أريد: من يطيق الصَّوم بمشقَّة، كما هو في «البيهقي» بلفظ: «إذا كانا يطيقان الصَّوم»، فالمسألة متوجهة، فيكون نحو مذهب الإمامية. قالوا: إذا بلغ إلى حدٍّ يتعذَّر معه الصوم، وجب عليه الإفطار بلا كفَّارة، وإن كان لو تكلَّف الصوم، تمَّ له بمشقَّة شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم، كان له أن يفطر ويكفر عن كلِّ يومٍ بمُدٍّ من الطعام.

(٣/ ٢٣١ س٥) قوله: ولا يفطر لمرض خفيف.

الظاهر أنَّ هذا ـ كما مضى في القصر ـ يعود إلى تحقق اسم المعلق عليه

عرفاً، فأدنى ألَم لا يطلق عليه المرض، ويعامل في العرف معاملته في العيادة ونحوها من الأمور العرفية، وكأنَّه مراد داود، إذ لا تسمى الخطوات سفراً، ولا رعاف قطرات مرضاً، ونحو ذلك، فيكاد يعود الخلاف إلى الوفاق هنا، لا في السَّفر كما مرَّ، لكن اشتراطهم لخشية الضرر، وفسَّروه بزيادة العلَّة أو استمرارها هو الدعوى التي لا برهان عليها، وهل يفهم من الآية هذا المقدار كما ادَّعاه المصنِّف، حاش لله، بل ألَمٌ يحصل معه من الصَّوم مطلق المشقَّة التي يحدُّها العرف وكنظائرها.

وعبارة المصنِّف تفيد أنَّ زيادة العلَّة أو استمرارها شرط لتحقق الاسم لغة حقيقة أصلية أو عرفية، وهو كدعوى خلاف الضرورة، إذ لا يفهم ذلك لغة ولا عرفاً، لكنه ارتسم في ذهنه اشتراط ذلك في زعم بعض المتفقِّهة، فظنَّه لغة، أو انتقل ذهنه، وهو أرفع من أن يدَّعي ذلك مع التيقُّظ.

(٣/ ٢٣٢ س١) قوله: والصَّوم أفضل.

الواجب إيثار النَّصِّ، وقد ورد: «لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السَّفَرِ» بعدة روايات، منها له سبب، ومنها بدون سبب، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السَّبب، وصيامه صلى الله عليه وآله وسلم واقعة حال ـ يحتمل بيان الجواز والتشريع؛ إذ ظاهر: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]: فكتب عليه عدَّةٌ من أيام أُخر، ولولا فعله صلى الله عليه وآله وسلم، لكان الظاهر مع من ذهب إلى تعين الأيَّام الأُخر.

(٣/ ٢٣٣ س٢) قوله: فيمن قدم من سفر وقت طهر امرأته.

قد مضى عن الأوزاعي أنه يوجب صوم بقية اليوم على من زال عذره، فلا يختصُّ الكلام بالوطء.

(٣/ ٢٣٥ س٣) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فلا صوم».

هذا الحديث، قال أبو هريرة: إنَّه لم يسمعه من النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، إنَّما سمعه من الفضل، وفي هذا تسويغ قول المصنِّف: إنَّه منسوخ

بإباحة الوطء إلى الفجر، وذلك بأن يكون قاله صلى الله عليه وآله وسلم حين كان الصَّوم من بعد صلاة العشاء والنَّوم، وقد ذكر هذا التأويل ابن المنذر كما حكاه العسقلاني عنه.

فصـــل
وشرطه النيَّة لما مرَّ في الصَّلاة(١)

قد بيَّنا فيما مضى أنَّ كلَّ فعل مقصود، فهو منويٌّ بقيده الَّذي هو شيءٌ من متعلَّقاته من غرض أو غيره، وأن الصُّورة الَّتي يمكن خلوُّها عن القصد نادرة، مثل: مَنْ وقع في البحر يصير متطهراً عند الحنفية، وكذلك هنا الصَّوم يعتمد النَّفي، وهو أن لا يتناول المفطرات، لكنَّه في اليقظة مع منازعة النَّفس يصير الترك للقصد لازماً كالفعل، لكنَّه يمكن فيه، كأن ينام من نهار الخميس إلى نهار الجمعة، أو إلى ليلة السَّبت على القولين في وقت النيَّة، فهل يصير صائماً عند نُفاة النيَّة، والحقُّ أنَّه لا عبرة بفعل غير مقصود، ووجود الصَّوم في هذا المثال كعدمه، إذ لم يمتثل صاحبه الأمر، ولذا لا يصير عاصياً؛ لأنَّه لم يخالفه، فلا نسبة له إلى الأمر، فلا نسبة له إلى التَّكليف.

فإن قلت: إذا نوى من الليل أجزأت اتِّفاقاً، ولو نام بعدها يومه كلَّه لم يضر، مع أنَّ محل الصَّوم النَّهار فقط، فقد وقع الفعل غير مقارن للقصد، فكيف أثر فيه القصد الحاصل في غير وقته؟.

قلت: لا مانع من ذلك، بل كلُّ فعل كذلك، وإلاَّ لخلا أوَّل الفعل عن النيَّة، فإذا صحَّ التَّقديم اليسير مع اتصال الوقت، أو انفصاله انفصالاً لا يظهر، صحَّ مع طول الانفصال لعدم الفارق. ونظيره أن تقول لغريمك: كلُّ ما صار إليك منِّي، فعن دَينك، وكذلك تقول: كلّ ما تصدَّقت، فعن والدي، ونحو ذلك.

والحاصل أنه لا دليل على لزوم المقارنة الوقتية بين القصد والفعل، إنَّما اللازم التعلُّق، فلو وقع منافٍ أبطله، وإلاَّ صحَّ.

---

(١) في «البحر»: ٣/٢٣٦: «وفرضه».

(٣/ ٢٣٧ س١) قوله: وآخره من بقية النَّهار.

خبر «لا صيامَ لِمنْ لم يُبَيِّتِ الصِّيام» ـ مع تعدُّد رواياته ـ عامٌّ؛ لأنَّه نكرة منفيَّة، فهذا أصل مقرَّر، ولم يتبيَّن تخصيصه.

أمَّا خبر عاشوراء؛ فلأنَّه قد ألزم الإمساك مَنْ قد أكل، ومن لم يأكل، فعلم أنَّه أمرٌ خاصٌّ، وأيضاً نسلمه فيما ساواه، وهو أن لا يتمكَّن المكلَّف من التَّبييت، كَلَوْ نام حتى أصبح، على أنه لا يلزم من إتمام الإمساك ووجوبه أنَّه صوم مجزئٌ، فغايته القول بالموجب مع بقاء النزاع، وإنَّما النزاع في صوم يسقط الفرض ونحوه، ثمَّ إنَّ عاشوراء لم يشرع لفواته يوم آخر كما شرع لرمضان أيَّام أُخَر.

والحاصل أنَّا لا نسلم أنَّه صوم مساوٍ، بل إمساك، ثمَّ إنْ سلَّمنا، فلا نسلِّم إلاَّ فيما ساواه، وهو حيث يتعذَّر التَّبييت.

وأمَّا حديث صومه صلى الله عليه وآله وسلم حين لا يجد الغداء، فلا حجَّة فيه؛ لأنَّه أعمُّ من أن يكون قد بيَّت الصَّوم أم لا، فيحمل على التَّبييت، لأن المحتمل يرد إلى العام ونحوه ممَّا لا يتزحزح عنه إلاَّ الملجىء، على أنَّ في بعض روايات الحديث التصريح بالتبييت، بنحو: «إنِّي كنتُ أصبحت صائماً».

والحاصل في المسألة أصلان لا يخرج عنهما إلاَّ بمخرج، ولم يكن:

الأوَّل: عموم حديث التَّبييت.

الثَّاني: عدم الفرق بين أنواع الصَّوم من فرض ونفل، ومعين وغير معين.

وإذا حققت، وجدت المخالف لم يُوفِ البحث حقه؛ لأن الشُّبهة ركيكة.

ثمَّ نقول: ولم يشرع صوم بعض يوم، ولا صوم بغير نيَّة على ما هو الحقُّ كما مضى، وقد خلا أوَّل اليوم عن النِّيَّة.

وقولهم: «تنعطف النِّيَّة» عبارة فاسدة، ودعوى غير معقولة المعنى، ولم تَرِدْ عنِ الشَّارع، فنجعلها تعبُّداً، وإذا لم يصح أوَّل النهار، لم يصح آخره.

(٣/٢٤٣ س٢) قوله: وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ، فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

كأن المصنِّف فسَّر الشهر بالهلال، وشهد برأى وأبصر، وإلاَّ فمن اعتبر الحساب تصدق فيه الآية لو كان اعتباره صحيحاً، وإنَّما المراد بالشَّهر: الزَّمن المعروف، و«شهد»: بمعنى حضر، وهو في مقابلة المسافر، كقوله تعالى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

ولفظ «الكشاف»: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ، فَلْيَصُمْهُ﴾، فمن كان شاهداً ـ أي: حاضراً مقيماً، غير مسافر في الشهر، فليصمه فيه، ولا يفطر. و«الشَّهر» منصوب على الظرف، وكذا «الهاء» في «فليصمه»، ولا يكون مفعولاً به، كقولك: شهدت الجمعة؛ لأنَّ المقيم والمسافر كلاهما شاهدان للشَّهر. انتهى. وفي آخر سورة «هود» مثله.

(٣/٢٤٣ س١١) قوله: سلَّمنا، فمعارض بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ».

كيف يعارض بالحديث النبوي كلام جعفر الصَّادق، فإن كان مجاراة للإمامية بحسبما عندهم مع وضوح بطلانه، كان المحال شبيهاً بملاعبة الصِّبيان، والكلام في تقرير أحكام الله تعالى أهيب شيءٍ.

(٣/ ٢٤٤ س٨) قوله: وإذا تباعد قطران.

قد تعلَّقوا لإثبات هذه المسألة بحديث كريب، وليس فيه دلالة، والظاهر ما قاله المصنِّف رحمه الله تعالى، والعقل قد يجوز التفاوت باعتبار الارتفاع والانخفاض، والتشريق والتغريب، وليس بين المدنية والشَّام شيءٌ من ذينك، ثمَّ الاعتبار بالدليل الشرعي، وليس في كلام ابن عباس تصريح بأنَّ الإشارة إلى اختلاف القطرين وتباعدهما، بل إشارته إلى فعله حين لم يعتبر بخبر كريب؛ لأنَّه واحد.

(٣/ ٢٤٥ س٥) قوله: قلنا: يحتمل أنه كان قد شهد غيرهما.

هذا الاحتمال لا يدفع قيام الحجَّة بحسب الظاهر، ولم يعارضه أقوى منه دلالة، ولا مثله كما يأتي، وإذ خبر الواحد معمول به في أنواع أمور الشَّريعة.

وأمَّا قول المصنِّف: وإذ رآه صلى الله عليه وآله وسلم، فلم يعمل برؤية نفسه[1]، فكلام يقشعرُّ له الشعر والبشر، وقل عناية الإمام في الحديث أوقعه في مثل هذا، ولقد تنزَّهت عنه كتب الموضوعات، إنَّما سمعناه بأفواه أوشابٍ[2].

وفي حديث ابن مسعود مرفوعاً ما معناه: إن الشَّيطان يتصوَّر بصورة الإنسان، فيسمع منه الحديث، ويقول السَّامع: حدَّثني شخصٌ أعرف صورته ولا أعرف اسمه، فيكون قد حمل الحديث عن الشيطان. فمن لم يُراعِ حقَّ الرِّواية، وروى عمَّن دبَّ ودرج، أصابه مثل هذا الإنسان. نسأل الله العافيَة.

(٣/ ٢٤٦ س١٠) قوله: لرواية (ع وعم).

قال العسقلاني: رواه الدَّارقطني والطبراني في «الأوسط»، وقال الدارقطني: تفرَّد به حفص بن عمر الأيلي ـ ضعيف، فهذا حديث لا تقوم به حُجَّة، مع أنَّ أوَّله أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقبل الواحد في هلال رمضان، فلا يصح أن يحتج به من لا يقول بذلك، كالمصنِّف.

وأمَّا دعوى الإجماع، فشيءٌ لا يُهاب، لوضوح الخلاف وتساهلهم في هذا الباب، لا سيَّما هذا الكتاب، فلم تدع المجرب تجربته أن يظن صدق المدَّعي في ذلك.

(٣/ ٢٤٧ س٦) قوله: ونُدِب صومه.

يعني: يوم الشَّكِّ، واحتج بحجَّتين:

الأولى: قال: لفعله صلى الله عليه وآله وسلم.

---

(١) ٣/ ٢٤٥ س٦.

(٢) كتب في الهامش: الأشراب والأوباش والأوشاب: الأخلاط من الناس والرَّعاع. «نهاية» بلفظها.

أمَّا هذه، فحجَّة في محل النزاع لو ثبتت، ولا أدري من رواها، وأمَّا صيام شعبان متَّصلاً برمضان، أو وافق صوماً كان يصومه، فليس - إن صحَّ - محل النِّزاع، فتبيَّن لك عدم صحَّة هذه الحجَّة إلَّا أن يبيِّن روايةً في محل النِّزاع، وهيهات ذلك.

الثانية: قول علي، ولا حجَّة بقوله، وكيف يعارض بها الأحاديث النبوية؟ على أنَّها غير صحيحة عنه، وفي غير محل النزاع؛ لأنَّه قال ذلك بعد أن شهد عنده شاهدٌ برؤية الهلال، فتكلَّمه بهذا على جهة التَّرجيح للعمل بخبر الواحد فلا يلزم علياً حيث لا شاهد.

وأمَّا حُجَّةُ المانع، فعدَّة روايات في «الصحيحين» وغيرهما، كحديث أبي هريرة فيهما: قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تقدموا رمضان بيومٍ أو يومين»، وحديث ابن عمر فيهما أيضاً: «لا تصوموا حتى تَرَوُا الهلال»، وفي المعنى عدَّة روايات. وكذلك حديث أبي هريرة: نهى عن صوم ستة أيَّام، أحدها: اليوم الذي يشكُّ فيه.

وحديث عمار بن ياسر أخرجه أصحاب السُّنن، وابن حبَّان، والحاكم، والدارقطني، والبيهقي، ولفظه: من صام يوم الشَّكِّ، فقد عصى أبا القاسم صلى الله عليه وآله وسلم. وجعل الإمام لفظه مرفوعاً وهمٌ منه.

فصـــل

(٣/ ٢٤٩ س٢) قوله: ولا كفَّارة؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «استغفر الله، وصُمْ يوماً مكانه»، ولم يذكرها.

عدم الذكر في رواية تثبت ولا تثبت لا ينفي الذكر في رواية مثل الشَّمس.

وقوله: «كله أنت وعيالك»[1] لا يلزم منه سقوط الكفَّارة بعد بيانها. وهلَّا قال

---

(١) ٣/٢٤٩/٤.

الإمام: ليست هذه الرواية في «الصحيحين»، ورواية الإيجاب فيهما كما قال في الرَّدِّ على (ق) و(ك).

قلنا: الترتيب في «الصحيحين» لا التخيير، وفي الرَّدِّ على البصري، قلنا ليس في «الصَّحيحين»، مع أنَّ كون الحديث في «الصَّحيحين» لا يلزم منه ردّ ما في غيرهما، وإنَّما غاية أمر الغالين فيهما أن يرجحا على غيرهما، مع عدم المرجِّحات الخارجة، مع أنَّ هذا غير مسلم على إطلاقه، إذ قد يكون إسناد حديثهما دون إسناد حديث غيرهما.

وعلى الجملة، فوجه ترجيحهما اعتوار الأنظار لهما، وكثرة الإصابة، وقد استثني من ذلك أنواع باعتبارات كثيرة، ومما ينبغي أن يستثنى: الإسناد الذي لم يذكر بعض رجاله بتوثيق. قال الذهبي في «الميزان»: في رجالهما شيءٌ كثير. انتهى. فهم مجاهيل، بل قال أبو الحسن بن القطَّان في «الوهم والإيهام»: من كان كذلك، لم يعلم إسلامه، فضلاً عن عدالته. وكلام الإمام في مثل هذا المقام بلسان المجادلة يختلف حاله باعتبار كون الكلام لهم أو عليهم، وإلاَّ فقد قال في «الغايات» ـ ناقلاً عن الهادي يحيى بن الحسين في ذكر المخالف ـ: ولهم كتابان يسمونهما بالصحيحين، ولعمري إنَّهما عن الصِّحَّة لَخَلِيَّانِ. قال المهدي: ولعمري إنَّه لا يقول ذلك على غير بصيرة، أو كما قال. ـ قدَّس الله أرواحهما وأرواح أهل بيتهما.

(٣/ ٢٥٠ س١٥) قوله: قلنا: لم يطأ في صوم.

هذا يصلح للمذهب، أمَّا الشافعي: فالآكل ناسياً صائم، وإنَّما صورة المسألة لو أفطر عامداً بغير الوطءِ، ثم وطىء، فانتقل ذهن المصنِّف إلى ما ذكر ذهولاً عن كون الأكل مع النسيان لا يفسد الصوم عند (ش).

(٣/ ٢٥٠ س١٩) قوله: ومن وطىء ناسياً.

هذه المسألة هي مسألة من أفطر ناسياً، وستأتي قريباً.

(٣/ ٢٥٢ س١٠) قوله: وإلاَّ فسد إن تعمَّد.

أمَّا حديث: إن النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قاءَ فأفطر، فلا حجَّة فيه؛ لأنَّ الظاهر أنَّ الصَّوم غير واجب؛ إذ لا يتعمد الإفطار في الواجب.

ثم إنَّ قول الصَّحابي: «قاء» يعمُّ غير العمد، فلا يتيقَّن أن إفطاره للقيء، لأن معنى قوله: «فأفطر»: أي: تناول مفطراً غير الاستقاءة.

وأمَّا حديث: «فإن استقاء، فعليه القضاء»، فيعارضه حديث: «الفطر ممَّا دخل»، وحديث: «ثلاث لا يُفَطِّرْنَ»، وهما لا يقصران عنه، بل الظاهر أن أولهما بانفراده يعارضه لتقارب رتبة روايتيهما، وكل منهما لا يُعمل به مع المعارض، فمع عدم قيام الحجَّة بأنَّها لم تتحقَّق ما يقتضي الإفطار، والله أعلم.

(٣/ ٢٥٢ س١٤) قوله: (م) يفسد إلاَّ مع المضمضة.

صواب العبارة على مقتضى ما في (ص) عن (م): يفسد إن كثر وتعمَّده، إذ يصير كماء المضمضة، وظاهر «اللمع» عنه أنَّه لا يفسد مطلقاً.

(٣/ ٢٥٢ س١٧) قوله: (ح) يفسد استحساناً، لا قياساً.

في «الانتصار» عنه: يفسد قياساً؛ لكونه داخلاً، لا استحساناً لمشقَّة التَّحرُّز منه.

(٣/ ٢٥٣ س٨) قوله: وإلاَّ لزم في الحجام، ولا قائل به.

كأن مستند الإمام في ذلك استبعاد إفطار الحاجم، وإلاَّ فهو قول أحمد وإسحاق.

قال الخطَّابي: اختلف النَّاس في تأويل هذا الحديث، فذهبت طائفة من أهل العلم إلى أنَّ الحجامة تفطر الصائم قولاً بظاهر الحديث، وهو: أحمد وإسحاق، وقالا: عليهما القضاء، وليست عليهما الكفَّارة. انتهى.

ولفظ: «منتهى الإرادات» من كتب الحنابلة في تعدد المفطرات: أو حجم أو احتجم.

وكأن هذا الاستبعاد الذي وقع للمصنِّف حتى نقل الإجماع هو الذي حمل الجمهور على عدم العمل بهذا الحديث مع صحَّته وشهرته، ولا نسبة لمعارضه إليه، وهذا من مواضع الورع قولاً وعملاً، فإنَّ ظاهر الحجَّة مع أحمد وإسحاق، وأبى القلب إلَّا أن يفتي ويسكن إلى مذهب الجمهور، والله الموفِّق.

(٣/ ٢٥٥ س٥) قوله: ومتى[1] أفطر ناسياً.

هذه من أوضح المسائل؛ لأنَّ حديث عدم الإفطار صحيح صريح، وفي روايات: «فلا قضاء عليه»، وفيها: «فإنَّما هو رزق ساقه الله إليه»، «فإنَّما أطعمه الله وسقاه»، فلا وجه للتأويل البعيد لعدم الملجيء إلَّا عدم قبول هذه الصَّدقة من الرَّحيم الودود، لقد قبلناها، وعملنا بها، ولا نرى الاحتياط في نحوها شيئاً، بل الاحتياط الهرب من الرَّأي المجرَّد إلى السُّنَّة.

فصـــل
وقضـــاء الصَّـــوم

(٣/ ٢٥٦ س٣) قوله: وفي كونه فورياً الخلاف.

الأصل في الواجبات الفور لما نذكره في الحج أنَّ التراخي يفضي إلى بطلان الوجوب، فأمَّا إذا دلَّ دليل على تراخٍ محدود، عمل عليه، وقد دلَّ حديث عائشة على جواز التراخي، وإن وقت الأيام الأخر آخرها آخر شعبان، وهو في التَّحقيق بيان لمطلق القرآن، فليس من تأخير الواجب عن وقته المحدود، بل الحاصل أنَّه وقت موسع، وبهذا يسقط قول من قال: إنَّ حديث عائشة يدلُّ على الكفَّارة، وإلَّا لما فرق بين ما قبل رمضان الآتي وما بعده.

هذا، ومن البعيد عدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم بفعل عائشة، فقد قرَّرها، فكان تشريعاً، ولا يضرُّ قولها لمكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّ ذلك ليس بعذر عن الواجب، وأيضاً لها في زمن نوبة الضرائر سعة، إنَّما بينت أنَّ لمراعاة حال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخلاً في تراخيها.

(١) في «البحر»: ومن.

ولفظ حديثها: كان يكون عليَّ الصَّوم من رمضان، فما أستطيع أن أقضي إلَّا في شعبان، وذلك لمكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. رواه أحمد والستة. وفي تحديدها بشعبان، وفتيا الصحابة بإيجاب الكفَّارة، والحديث المرفوع الضَّعيف، وإن لم تقم الحجَّة بمجموع ذلك على منع ما بعد رمضان، لكنَّه يفيد أنَّه ضروريٌّ، فيأثم بالتَّأخير عمداً.

(٣/ ٢٥٦ س٩) قوله: ولا يعتدُّ بما صام قبله... إلخ.

هذه المسألة مراد بها أنَّه ليس بأداء، والأولى حيث قد صام شَوَّالاً، وهل هو أداءٌ أم قضاء، بخلاف الأخرى، فالقضاء فيها مسكوت عنه، فلا يتوهَّم التناقض.

(٣/ ٢٥٧ س١) قوله: قلنا: خبرنا أرجح.

بل الأرجح حديث صحَّة الصَّوم؛ لأنَّه صحيح متَّفق عليه بخلاف حديث الإطعام، ثم إنه لا منافاة ما لم يثبت تعين الصَّوم، فأنت بين التخيير ـ عملاً بالحديثين ـ وبين ترجيح الصحيح على غير الصَّحيح. والقياس المصادم للحديث الصحيح لو جمع شروطه غير معتبر.

فإن قلت: فما معنى قول المصنِّف: لموافقته دليل العقل؟.

قلت: هو ما زعموا من الفرق بين العبادات البدنية والماليَّة، وأن الأصل عدم صحة النيابة في البدنيَّة وصحتها في المالية.

فإن قلت: وكيف الطريق إلى تحقيق المسألة؟.

قلت: الاستفسار، وذلك أنَّ الغرض من النِّيابة: إما أن يكون جعل صفة النائب التي اكتسبها بصيامه وصلاته وحجِّهِ صفة للمنوب عنه، فهذا هو المحال، لكنَّه في الماليَّة كذلك؛ إذ التَّصدُّق بالدِّرهم وعتق العبد صفة الفاعل حينئذ، ويستحيل جعلها صفة للمنوب عنه، وإن كان الغرض أنَّ ثواب هذا الصَّوم والحج يكون للمنوب عنه بجعل النَّائب كما صح له ثواب الصَّدقة

والعتق، فلا مانع من هذا، ولا فرق بين البدنيَّة والماليَّة فيه أيضاً، وكذلك إن كان الغرض أنَّ الحجَّ الذي كان في ذمَّة زيد والصَّوم يسقطان بفعل عمرو كما يسقط الدين والعتق، ولا مانع من هذا، ويستوي فيه البدنية والمالية.

وقد صحَّت أحاديث في البدنية بمعنى إسقاط ما في الذِّمَّة، وبمعنى الثَّواب، كحديث «دَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»، وحديث: «كان لأبويه بحجَّة، وله بسبع»، وكذا في العتق والصَّدقة وفي الصوم كهذا الحديث، ولم يصح في منع ذلك شيءٌ.

فإن قلت: فلم لم يصح جعل صلاتك لزيد مثلاً.

قلت: إن أردت ثوابها، فممنوع، ومنه حديث ابن مسعود: أجعل لك صلاتي كلَّها. الحديث: وتأويلهم له بالدُّعاء تعسُّف، وردٌّ للحديث إلى المذهب.

وإن أردت أن صلاتي تُسقط عن زيد ما في ذمَّته من الصَّلاة، فليس ذلك بلازمٍ. ومسألة إسقاط ما في الذِّمَّة واقف على الدَّليل في المال والبدن، والأصل شغل الذِّمَّة حتى يرد دليل خاصٌّ أو عامٌّ.

وأما صلاة النَّفل، فلا مانع، وقد حكى ابن السبكي عن والده أنَّه كان يقول: ليتني أجد من أستأجره يصلي لي ـ يعني: نافلة ـ وعدَّ ذلك فيما انفرد به والده عن أهل مذهبه، أو عن (الأكثر).

(٣/ ٢٥٧ س٦) قوله: ونسخ التَّخيير لا ينسخ وجوبها.

معنى نسخ التَّخيير: أنَّه صار المتعين أحد ذينك الأمرين لا يجزىء غيره.

فلو قلنا: يجب الآخر، صار المعنى أنَّ كليهما واجب، فيصير المعنى أنَّه نسخ التَّخيير إلى إيجاب كل، وأنَّه غير نسخ التَّخيير إلى تعين أحد الأمرين. ومسألتنا إنَّما نسخ التَّخيير إلى تعين الصَّوم، فهذا الاستدلال تكلُّف كبير؛ لأنَّه كلية معلومة البطلان، وإنَّما يوجب هذا رعايات المذاهب.

وأمَّا الحديث الذي ذكر، فلم يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيءٌ، إنَّما روي عن بعض الصحابة، وليس بحُجَّة.

بـــاب
وشروط النَّذر بالصوم

(٣/ ٢٦٠ س١٤) قوله: قد أمكن بصوم غيرها.

هذه مصادره دقيقة، وذلك أنَّ صوم غيرها متوقِّف على صحة النَّذر بها، فإذا تعذَّر صومها للنَّهي، وجب غيرها للتخلُّص عن الواجب.

وهنـا قال الخصم: صومهـا منهي عنـه، فهـو معصية، ولا يصـحُّ النَّذر بالمعصية، فالحقُّ عدم صحَّة النَّذر بها، ومثله المسألة الأولى من نذر صوم سنة معينة، فإنه لا يتناول النَّذر ما وجب إفطاره.

فإن قلت: قد صح صوم أيَّام التَّشريق للمتمتع مع النَّهي.

قلت: إن سلم ذلـك، كان استثنـاء من عموم التحريم مقصوراً على ما تناوله، ولا يلزم من ذلك نقض مدلول العموم في سائر الجزئيات، وهو واضح.

(٣/ ٢٦١ س٩) قوله: إذ لا يحتمله اللَّفظ حقيقة ولا مجازاً.

يقال: هذا من مجاز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، نحو: ﴿واسْأَلِ القَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. وكذلك هذا معناه مقدار سنة، وهو شائع.

(٣/ ٢٦٢ س١) قوله: أن يقهقر.

قال الرَّضي: هذا المصـدر ـ يعني: القهقرى في «رجع القهقرى» ـ لم يوضع له فعل أصلاً، فعلى هذا: الصَّواب أن يقال هنا: وجب أن يرجع في صومه القهقرى، وكذا يصومها راجعاً القهقرى.

ثمَّ قد استقوى الإمام «القهقرى» بما ذكر ـ وهو وجه، لكنَّه يفوته جواز أنَّه أداء أبداً، والذي قال: سقط وجهه أنَّه تعذَّر الإتيان بالمنذور به، والذي قال: يصوم الدَّهر يريد أنَّه لا يخرج عن المتيقن إلَّا بذلك. وأقرب الأقوال: الاستمرار على اليوم السَّابع من يوم النَّذر بلا قهقرى، أو من يوم حصول شرط المعلق، فإن التبس ذلك أيضاً، فليجعل الأول الغد من يومه؛ لأنَّه يجوزه هو، ويجوز ما بعدها إلى آخر الأسبوع، فينقطع التَّجويز، ويكون الآخر أداءً أو قضاءً بيقين، فيتعيَّن عليه بالنِّيَّة المشروطة.

(٣/ ٢٦٢ س١٠) قوله: الاسفرايني: لا ينعقد المعلق هكذا.

أما إذا لم يؤبد، فكلامه صحيح، وأمَّا إذا أبَّد، فإنَّه يلزمه الأيام المستقبلة؛ لأنَّها ممكنة. وحاصله أنَّه نذر بممكن وغير ممكن، فيصح ما أمكن.

(٣/ ٢٦٣ س٣) قوله: ومن نذر شهراً... إلخ.

كان يجيء للمصنِّف فيما استقواه في هذه والتي بعدها أنَّ الشَّهر ليس اسماً للثلاثين حقيقةً ولا مجازاً كما قال في السنة، والحقُّ أنَّ المراد قدر سنة وقدر شهر، وحينئذٍ فالاجتماع والتَّفريق خارجان عمَّا علق عليه، وهو القدر، والله أعلم.

بـــاب الاعتكـــاف

(٣/ ٢٦٣ س٩) قوله: وفي الشرع لبث في المسجد. . . إلخ.

هذا ممَّا قد بيَّنَّا في «الأبحاث المفرقة» أنَّهم يفسرون الكتاب والسنَّة والكلام الأوَّل بالأعراف الحادثة ولا لسان للشارع هنا، فإنَّه لم يرد في الكتاب إلَّا بالمعنى اللغوي، ولا نصَّ على هذا المعنى - أعني: العبادة المخصوصة -.

وتفسيرهم: ﴿ولا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي المَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] بمعنى العبادة المخصوصة، لا مطلق اللبث، بناء منهم على الوهم المذكور، بل الظاهر المعنى اللغوي، فيكون المستفاد من الآية: صيانة المساجد عن مباشرتهن فيها.

وكيف يقال: لسان شرعي لما لم يتحقَّق وروده بالمعنى المذكور في الكتاب مطلقاً، ولا في السُّنَّة إلَّا بقرينة؟ وشرط اللسان الشرعي وطريقه إنَّما هو الغلبة التي تكثر حتى تسبق إلى الفهم، كالصَّلاة والصِّيام، وإنِ ادَّعى مدَّع ارتجال لسان لم يقدر على برهان، ولا يكاد يدَّعيه مميز.

إذا تمَّ ذلك، علمت أنَّ العمدة في باب الاعتكاف فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ومنه تؤخذ أحكامه، ولم يعتكف في غير مسجد، فالمتحقِّق المسجد بفعله مع مقارنة المناسبة، ومنه يقتصر على المتيقن، وهو ما اقترن به الصَّوم، ولم يدل على خلافه دليل.

(٣/ ٢٦٥ س٥) قوله: (صش)، وعن علي: لا إلَّا في المسجد الحرام.

هذا النَّقل محل توقف. كيف يقول ذلك أحد وقد اعتكف صلى الله عليه وآله وسلم في مسجده. ثم الذي في «المعاني البديعة» ذكر حمَّاد بدل أصحاب

(ش)، وكأن ذكر (صش) سهو قلم.

(٣/ ٢٦٥ س٧) قوله: قلنا: لا وجه لهذه التَّخصيصات؛ لعموم الآية.

أما الآية، فقد ذكرنا ما في الاستدلال بها، ولكن الدليل عدم الفارق بين مسجد ومسجد، والفضيلة إنَّما يعتل بها للمناسبة في الواقع، ولا تصلح بمجرَّدها فارقاً في قياس معنى الأصل.

وإن صلحت في قياس العلة الصريحة، وسره أنَّ الفضيلة تصلح مانعاً. ولا يلزم من الصلوحيَّة الاعتبار، فحيث كان الاستدلال أنَّ هذا بمعنى هذا ـ وهو ظاهر فيه ـ كان بمعنى الاستدلال بالعموم، ومدَّعي الفرق كمدَّعي المخصِّص. وأمَّا حيث يكون الاستدلال بأنَّ هذا ساوى هذا في العلَّة، فللمانع أن يقول: لا أسلم تمام هذا حتى يظهر أنَّ الفضيلة ليست تمام العلَّة، فيتوقف الاستدلال، ولا يكون ذلك إلَّا في المستنبطة، فليتأمل.

(٣/ ٢٦٥ س٩) قوله: قلت: بل إذ لدخوله أصل في الوجوب.

أقول: بل هذه العلَّة مبنيَّة على ما سيأتي في النَّذر، وهو غير صحيح، إذ علَّلوه بأنَّ العبد لا يستقلُّ بإيجاب ما لم يوجبه الله تعالى. ولنا في ردِّ هذا وجهان:

الأوَّل: أنَّه احتجاج بعين الدَّعوى. والخصم يقول له: أن يستقل، لما يذكر في الوجه الثاني، وهو القول بالموجب، فإنَّ العبد لم يستقل، فإن الموجب هو الله سبحانه، بقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ [الإنسان: ٧]، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من نذر نذراً، فعليه الوفاء به»، ونحوها.

وقد احتجَّ المصنف بهذا الحديث الآتي، وقال: لم يوجب صلى الله عليه وآله وسلم المشيَ إلى بيت المقدس، وهذا غير صحيح؛ لأنَّه لم ينف الوجوب إنَّما أخبر بأنَّ صلاة في المسجد الحرام تُجزىء عنه.

واحتج أيضاً بأنَّه لو صح في المندوب، للزم بالمباح. وهذا مردود بأنَّه لا نذر فيما لا يبتغى به وجهُ الله، وابتغاء وجه الله لا يتحقَّق في مباح.

فإن قلت: إذا بطلت هذه الحُجج، فما الحكم؟.

قلت: الأصل التعين إلَّا ما خرج بدليل.

وقد خرج على ما عدا المسجد الحرام بالنَّظر إلى المسجد الحرام بما رواه أحمد وأبو داود من حديث جابر أنَّ رجلاً قال يوم الفتح: يا رسول الله، إنِّي نذرت إنْ فتح الله عليك مكَّة أن أُصلِّيَ في بيت المقدس، فقال: «صلِّ هاهنا»، فسأله، فقال: «صلِّ[1] هاهنا»، فسأله، فقال: «شأنك إذاً».

وفي رواية لهما عن بعض أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلَّم بهذا الخبر، وزاد: فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «والذي بعث محمَّداً بالحقِّ، لو صلَّيْتَ هاهنا، لقضى عنك ذلك كلَّ صلاة في بيت المقدس».

وقد استنبطت أم المؤمنين ميمونة رضي الله عنها أنَّ العلَّة الفضل، فأفتت امرأةً نذرت أن تصليَ في بيت المقدس أنَّه يجزؤها صلاة في مسجده صلى الله عليه وآله وسلَّم، واحتجت بحديث أنَّ صلاةً فيه أفضل من ألف صلاة في غيره من المساجد إلَّا مسجد الكعبة. روى هذا عنها أحمد ومسلم.

فإن قلت: يطَّرد هذا في سائر المساجد المتفاضلة.

قلت: إن بطل التعيين فيها، فواضح، وإن لم يبطل، فالفرق عدم تيقُّن شيء من تلك الفضائل. أو نقول: قد يظنُّ ذلك ـ كما في مسجد الكوفة، لرواياتٍ عن عليٍّ فيه ـ، لكن تلك فضيلة قاصرة عن الاعتداد بها، ولذا صحَّ في «الصَّحيحين» وغيرهما «لا تُشَدُّ الرِّحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»، فلم تستقل فضيلة مسجد لو صحَّت بهذا الحكم، وهو الحمل على السَّفر إليها للصَّلاة، حتَّى لو فعل ذلك، لم يكن طاعة للنَّهي أو النَّفي، فلا تستقل بإجزاء الصَّلاة في الفاضل عن المفضول المعيَّن، وحقيقته عدم مساواة الجامع، فلا عبرة بالنَّاقص من الفاضلين.

---

(١) في الأصل: صلِّي.

فـــائـدة: قد ذكـرنا في «الأبحاث المسدَّدة» أنَّه يلزم بطريق الإشارة أنَّ قاصد المسجد الحرام للصلاة يغفر له بذلك، لما أخرجه أحمد، والنَّسائي، وابن ماجة، وابن زنجويه، والحكيم الترمذي، وابن حبَّان، والحاكم، والبيهقي في «الشُّعب» عن عبد الله بن عمرو يرفعه: «أنَّ سليمان بن داود عليه الصَّلاة والسَّلام لمَّا بنى بيت المقدس، سأل الله عزَّ وجل خلالاً ثلاثاً: سأل الله حكماً يصادف حكمه، فأُوتيه، وسأل الله ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعده فأوتيه، وسأل الله حين فرغ من بناء المسجد أن لا يأتيه أحد لا ينهزه إلاَّ الصَّلاة فيه، أن يخرجه من خطيئته كيوم ولدته أُمُّه» قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أمَّا اثنتان، فقد أُعطيهما، وأرجو أن يكون قد أُعطي الثالثة».

فلو لم يحصل للذي نذر أن يصليَ ببيت المقدس هذا المقصد العظيم، والمغنم الجسيم بصلاته في المسجد الحرام، لما فوَّته صلى الله عليه وآله وسلم ذلـك. ونـرجو الله سبحانه من فضله أن يكون ذلك من فوائد مهاجرتنا إليه، وكرورنا وزفيفنا، لا ننظر غيره، ولا نلوي عليه.

(٣/ ٢٦٦ س٦) قوله: والأيَّام في نذره تتبع اللَّيالي، والعكس.

لا شكَّ أنَّ مدلول الأيَّام البيض ومدلول الليالي السُّود كما قالت رضي الله عنها:

صُبَّتْ عَلَيَّ مَصَائِبُ لَوْ أَنَّهَا صُبَّتْ على الأيَّام صرن لَيَالِيَا

ولا دلالة من حيث الوضع، ولكن من حيث اللُّزوم في بعض الصُّور، وهو حيث يوقت الشَّيء بأيام متصلة، كقوله: أمهلني عشرة أيام، فيعلم أنَّ الليالي المتوسطة داخلة في المهلة، حتى لو تقاضاه في اللَّيالي، لكان مناقضاً للإمهال، وكذلك الكلام في عشر ليال، فعلى هذا لا يدخل غير المتوسط.

وأمَّا الآية التي احتجَّ بها المصنِّف، فلا حجَّة فيها؛ لأنَّه لا يفهم من ذكر ثلاثة أيام غير الأيام، ولا تدخل الليالي إلاَّ بقرينة، وكذلك من ثلاث ليال لا تدخل الأيَّام، وحين جاءت الحكاية مرَّتين: ـ بذكر الأيَّام مرَّة، والليالي أُخرى، علم أنَّ المدَّة المضروبة لزكريَّا عليه الصَّلاة والسَّلام كانت ثلاثة أيَّام وثلاث

ليال، ولذا يجوز أنَّ أوَّلها كان الأيام، فلا تدخل ليلة اليوم الأوَّل، ويجوز العكس.

والحاصل: أنَّه لا يدخل الجنس المسكوت عنه إلاَّ القرينة مثل الاتصال يلزم منه دخول المتوسط فقط.

٣/ ٢٦٧ س٣) قوله: والصِّيام شرط.

قد ذكرنا أنَّ عمدة الباب فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يعتكف مفطراً، فتقف عند المتيقن حتى يرد بخلافه دليل، ولم يتم في ذلك شيءٌ، فحديث: «ليس على المعتكف صيام» لم يثبت رفعه عند أئمة الحديث.

وحديث: «من اعتكف فواق ناقة، فكأنَّما أعتق نسمة» لا يلزم منه صحة اعتكاف بغير صيام، مثل: «مسجد كمفحص قطاة». على أنَّا ما رأينا هذا الحديث في كتب المحدِّثين، ولقد تكلَّف الحافظ العسقلاني، فقال: أخرجه العقيلي في «الضُّعفاء» من حديث أنس بن عبد الحميد عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة بلفظ: «مَنْ رابَطَ» بدل «مَن اعتكفَ». وأنس هذا منكر الحديث. انتهى. والمرابطة والاعتكاف أمران متباينان، فعرف أنَّ الحديث لا أصل له.

وكذلك احتجاج مشترط الصَّوم بحديث عائشة: «ولا اعتكاف إلاَّ بصوم» ليس صريحاً في الرَّفع؛ لأنهم قد يقولون من السنة لما اعتقدوه بأيِّ دليل، وقد نبَّهنا على ذلك في «حواشي» «مختصر ابن الحاجب».

على أنَّه قال الدَّارقطني: إنَّه من كلام الزهري، ومن أدرجه، فقد وهم. ورجَّح ذلك أيضاً أبو داود والبيهقي.

وأمَّا قياس العكس الذي احتجَّ به المصنِّف، فلك فيه منع صحَّة هذا القياس مِنْ أصله، ومنع الأصل هذا.

ولقد أغرب المصنِّف حيث احتجَّ على الشرطية بوجوب الصِّيام في نذره، ثمَّ احتجَّ على وجوبه بوجوب الاعتكاف بأنَّه شرط، حيث حكى الرِّواية عن

الشَّافعي بأنَّه لا يلزم من إيجاب الاعتكاف وجوب الصَّوم، كلَوْ نذر أن يعتكف مصلِّياً أو قارئاً، فقال المصنِّف: قلنا: الصَّوم شرط، لا هما، فقد كانت الشرطية مبنية على لزوم الصَّوم إذا نذر أن يعتكف صائماً، فكيف يكون لزومه مبنيًّا[1] على تلك الشرطية. هذا دور.

نعم، هاهنا أربع صور: نذر أن يعتكف صائماً، أو يصوم معتكفاً، أو أن يعتكف مصليًّا، أو يصلي معتكفاً. كلٌّ منها نذر صحيح بمقيد، فمن ادَّعى الفرق بينها بعدم لزوم مقيد، أو قيد في بعضها دون بعض، فعليه الدَّليل.

نعم، قد كان صلى الله عليه وآلـه وسلم كثيراً ما يلبث في المسجد ليلاً ونهاراً، ومع أصحابه، وكذلك أصحابه بعده، سيَّما متعبدهـم، وأهل الاشتغال بنشر السُّنَّة كأبي هريرة وابن عباس، ولم يسمع عنه صلى الله عليه وآله وسلم، ولا عن أحدٍ منهم أنَّه سمى الاعتكاف في لبث بحال من الأحوال، ولو كان ذلك صحيحاً بغير صومٍ، لذكروه لما هم فيه من صدر نشر الشَّريعة.

وأما حديث عمر ـ وإن كان صحيح السَّند ـ ففي دلالته على مقصود المانع احتمالات.

فالأمر البيِّن في المسألة ما ذكرنا من الاقتصار على المتيقن المأخوذ من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ونَكِلُ مقابله إلى عدم الدَّليل، فتكون في حيِّز المانع، لا المستدل، والله الهادي.

(٣/ ٢٦٨ س١٠) قوله: لنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فعليه الوفاء به».

يقال: هذا مطلق مقيَّد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا نذر فيما لا يُبتغى به وجه الله»، فإذا كان الغرض من النَّذر إنَّما هو الامتناع من تكليم فلان، لم يكن لوجه الله، فإذا كان في الكلام غرض صحيح ـ أي: مقصد هو طاعة لله سبحانه ـ، صحَّ.

---

(١) في الأصل: مبنيٌّ

وقد قوى المصنف في النَّذر قولَ زيد ومن معه، وهو الحقُّ لما ذكرنا.

(٣/ ٢٦٩ س٢) قوله: ويفسده الوطء.

قد صحَّ أنَّـه صلى الله عليه وآله وسلَّم كان في اعتكافه يشدُّ المئزر عن النِّساء، ويوافقه حديث عائشة: ولا يمس امرأةً، ولا يباشرها، وذلك كافٍ في أخذ هذا الحكم. وأمَّا الاستدلال بالآية، ففيه ما قدمنا.

فصـــل
في صوم التَّطـــوُّع

(٣/ ٢٧١ س٣) قوله: صوم الدَّهر.

لم يتقرَّر في هذا نهي ولا ترغيب، وهو خلاف هديه صلى الله عليه وآله وسلم، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لِمنْ عزم على صوم الدهر: «أمَّا أنا، فأصومُ وأُفطر، فمن رغب عن سنَّتي، فليس منِّي»، فالظَّاهر الكراهة. وحديث التَّشبيه لا يلزم منه التَّرغيب، إنَّما أراد قيام القليل مقام الكثير، مع أنَّه باعتبار ما تفضل الله به مِنَ المضاعفة، فكأنَّه قال: صيامكم من كلِّ شهر ثلاثة أيام كصيام من لم يضاعف الله له سبحانه كالأمم قبلكم عمره كله، كما صرَّح به حديث: مثل أهل الكتاب وهذه الأمَّة بمن استأجر أجيراً، فعمل إلى الظهر، ثمَّ ترك، فاستـأجر آخر، فعمل إلى العصر، ثمَّ ترك، فاستأجر ثالثاً، فعمل بقية يومه، وأعـطاه المضـاعفـة، فشكا إليه أهل الكتابين، فقال: ما ظلمتكم شيئاً، وما أعطيتهم، فهو فضلي أوتيه من أشاء. هذه رواية المعنى، والأصل معروف.

وكذلك الغرض من صيام ستَّة أيَّام من شوَّال بيان أنَّها تنضمُّ إلى رمضان، فيتم قيامها مقام السنة بالنَّظر إلى ما ذكر، وليس المراد ـ والله أعلم ـ تخصيصها بفضلٍ، ولا تخصيص الثَّلاث من كل شهـــر، مع أنَّها عدد مخصوص. نعم تخصيصها بالأيَّام البيض فيه دليل الفضيلة بذلك الاعتبار فقط، وإلاَّ فالقطع أنَّ الزيادة على الثَّلاثة ـ كصومه صلى الله عليه وآله وسلم، وكصوم داود الذي صرح صلى الله عليه وآلـه وسلم بأنَّه أفضل الصِّيام ـ فإن ذلك أفضل من الثَّلاث، والإكثار مقصود، غير أنَّ الأفضل الاقتصار على هدي النُّبوَّة.

(٣/ ٢٧٢ س٢) قوله: وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا بقي النِّصف... إلخ، وقول عائشة.

هذان التأويلان فاسدان، وقد استثنى في نفس الحديث الأول: «من وافق صياماً كان يعتاده»، ولا ملجىء لتأويل ما عداه، والتأويل في الحديث الثَّاني يُصيِّر معنى الحديث إلى اللغو، إذ لا شهر يجب صيامه كاملاً غير رمضان بالنِّسبة إلى كلِّ أحد.

وروايات كلام عائشة صحيحة صريحة، وهي أخصُّ النَّاس بذلك، وذات الفقه في نسائه، ولو صحَّ عن غيرها تمام شعبان أو غيره بحيث لا يحتمل التأويل، كان بين الكلامين عموم وخصوص، فلا وجه للمسارعة إلى مثل هذا التَّأويل المذكور، ويجب صيانة الأحاديث عن نحو ذلك.

(٣/ ٢٧٣ س١) قوله: (الإمامية) يُكره؛ لقتل الحسين فيه.

هذا من أوضح التلعُّب بالدِّين والتَّشريع، وهم اليوم يجتمعون فيه، ويعزِّي بعضهم بعضاً، ويبكون ويتغمَّمون كأنَّه تجدَّد قتل الحسين، وقد قابل باطلهم المتسمون بالسُّنِّيَّة في الحرمين، فجعلوه عيداً.

ومثله مسألة المولد، كانوا يجعلون يوم ثاني عشر من ربيع الأوَّل مأتماً، فتيقَّظ بعض من الفرح أحب إليه من التَّرح، إنَّ هذا اليوم بعينه ولد فيه صلى الله عليه وآله وسلم، فجعله عيداً، فما زال النَّاس يهوون قوله حتى صار أهل المدينة نصفين، ثمَّ غلب جعله عيداً، ثمَّ عمَّ الأقطار، وصار ديناً لا ينكره فقيه. وهذا أوضح دليل على أنَّ الهوى قد يعمُّ هذا العموم الواضح، فإيَّاك أن تعرف الحقَّ بالرِّجال، واعرفِ الحقَّ تعرف أهله.

(٣/ ٢٧٤ س٨) قوله: ويوم عرفة. إلى قوله: قلنا: لم يفصل الخبر.

هو كذلك لكنَّة عامٌّ، وهاهنا فاصل خاصٌّ. أخرج البخاري ومسلم وغيرهما من حديث أم الفضل زوج العباس رضي الله عنهما أنَّهم شكُّوا في صوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم عرفة، فأرسلت إليه بلبن، فشرب وهو يخطب النَّاس بعرفة.

وأخرج أحمد وابن ماجة عن أبي هريرة، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم يوم عرفة بعرفات.

والمصنِّف احتجَّ للشَّافعي بالتَّعليل المذكور، وترك الحديث، وهو يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون غفل عن الحديث مع شهرته، واحتجاج الخصم به، ونظير هذا كثير في الكتاب.

الثَّاني: وهو بعيد عن مقام الإمام وحُسن نِيَّته، لكنَّه يكون تابعاً لغيره من المصنِّفين، وذلك ما رأيناه كثيراً من احتجاجهم للخصم بأضعف حجَّة؛ ليكون دفعها واضح الصِّحة. وهذا يدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ الآية [المطففين: ١].

وإذا جرَّبت مجادلة القوم في الأصول والفروع، لم تستتبع ذكرنا لما ذكر، وإن كان بعيداً عن أخلاق المتَّقين، لكن حبُّك للشَّيء يعمي ويصم، ولم تر هوى أقدر على النَّاس ممَّا تعلَّق بالمذاهب. نسأل الله العافية.

ليلة القدر

اعلم أنَّه قد ورد أنها في سبع عشرة وتسع عشرة، ولكن الأحاديث الصَّحيحة المتواترة معنى أنَّها في العشر الأواخر. وقد يقال: لا تنافي؛ إذ المراد الأغلب في العشر الأواخر، كما نقول ذلك بكثرة تعيينه منها مثل سبع وعشرين، ولذا جاء: «مَنْ كانَ مُتحرِّيها، فَليتحرَّها»، أو قال: «تحرُّوها ليلة سبع وعشرين». أي أنَّه كثيراً ما يكون فيها.

وأمَّا حديث: «وإنِّي أُريتها ليلة وتر، وإنِّي أسجدُ في صبيحتها في ماءٍ وطينٍ»، وتبيَّن ذلك إحدى وعشرين، فالمراد تلك السنة بعينها، فالتَّعيينات عائدة إلى تلك السنة أو الغلبة أو المظنَّة، وهذا لا ينافي الإطلاق، فيجمع بين الأحاديث بهذا. ويصحح هذا الجمع الاختبار. اختبرتُها عمري بأماراتها مثل:

طلوع الشَّمس صبيحتها بيضاء نقيَّة يتميَّز حالها لكلِّ أحد، كأنَّها في مرآها المرآة في كفِّ الأشل، وموقعها من الأرض كموقع القمر، إلَّا أنَّها أكثر نوراً، ووجدتها دائرة في العشر الأواخر.

وكثيراً ما تكون في سبع وعشرين، وتكون في غيرها، وممَّا تيقنته سنة كونها في ثمانٍ وعشرين، وكان أول الشَّهر متيقناً بالمشاهدة.

وعـلاماتها مثل الشَّمس ـ أعني: طلوعها بلا شعاع ـ وكون الليلة بَلجَة، طلقة، لا حارَّة ولا باردة، ولا يرمى فيها بنجم، ولا يعوي فيها كلب.

وكذلك ممَّا جربت ممَّا لم يرد: ينشرح فيها الصَّدر، ولا يكون فيها وحشة أصلاً، ويعرو الإنسان فيها نوم ليِّنٌ جداً، وإذا نام فيها، ينتبه كالذي نبهه غيره، وكأنَّه ليس فيها أثر النَّوم.

هذا ما وضـح لي بالتَّجـربـة، حتى إنَّها تمرُّ عليَّ ليالي العشر وأنا قبلها كالقاطع بعدم مرورها، فإذا مرَّت، صرت كالقاطع بعدم تأخُّرها.

ثم إنَّه ورد في تعيين الإفراد أنَّها الوتر، ثمَّ بيَّن تارة أنَّه بالنسبة إلى ما مضى من العشر، كثلاث وعشرين، وسبع وعشرين، وتارة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «في تسع بَقِينَ، أو سبع بقينَ، أو خمسٍ بقين، أو ثلاثٍ بقين، أو في آخر ليلة» كما في حديث أبي[1] بكرة، رواه أحمد والترمذي وصححه.

وأطلق في حديث أبي سعيد، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «فالتمسوها في العشر الأواخر من رمضان التمسوها في التاسعة، والخامسة والسَّابعة».

وقال أبو نضرة ـ الرَّاوي عن أبي سعيد ـ: قلت: يا أبا سعيد، أنتم أعلم بالعدد منَّا. قال: أجل، نحن أحقُّ بذلك منكم. قلت: ما التَّاسعة والسَّابعة والخامسة؟ قال: إذا مضت واحدة وعشرون، فالتي تليها اثنتان وعشرون، فهي التاسعة، فإذا مضت ثلاث وعشرون، فالتي تليها السَّابعة، وإذا مضت خمس، فالَّتي تليها الخامسة. رواه أحمد ومسلم.

---

(١) في الأصل: أبا.

وحديث الذي أرسله قومه يسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ليلة القدر، فقال: «هي اللَّيلة»، وكانت اثنتين وعشرين. وهو في «أبي داود» يوافق تفسير أبي سعيد، ويوافقه روايات «تبقى» بخلاف روايات «خلت»، ونحوها.

وعلى الجملة، فالتَّعيينات متباينة مع ثبوتها، وأحسن ما وجدت من الجواب عنه، مع وضوح الإشكال، واضطرابي فيه مدَّة طويلة، هو ما قرَّرناه في «أصول الفقه» أن الاعتبار مع الالتباس بالإطلاق، والقيد يجيء لفائدة خاصَّة زائدة على ما يتناوله المطلق: إمَّا لفضيلة، وإمَّا لتحقيق تعميم ما يصدق عليه المطلق، أو تحقيق دخول ما يغمض دخوله، أو نحو ذلك، فهاهنا المطلق يصدق على كلِّ ليلة من العشر، والتَّقييدات الَّتي حاصلها تعميم ما يصدق عليه المطلق جيءَ بها لذلك مع لحظ المِظَنَّة في نحو سبع وعشرين، فهذا أولى من الحكم بالتَّنافي مع بُعد مقتضاه من الرَّدِّ مع الثُّبوت الواضح، أو النَّسخ مع عدم التأريخ، ونبوه في هذا المقام ؛ لأنَّه خبر.

وأيضاً لا يسوغ الحكم بالتَّنافي مع إمكان الجمع والنُّصوصيَّة على فرد من أفراد العامِّ، أو ما يصدق عليه المطلق لا تنافي التَّعميم والإطلاق، والله أعلم.

وفي مسند أُبيٍّ بن كعب من «الجامع الكبير» عن زرٍّ: لولا مخافة سلطانكم، لوضعت يدي في آذانكم، ثمَّ ناديت: ألاَ إنَّ ليلة القدر في العشر الأواخر في السَّبع قبلها ثلاث، أو بعدها ثلاث، نبأ من يكذبني عن نبأ من لم يكذبه. يعني: أُبي بن كعب عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم.

كتـــاب الحـــج

(٣/ ٢٧٩ س٤) قوله: يجب فوراً.

هذا هو الصَّواب، (لأن القول بالتَّراخي)[1] يفضي إلى عدم الوجوب كما قد بيَّنَّاه في «نجاح الطَّالب»، وذلك أنَّه يترك أبداً، وإن كان الواجب ممَّا تدخله النِّيابة ـ كالحجِّ ـ ترك الوصي أبداً.

وقولهم: يتعين إذا خشي الفوت. كلام لا طائل تحته، ولا معنى له عند التَّحقيق، وذلـك أنَّ المـراد: إن كان مطلق الخشية، والتَّجويز البعيد، فهي حاصلة أبداً، فيجب فوراً. وإن كان المراد: ظنّ الفوات، فلم يجز عادة بعلامة تثير الـظنّ أنـه سيموت زيد، وتكون هذه العلامة متقدِّمة بمدَّة تتَّسع للتأهُّب للحج، وكذلك سائر المعونات، ولا ينكر ذلك إلَّا مكابر. وعلى فرض أنَّ الله يفعل ذلك بأحدٍ، يكون أندر النَّادر، وأقل القليل، فلا يعلق به حكم.

وعلى الجملة، فالقول بالتَّراخي قول ظاهري، لا يصلح إلَّا لمتغافلٍ، أو مغالط نفسه في الحقائق. إذا ثبت ذلك، علم أن تراخيه صلى الله عليه وآله وسلم كان لمسوِّغ. ولا شكَّ أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم لا يمشي من الجعرانة في أثناء ذي القعدة إلَّا لمُلجىءٍ شرعيٍّ. قال الواقدي: أنَّ إحرامه من الجعرانة كان ليلة الأربعاء لاثنتي عشرة بقيت منها.

(٣/ ٢٨١ س١١) قوله: قلنا: قد يقال للبالغ: صبي.

كيف يسـوغ هذا مع قولـه في الحديث: رفعت إليه امرأة صبيًّا ـ يعني:

---

(١) ما بين القوسين مكرر في الأصل

أظهرته له ـ من الهودج بين يديها. والحديث في «مسلم» وغيره.

وعن السَّائب بن يزيد، قال: حُجَّ بي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنا ابن سبع سنين. رواه أحمد، والبخاري، والترمذي وصححه.

وعن جابر، قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معنا الصِّبيان والنِّساء، فلبَّينا عن الصِّبيان، ورمينا عنهم. رواه أحمد، وابن ماجة.

والملجىء للمصنِّف إلى التَّأويل المتعسف ما بنى عليه من عدم صحَّة عبادة الصَّبيِّ. وقدْ قدَّمنا فساد ذلك في الصَّلاة، وأنَّ رفع القلم عنه لا يستلزم رفعه عن كتب الثَّواب له، وكذلك حكمهم بعدم كمال عقله؛ لأنَّه لا يجوز أن يكمل الله عقله، ولا يكلفه؛ لأنَّا نقول: إذا أردتم بقولكم: «يكلِّفه» يريد منه الجري على ما أدركه عقله من فعل الحسن وترك القبيح، فلا مانع من ذلك، ولكن لا يستلزم أن لا يضع عنه المأثم إلى حدٍّ محدود يتساوى فيه الصِّبيان؛ لأنَّهم يتفاوتون في التَّمييز، فجعل لنا حدَّاً محدوداً هو الاحتلام مثلاً.

وإن أردتم: لا يجوز أن لا يكلفه ـ أي: أن لا يساويه بالمحتلم ـ فدعوى غير مسموعة، ولقد عرفت كلامهم قبل تكليفي واستبعدته، وقلت: سأختبر كلامهم عند احتلامي، فاحتلمت وأنا في ثالثة عشرة من مولدي، فما أدركت فرقاً، ولقد كنت قبل ذلك على أحوال من العزم والتَّحفُّظِ تمنَّيت أنها استمرت لي بعد هذا التَّكليف، ولقد كان تعرض لي الحوامل على بعض المخالفات، وأقول: إنَّه لا يكتبُ عليَّ، ثمَّ أقول: لكنِّي أكون ممَّن قد لابسَ هذه المخالفة، فلا أتهنَّى في عملي، فليتني اليوم كذلك.

(٣/ ٢٨٢ س٢) قوله: الزَّاد والرَّاحلة.

العمدة في هذه تفسيره صلى الله عليه وآله وسلم، وإن كان ظاهر الآية مع مالك، لكن الواجب قبول هذه الصَّدقة، فإنَّ الرَّحيم جعل المشي كغير المستطاع، وإذا حققت مشقَّته، علمت مناسبة هذه الرُّخصة للأخلاق الشَّرعية والشَّريعة الحنيفية. اللهم لك الحمد على ذلك، حمداً كثيراً طيِّباً مباركاً فيه.

(٣/ ٢٨٢ س٦) قوله: ويجب شراؤه بما لا يجحف.

هذا هو الّلائق بأخلاق المتّقين مع عدم النّصّ على خلافه، فإنّه لا قيمة للدُّنيا في صيانة الدِّين واعتباره.

(٣/ ٢٨٣ س٢) قوله: ويكفي الكسب في الأوب.

وجهه أنّه قد استطاع إلى البيت سبيلاً، والرُّجوع غير منظور.

(٣/ ٢٨٣ س٥) قوله: يجب قبوله من غيره.

ما أبعد هذا عن محاسن الشّريعة، ولا أرى لزوم قبوله من الولد، وحديث: «فكلوا مِنْ أطيبِ كسبكم»، «أنت ومالك لوالدك» أراد الجواز، لا اللُّزوم ولا الملك المحقق، ولذا لا يصحُّ للأب غير ما يعود إلى حاجته لا التصرف بالبيع والهبة مطلقاً.

(٣/ ٢٨٣ س٨) قوله: ولا يلزم بيع ضيعة... إلخ.

هذا محل ضيق، والظاهر مذهب المصنِّف.

(٣/ ٢٨٣ س١١) قوله: ويلزم الأعمى.

هذا هو الصّواب؛ لأنّه لم يتحقّق عذره، وليس على الأعمى حرج، إنما يتناول أموراً قد عذرت عنها النساء، ولم تُعذر في الحجِّ، ويكفيك في شدَّة أمر الحجِّ من بين التكاليف: أن المرأة المترفة على مسافة سنين لم يرخص لها، وقد رخَّص في الجمعة والجماعة لجميع النِّساء؛ ولذا جاء: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فإنَّ الله غَنِيٌّ عن العالمين﴾ [آل عمران: ٩٧]، «فَلْيَمُتْ إن شاء يهوديًّا» الحديث، ورواياته كثيرة، حتّى قال عُمر: لقد همتُ أن أضرب عليهم الجزية. ما هم بمسلمين، ما هم بمسلمين.

ولعمري ما يتساهل في الحجِّ من وطَّن نفسه على عزائم الشَّريعة، ففي عقد إيمانه وهن، وهو إلى المترفين أقرب منه إلى المتّقين، وقد جعل الله ذلك من أخلاق الكفّار، فقال: ﴿إنَّهُمْ كانُوا قَبْلَ ذلِكَ مُتْرَفِينَ﴾ [الواقعة: ٤٥].

(٣/ ٢٨٣ س١٣) قوله: والرَّاحلة شرط.

قد أجاد المصنِّف كلامه في هذه.

(٣/ ٢٨٣ س١٦) قوله: لنا ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

الاستدلال بهذه الأُمور العامَّة على الأمور الخاصَّة لا يخلص مِنَ التَّكليف، لأنها كالمجملات.

ثمَّ قد احتج بعض الشَّافعية على ذلك بالقياس على المشي، وحدَّهُ بعضهم بأن تكون المشقَّة بمقدار مشقَّة المشي بالنِّسبة إلى الركوب، وقال بعضهم: بل بأن يخشى أن تفضي به المشقَّة إلى المرض. وهذا الأخير يفضي إلى عدم الخلاف، والأوَّل ضعيف، وقد احتمل في الحجِّ من المشاقِّ ما لا يحتمل في غيره، كعدم عذر المرأة النائية على مسيرة عامٍ مع الرَّفاهية، وعذرت في الجمعة، وغير ذلك.

(٣/ ٢٨٣ س١٨) قوله: قلنا: والأمن مقيس.

لو قيل: الأمن مأخوذ من الآية؛ لأنَّ الممنوع غير مستطيع شرعاً في سائر التَّكاليف، وكذلك في سائر العرف العام، ولم يحصر صلى الله عليه وآله وسلم وصف الاستطاعة، وإنَّما ذكر عمدة المحتاج إليه ليبيِّنَ الرخصة؛ ولذا جاء: «من كُسِرَ أو عَرَجَ، فقد حلَّ»، مع أنَّ السَّلامة خارجة عن الزَّاد والرَّاحلة.

(٣/ ٢٨٤ س٥) قوله: والمعضوب الأصلي لا يلزمه الاستئجار.

هذا هو الصواب لما ذكر، وخبر الخثعمية ونحوه محتمل، وألفاظها مختلفة، والمتيقن عدم التكليف، فلا يلزم الاستئجار بخلاف الطارىء.

(٣/ ٢٨٥ س١) قوله: ومن لزمه، فمرض قبل إمكان الأداء.

هذه المسألة شبيهة مسألة النسخ قبل الإمكان، فعلى هذا أُجري كلٌّ على خلاف أصله. ألا ترى أنَّه لا يكلِّفُ زيداً بالحجِّ، وينسخه قبل إتيان وقته.

والذي مات قبل إمكان الأداء، انكشف أنَّه غير مكلَّف عند مانعي النَّسخ قبل الإمكـان، ولذا لا تجوز النصوصية عليه، ورفع التكليف قبل الوقت بنسخ أو موت، ووجهه إنَّ إرادة الباري تعالى للفعل المكلَّف به من المكلَّف واجبة لازمة للأمر والنَّهي، وإرادته تعالى لفعل زيد الذي يستحيل أن يفعله محال.

ثم، هذه المسـألة خلاف صريح «الأزهار» وشرحه «الغيث»؛ لأنَّه قال: يجب بالاستطاعة، ولا بدَّ أن يستمر حصولها في وقت يتسع للذهاب للحج في وقته والعود، ثمَّ حكى خلاف (م بالله)، ثمَّ قال: فعلى ما ذكره المؤيَّد، المال شرط وجـوب، وأشهـر الحـج شرط في صحَّة الأداء، وعند (ط) أنَّهما شرط وجوب، ومثله ذكر (صش)، وقال: فيه شبهه (م) بالمرأة تحيض، فإن دخول رمضان سبب الوجوب. انتهى.

أقول: لو ماتت الحائض قبل إمكان القضاء، لم يجب عليها شيءٌ، فيرد على (م بالله) منع الأصل كما ترى، ويأتي قريباً في الكتاب تصحيح كلام (ط).

(٣/ ٢٨٥ س٥) قوله: شبهه صلى الله عليه وآله وسلم بالدَّين، فيأثم إن لم يوص.

هذا صحيح. وأما قوله بعقبه: ولا يجب من دونها، إذ هو بدنيٌّ، فلا ينتقل إلى المال إلَّا بوصيَّة كالصَّوم[1]. فقد حققنا فيما مضى بطلان هذا المنع، ولم ينتقل إلى المال، وإنَّما وجبت الاستنابة لإسقاط ما في الذِّمَّة، ولا يلزم الغير، فوجبت الأجرة في المال، وكما أنَّ الدَّين لو تبرَّع به متبرِّع، لم يجب في المال شيءٌ، فالحج ثابت بالنَّصِّ النبوي، ولا يسقط عن ذمة الميِّت إلَّا بأن يؤديه عنه الغير، فإن احتيج إلى التوصُّل بالأجرة، فمن ماله، كما لو احتيج إلى التَّوصل لردِّ الوديعة كان من ماله بغير وصيَّة.

---

(١) ٣/ ٢٨٥ س٦.

(٣/ ٢٨٥ س١٦) قوله: قلت: ظاهر خبر الرَّاحلة... إلخ.

ليس في هذا دليل على إتعـاب البهائم فوق المعتاد، فإنَّه يحرم عقلاً، وأنكره النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم، فنهى أن تُتَّخذ كالمنابر ـ يعني: تركب لغير الحاجة المعتادة ـ.

والجمـل إذا حُمِّـلَ، صعب عليه القيام، والجمَّـالون يدعُّمون لها كثيراً للضَّعف أو للضنة والرِّفق بها. والمصنِّف كان في (حَرَاز) وغيره من جبال اليمن، كأنَّه لم يتفق له معرفة حال سير الجمال، ويقال: إنَّه لم يجب عليه الحج، فلم يحجّ.

(٣/ ٢٨٦ س٣) قوله: «يوشِكُ أن تخرج المرأة من الحيرة بغير جِوار».

العجب من احتجاج الشَّافعية بهذا الحديث، ولا دلالة فيه، فإن كونها بغير جوارٍ وبغير خفير ـ كمـا في روايات الحديث ـ لا يلزم منه عدم المحرم؛ لأنَّ الخفير إنَّما يكون ممَّن يمنع المخافة، والمحرم نفسه يحتاج فيها إلى الجِوار والخفير، ولذا لو قال: يخرج الرَّجل، لكان البشارة بانتشار الإسلام وشيوع الأمن بحالها، وإنَّما خصَّ المرأة؛ لأنَّ المخافة تكون في حقِّها أشد.

ووجـه آخـر في بطلان الاحتجـاج بالحـديث حكاه ابن النحوي عنهم، وكذلك قرَّره العسقلاني، وهو أنَّ هذا خبر، فلا يلزم منه الجواز.

ووجَّهه بعضهم بأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لا يبشِّرُ بما ليس بجائز، وهٰذا خطأٌ في الاستدلال، فإنَّه إنَّما بشَّر بلازم من ملازمات الصُّورة، وهو شيوع الإسلام والأمان، وكم لها من نظائر، كإخباره أنَّ الرويجل الأسود من المسلمين يقوم على رأسه ابناء فارس والرُّوم مع صحة نهيه عن ذلك في عدَّة أحاديث، وإخباره أن المؤمن يمرُّ بقبر أخيه، فيتمنَّى أنَّه مكانه مما يلقى، مع نهيه عن تمني الموت لذلك. وكإخباره عن كثير من أحوال الأمراء، بل وعندي من هذا القبيل: «الأئمَّة من قريش»، «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان».

وعلى الجملة، فإذا منع مانع عن إرادة مدلول الخبر، عاد إلى لازم من

لوازمه بحسب القرائن. وهذا معنى لا يحتاج إلى شرحه العالم.

(٣/ ٢٨٦ س٦) قوله في مسافة القصر: وكل على أصله.

ليس كذلك. قال الريمي: عند الشّافعي وأحمد: لا فرق في ذلك - يعني: اشتراط المحرم بين قصير السّفر وطويله - وعند أبي حنيفة: يختصُّ بالطّويل، وبه قال أحمد في رواية.

(٣/ ٢٨٦ س١٠) قوله: قلت: عليهن الطاعة من دون إخلال بواجب.

يدل لذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق». وتحقيقه: أنَّ أدلة وجوب الحجِّ على المرأة معلومة، وهو مقتضٍ نام، فتعصي بالتّرك، ومَنْ أمرها به، فلا طاعة له، وهذا في جميع الواجبات، وإلّا فليمنعها عن الصّلاة وغيرها وثبوت حق للزوج في ذلك ممنوع.

. فإن قلت: ما ضادَّ المقتضي كان مانعاً، فلا يتم المقتضي في ذلك الجزئي.

قلت: المدَّعى مانعاً على وجهين:-

إمَّا ظاهر، بحيث يمنع استمرار المقتضي، فهذا هو الذي يخل بالمقتضي، ويشترط في الاستدلال عدمه.

وإمَّا غير ظاهر، فلا عبرة لوجود المقتضي المظنون.

واشتراط ظنّ عدم المانع خطأً ناقضٌ به كثيرٌ نفوسهم في الاستدلال. وغاية ما نحن فيه غايته من القسم الثّاني. إن تمَّ ذلك، وكيف يتمُّ وهو يؤدي إلى سقوط عامة حقوق الله تعالى لحق الزّوج، ولعلَّ الشّافعي يخصُّ الحج بناءً على أصله أنَّه على التّراخي، وقدْ مرَّ إبطال ذلك.

(٣/ ٢٨٧ س٥) قوله: قلت: الأقرب اعتبار استمرارها وقتاً يمكنه فيه الحج، إذ هو المقصود.

هذا هو الحقُّ، فإيجاب الوصية في المسألة السالفة ليس على ما ينبغي، وقد أحسن الإمام هنا، وإن كان خــلاف الوعد الذي في الأولى.

(٣/ ٢٨٩ س٣) قوله: والأفضل في الجعرانة... إلخ.

أمَّا الجعرانة، فلم يقصدها صلى الله عليه وآله وسلم، إنَّما نزل الجيش هناك، فسرى واعتمر، وأصبح كبائت، فلا دليل على الأفضلية.

وكذلك الحديبية، لم يعتمر منها، بل اعتمر من ميقات المدينة، فحين بلغه أن خالد بن الوليد بِخَيْلٍ لقريش قد خرج في طريقه إلى مكَّة، حاد إلى جهة الحديبية، فلم يقصدها لأمر يتعلق بالعمرة، فلا وجه لأفضليَّتها.

وأمَّا التَّنعيم، فيحتمـل أنـه لقربه أيضاً، ولكن في بعض رواياته: «فإذا هبطتَ من الثنية، فلتحرم، فإنَّها عُمرة مُتَقَبَّلةٌ»، فيقتضي ذلك الفضل.

وأمَّـا مساجد عائشة ومسجد الشَّجرة، فليس لها اليوم ذكر في مكَّة، ولا رأيناها في مظانِّها، بل المذكور أنَّ الشَّجرة التبست عليهم في القديم، وكأنَّه أطلق على التَّنعيم مساجد عائشة لعمرتها منه، فتوهَّم المغايرة، كما أنَّ التَّنعيم اليوم إنَّما يعرف عند العامَّة بالعمرة.

(٣/ ٢٨٩ س٧) قوله: وتقديم الإحرام على الميقات أفضل.

لو كان أفضـل، لمـا تركـه جميع الصحـابة، بل لم يُحرموا إلَّا من ذي الحليفة، فهلَّا أحرم أحدهم من المدينة ولو مرَّة لإدراك هذه الفضيلة، بل للجواز لو اعتقدوه، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسوة حسنة، ولا حجَّة في قول غيره.

وقول المصنِّف: إن له حكم المرفوع. ما زالوا يخلطون المعروف بالإنكار في هذه الدَّعوى، وإنَّما يكون ذلك فيما لا مَسْرَحَ للنظر وللاجتهاد فيه.

ثمَّ هنا أمرٌ آخر، وهو أنهم جعلوا إحرامه من دويرة أهله تفسيراً للإتمام في قوله تعالى: ﴿وأتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لله﴾ [البقرة: ١٩٦]، وظاهر الإتمام أنَّه إنَّما

يخاطب به من دخل في الشيء، ولهذا احتج بها عُمرُ على منع فسخ الحجّ إلى العمرة، وهذا هو التفسير الظاهر. والثّاني: «ائتو بهما تامّين»، وهو خلاف الظاهر، وهذا التفسير الثالث: «ائتوا بهما تامين»، والتمام تقديم الإحرام على الميقات الذي أحرم منه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وضربه للخلق، فيلزم أنّه لم يمتثل هذا الأمر القرآني إلاّ ممن اتبع هذا الرّأي ـ معاذ الله أن يصحّ ذلك عن سادات الصّحابة من غير احتمال محتمل، كما قال عبد الرّزّاق عن معمر، عن الزهري، قال: بلغنا أن عمر قال في قوله تعالى: ﴿**وأتِمُّوا الحجَّ والعُمْرَةَ للهِ**﴾، قال: إتمامها أن تفرد كلّ واحد منهما عن الآخر، وأن تعتمر في غير أشهُر الحجّ.

وقال ابن عبد البرّ: وأما ما روي عن عمر وعليّ أنّ إتمام الحجّ أن تُحرم لهما من دويرة أهلك، فمعناه أن تنشيء لهما سفراً تقصده من البلد. كذا فسّره ابن عُيينة فيما حكاه أحمد عنه. حكى هذين العسقلاني في «التّلخيص».

وحديث الإحرام من بيت المقدس ضعيف لا يقوم بنفسه، ولا يعضده عمل ظاهر من أكابر السّلف بعد دخولهم الشّام، ولو كان ذلك ثابتاً عندهم، لظهر فيهم. وكيف يعدل إليه مع ضعفه، ويترك الهدي النبوي الواضح الذي تحرّاه الأخبار عامّة؟ وعلى ضعفه يحتمل أنّه عبّر بالإهلال والإحرام عن إنشاء السّفر من بيت المقدس للإهلال، ولا بُعد في ذلك، لا لفظاً ولا معنى، فالمتيقن الإحرام من المواقيت، والتّقديم مشكوك فيه، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

(٣/ ٢٩٠ س١) قوله: (أبو حنيفة وأبو ثور): له التأخير إلى الجُحفة.

العجب من هذا القول، فإنّهُ إلغاءُ التّوقيت بذي الحليفة، والجحفةُ لم تُوَقّتْ لمن مرَّ بذي الحليفة، لكن المارَّ عليهما هو حصل بفعله هذه الصُّورة، وذلك لا يوجب إلغاء ذي الحليفة في حقّه، ويلزم لو مرَّ إلى جهة الطّائف أن يؤخّر إلى مروره بقرن، لا فرق بين الصُّورتين، فإن التزم ذلك أبو ثور، ظهر بلادةُ نظره.

(٣/ ٢٩٠ س٥) قوله: لقوله تعالى: ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢].

الذي نراه أنَّه لا مشاقَّة بين الآية وبين ما استدل بها عليه. والمسألة من الجهتين خالية عن الدَّليل، إلَّا أنَّ المانع لا دليل عليه، لأنَّه لا يعتمد في نفسه دليلاً، إنَّما يعتمد الأصل.

وأمَّا موجب الإحرام، فمدع إثباتاً، فعليه الدِّلالة على مدعاه، ثمَّ الآية خطاب لمطلق المحرم، فيقيد قوله: فاصطادوا بغير الحرم. الدَّليل منع الاصطياد فيه، فلو كان خطاباً لداخلي الحرم، لزم أن يكون الاصطياد بعد الحلِّ فيه؛ لأنَّ التَّحريم مقيَّد به بزعم المصنف، فليتأمل.

ودخول النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم عام الفتح بغير إحرام فيه ـ بحسب الظاهر ـ دليل على عدم اللُّزوم؛ لأنَّه دخل لا لأحد النُّسُكَيْن، فلم يحرم. ودعوى أنَّه إنَّما ترك لأجل الحرب محتمل يحتاج إلى برهان واضح؛ لأنَّه إذا كان الأصل عدم اللزوم، لم يكن للتعلق بالمحتملات مسوِّغ، فنقول: ترك الإحرام؛ لأنَّه لم يرد نسكاً، فهذا وجه مستقل، وتطلب غيره تكلُّف، بلا ملجىء. فإذا ادَّعينا النَّفي، كان برهاننا فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وإن اكتفينا بأنَّ الأصل العدم، كان كافياً، فهما إذاً دليلان على الحاصل، وهو عدم لزوم الإحرام.

(٣/ ١٩١ س٦) قوله: ولرد عمرو بن سعيد. . . إلخ.

هما مسألتان قد خلط الإمام إحداهما بالأخرى:

الأولى: الدخول بغير إحرام، وقد دخل صلى الله عليه وآله وسلم بغير إحرام، وقد قدَّمنا الكلام في هذه في القولة الأولى، ولم يجر بين أبي شريح وعمرو الأشدق في هذه كلام.

الثانية: الحرب في مكَّة، وهي مسألة الكلام بينهما.

أخرج البخاري، ومسلم، وغيرهما عن أبي شريح العدوي أنَّه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكَّة: ائذن لي أيُّها الأمير أحدِّثك قولاً قام به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح. سمعَتْهُ أُذناي، ووعاه

قلبي، وأبصره عيناي، أنه قال: «مكَّةُ حرَّمها الله، ولم يُحرِّمْها النَّاسُ، ولا يحلُّ لامرئٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يَسْفِكَ بِهَا دَماً، ولا يَعْضُدَ فيها شجرة، فإن أحدٌ ترخَّص بقتال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيها، فقولوا له: إنَّ الله قد أذن لرسوله، ولم يأذن لك، وإنَّما أذن لي فيها ساعةً مِنْ نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، فليبلغِ الشَّاهد الغائب». فقيل لأبي شريح: فما قال لك عمرو بن سعيد؟ قال: أنا أعلم بهذا منك يا أبا شريح. إن الحرم لا يعيذ عاصياً، ولا فارّاً بدم، ولا فارّاً بِخَرْبَةٍ(١).

والعجب من الاحتجاج بردِّ عمرو بن سعيد للحديث النبوي، وهو من الأشرار، ثمَّ رد الحديث النبوي بتصلُّفه وتشدقه مضموماً ذلك إلى ما هو فيه من هتك حرمة الكعبة، فالاحتجاج بفعله مشاركة له في بلاياه، ورفع من شأنه عند وجوب الحطِّ عليه، وكان هذا وجه النَّظر الذي عاد إليه المصنِّف، والله أعلم.

(٣/ ٢٩٢ س٣) قوله: ومن ترك نُسُكاً، فعليه دمٌ.

هذا يُروى من حديث ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً، أمَّا الموقوف، فلا حجَّة فيه، وأمَّا المرفوع، فضعيف؛ فيه مجهولان، فلا حجَّة على هذا التَّعميم. وكيف يعتمد النَّاس على مثل هذا، فإنَّه لا مستند لهم سواه، وليس في الدِّماء غير ما في كتاب اللهِ، ولم يتعدَّ ذلك إلى موضع آخر بقياس صحيح، وكُتُبُ فقهاء المذاهب مترعة من الدِّماء بلا ذكر دليل يعتمد.

فإن قيل: تعظيم لحرمات الله.

قلنا: المعتبر تعظيم العليم الحكيم، فقفوا عنده، ولا تغلوا في دينكم.

---

(١) كتب فوقها: في «البخاري»: الخربة: الخيانة والبلية. وكتب في الهامش: وقيل: التهمة، وأصلها في سرقة الإبل. قال الشاعر:

والخارب اللص يحب الخاربا

من متن «عمدة» ابن دقيق العيد.

(٣/ ٢٩٣ س٢) قوله: وينعقد الإحرام في غيرها إجماعاً.

في هذا الكلام غموض نقلاً واحتجاجاً؛ لأن القائلين: يصح الإحرام في غير أشهر الحجِّ لم يريدوا الإحرام بالحجِّ قطعاً، إنَّما أرادوا معلَّقاً بالعمرة أو مطلقاً، ويوضع عليها تعييناً أو تحللاً. وآخر الكلام مبين لهذا، وأوَّله يوهم خلافه. ألا تراه جعل حجَّة المجمعين ـ بزعمه ـ الآية الكريمة.

ثمَّ الظاهر أنَّه أراد أن معنى الآية أن الأشهر كلُّها مواقيت للحجِّ، وكأنَّه يقول وقد منع الإجماع من صحَّة غير الإحرام من أعمال الحجِّ في غير أشهره، فيبقى الإحرام. وهذا تكلُّف عظيم، إلَّا أنَّ له في الكتاب نظائر.

وتحقيق المقام أن تعيين أشهر الحجِّ كتعيين أوقات فرائض الصَّلاة، ولا يصحُّ شيءٌ من أعمال الصَّلاة قبل الوقت، والحجُّ مثلُ ذلك، فإن أحرم بالصَّلاة أو بالحجِّ قبل الوقت، لم يصح؛ لأنَّه تأدية لبعض الأعمال في غير وقتها، ولا فرق بين الأعمال، فلا يصح إحرام قبل الوقت معلَّق بالصَّلاة أو بالحجِّ. أما إحرام بعمرة، أو نافلة صلاة، فأمر آخر. وإذا فرضنا صحَّة الإحرام المطلق، لم يصح وضعه بعد على فريضة الحجِّ أو الصَّلاة؛ لأنَّ التَّعيين لا يصحُّ ابتداءً، فلا يصحُّ بَعْدُ. لا فرق بين الحالين.

ثمَّ الظاهر أيضاً أنَّه وقع للمصنف انتقال ذهنيٌّ من الأهلَّة إلى الأشهر، كما وقع له في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وإلَّا فالآية هنا: ﴿يَسألونك عن الأهِلَّةِ. قل: هي مَواقِيتُ للنَّاسِ والحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، فكما لا يلزم أن كلَّ هلالٍ علامة على كلِّ حاجة للنَّاس في دينهم ودنياهم، فلا يلزم مثلاً صحَّة الصَّوم في غير رمضان ـ أعني: الصَّوم المفروض ـ. كذلك لا يلزم أن يكون كلّ هلال دالًّا على صحَّة الإحرام للحجِّ في الشَّهر الذي ذلك الهلال علامة له. وهذه معاناة غير مُحتاج إليها، لكن وقوع مثل هذا الصَّنيع من الرَّجل العظيم أوجب بذل الجهد.

(٣/ ٢٩٣ س٥) قوله: لنا قياس وقته على مكانه، وللإجماع على انعقاد الإحرام قبله.

أمَّا القياس، فممنوع الأصل - وقد بيَّناه، وممنوع كمال شرطه ولو صحَّ القياس، لكـان العكس أولى، وهـو أن يقال: الآية أصل في تعيين الزَّمان، فيقاس عليه تعيين المكان.

واعلم أن الكلام عليهما يقوِّي تعيينهما مع اقتصار الرَّسول المبلِّغ صلى الله عليه وآلـه وسلم على التَّعيين، وعـدم التقـديم فيهما. فالمحتمل للتقديم لا ملجىء له، فقد كُفينا مُؤْنَةَ هذا التَّكليف بحمد الله تعالى.

وقـد استشعر المصنِّف سؤالاً، وهو أنَّ مذهبه يؤدِّي إلى إلغاء التَّوقيت. فأجاب بأنَّ فائدته كراهة الإحرام في غير أشهر الحجِّ، وهذا من آثار التكلُّف، وإخراج أبلغ الكلام إلى معنى لا طائل تحته.

هذا، وأمَّا الإجماع فهو ما نبَّهناك عليه من الإيهام في أول الكلام، فإنَّه إن أراد انعقاد الإحرام المعلَّق بالحجِّ، فممنوع صحَّته، وإن أراد المطلق والمقيَّد على غيره، فلا حجَّة فيه، فهو نوع من المغالطة، فليتأمل.

فصـــل في الإحرام

(٣/ ٢٩٤ س٦) قوله: إنَّما ينعقد بالنِّيَّة.

قد بيَّنا أنَّ كلَّ فعل مقصود منوي، فلا يخرج إلَّا فعل السَّاهي ونحوه، فلا يعقل كون داود ينفيها، ولذا يحكى أنَّه قال له قائل: صور لي كيف يصنع من يريد الإحـرام، فلبس ثوبيه ولبَّى، فقال السائل: صرت محرماً - يعني: على أصلك - فقال داود: زينت حصرماً، وهل على الحاكي من شيءٍ يوضِّحه، إن حاكي الوضوء أو الغسل، يصـر متطهِّراً عند الحنفيَّة، لأنهم جعلوهما كغسل النَّجاسة، لا يشترط فيه النِّيَّة.

هذا، ثمَّ الظَّاهر لزوم التَّلبية وتعيينها أيضا، كما قوَّاه الإمام، وهو هدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولنا به أسوة حسنة، وقد قال: «خذوا عني مناسككم»، والحمد لله على وضوح الأمر، والاستغناء عن التَّمحُّلات.

(٣/ ٢٩٥ س١٠) قوله: (الإمام ي): والأول أفضل[١]

يعني: الإطلاق؛ لفعل علي. يقال: لم يطلق عليٌّ، بل عَيَّنَ، فإنَّه قال بإحرام كإحرام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣/ ٢٩٦ س٤) قوله: أصحُّهما لا يجزىء، إذ من شرطه التَّعيين.

هذا هو الحقُّ، كلو أحرم بأربع ركعات، ثمَّ عيَّنها ظهراً.

(٣/ ٢٩٧ س٣) قوله: إذا أدخل نُسكاً على نُسك.

ينبغي أن يفصل في هذا بأنَّه إن كان من جنس حجَّتين أو عمرتين، فلا ينعقد الدَّخيل، كما لا تنعقد صلاة وهو في صلاة، أو صوم وهو في صوم.

وأمَّا إذا كانا حجّاً وعمرة، فإدخال الحجِّ على العمرة صحيحٌ باتِّفاق الجمهور، ويصير قارناً، كما هو صريح في حديث عائشة في قصة حجِّها. قال ابن القيِّم: لا نزاع يعلم في جواز ذلك، وهذا يرد نقل المصنِّف للإجماع على الإساءة.

وإن كان العكس ـ وهو إدخال العمرة على الحجِّ ـ فكذلك يجوز عند الحنفيَّة، وأحد قولي (ش)، وإحدى الرِّوايتين عن أحمد. وقد حمل جماعة فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، وأنَّه أفرد الحجَّ، ثمَّ أتاه آتٍ من ربِّه في العقيق، وقال: قل: حجَّة في عمرة. وهو كلام في غاية الحُسن في الجمع.

ونقض عليهم ابن القيِّم بشيءٍ من رأيهم، وهو أنهم لا يجيزون إدخال العمرة على الحجِّ، وهذا النقض لا يضرُّنا؛ لأنَّا نخالفهم في ذلك، لأنَّهم إنَّما منعوا إدخال العمرة على الحجِّ بمجرَّد الرَّأي. قالوا: لم يستفد من فعل ذلك عَملاً بناءً على ما هو الصحيح، وصريح الأحاديث من الاقتصار على طواف واحد، وسعي واحد. ولذا جوَّزه أبو حنيفة لقوله: «بطوافين وسعيين».

---

(١) في «البحر». أصح.

ونحن نقول بما قادت إليه الأحاديث من جواز القِران، بل ورجحانه كما يأتي، ودلالة الأدلة أعمُّ من أن يحرم بهما دفعة أو مرَّتين. والفائدة والعمل الزَّائد الذي طلبوه من آرائهم لا يغنينا، والفائدة هي المستفادة من الأدلَّة الدَّالَّة على القِران.

ومقتضى علَّتهم أن يمتنع القِران مطلقاً؛ لأنَّه لا فائدة لضمِّ العمرة، إذا دخل عملها في عمل الحجِّ ترتُّبًا في الإهلال أو اقترنا. والقول بأنها تُرفض خلاف صريح قضية عائشة الصحيحة، فلا يلتفت إليه.

وهذا زبدة البحث؛ لأنَّ مقصودي حفظ ما استقرَّ لي بعد البحث، ولو فصَّلت لطال. والأحاديث في هذا معروفة، بعضها في «تخريج» الظُّفاري هذا، وسائرها في مظانِّها لمرتادها. وقد أطنب ابن القيِّم في «الهدي النبوي» في هذه الأبحاث، وأبلغَ وأحسن، وحكى عن شيخه أبي العباس ابن تيمية، وهما من خيار أهل هذا الشَّأن، ويؤخذ من كلامهما ويترك كسائر النَّاس، والله الموفِّق.

(٣/ ٢٩٧ س١٠) قوله: لرواية جابر.

قد استشكل هذا الخبر الإمام في «الغيث» بأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يحرم من المدينة، لا في حجةٍ ولا في عمرة، وهذا الحديث أخرجه ابن النجَّار، وغالب أحاديثه الضَّعف. والأصل أنَّه لا أصل لهذا الحديث، والله أعلم.

(٣/ ٣٠١ س٦) قوله: ولا يتطيَّب.

هو لا يتطيب بعد الإحرام اتِّفاقاً، ويدق الفرق بين الاستدامة والابتداء من حيث المعنى، وقد مُنع لبس المورس والمزعفر؛ لأنَّهما طيبٌ، وهو استدامة، ويدل لذلك الحاجّ الشَّعث التفل، والمستديم غير تفل كالمبتدىء، ولكن حديث عائشة صريح، وما هو إلَّا كالمدافع لمنع المحرم من الطِّيب. وحديث البخاري ومسلم وغيرهما في الَّذي أحرم وهو متضمخ بالطِّيب، ثمَّ قال صلى الله عليه وآله وسلم: «اغسل الطِّيب الذي بك ثلاث مرَّات» صريح في المنع،

إلَّا أنَّهم اعتلُّوا فيه برواية: «واغسل عنك الصُّفْرَةَ»، فالنَّهي لأنَّه خلوق، لا لأنَّه طيب، ويبعدُ هذا أنَّه يلزم أن لا يكون ذلك من الجواب، إذ لا تعلُّق له بالإحرام حينئذٍ، وهو خلاف الظاهر.

وعلى الجملة، فهو محل حيرة، والاحتياط عملاً التَّرك مع التَّوقُّف في الحكم، والله الموفِّق، والظنُّ آبٍ نابٍ عن حديث عائشة، وتأويله غير ممتنع، لكن ما ذكرنا وظيفة الجبان مثلي.

(٣/ ٣٠٣ س٥) قوله: وتستره عن الرِّجال بما لا يباشره.

ظاهر هذا حديث عائشة جواز المباشرة للعذر.

(٣/ ٣٠٥ س١٠) قوله: فإن عدم النعلين، قطع الخف.

قد ورد القطع مرَّة، وسكت عنه في رواية، فإذا بنينا على العمل بالمطلق، قلنا: لا يجب القطع، ويكون فضيلة فقط.

(٣/ ٣٠٦ س١٠) قوله: قلنا: خصَّه القياس.

الجواب: ﴿مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، إنَّما منعهنَّ من القفازين، والنقاب، وما مسَّه ورس أو زعفران، ثم قال: «ولتلبس بعد ذلك ما أحبَّت من الثِّياب معصفراً، أو خزّاً، أو حلياً، أو سراويل، أو قميصاً، أو خفّاً» صحَّحه الحاكم. فما معنى القياس مع التَّصريح بالجواز.

ومن العجائب ما في «الأزهار» من قوله: ولبس ثياب الزِّينة، وهو غلوٌّ وانتماءٌ إلى غير دليل، بل أخذ بأول وهم أنَّ العلَّة الزِّينة، فليحذر ذلك ونحوه التقيُّ، فلا أقبح من هذا الصُّنع.

(٣/ ٣٠٧ س٦) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الحِنَّاء طِيبٌ».

لا ينبغي أن يصحَّ هذا، إذ هو خلاف المعلوم. كيف، وقد قالت عائشة: إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم يكره ريحه، ويعجبه لونه.

(٣/ ٣٠٧ س١١) قوله: إلاَّ بالعصفر والفُوَّةِ ونحوهما، إذ هو طيبٌ.

هذا من ذاك، فإنَّه منصوص على جواز لبس المرأة المعصفر مع منعها من الطِّيب، ثمَّ ليس بطيبٍ بالمشاهدة.

(٣/ ٣٠٨ س١٠) قوله: ومنها إزالة سنٍّ أو شعرٍ أو بشرٍ.

مستندهم القياس على منع حلق الرَّأس، ويحتاج هذا القياس تصحيح العلَّة، وظاهر الحاجِّ الشَّعث أنَّه ليس العلة كون الشعر بعضاً منه، وشعرُ البدن ليس بمساوٍ لشعر الرَّأس، فضلاً عن البشر والسِّنِّ، ونحو ذلك، فالوجه الوقوف على ما في القرآن من منع حلق الرَّأس فقط، إذ لا كتاب، ولا سنَّة، ولا قياس فيما عدا ذلك.

(٣/ ٣١١ س١٢) قوله: وما ضرَّ من غيرهنَّ.

لا شكَّ أنَّ تعيين الخمسة في عدة أحاديث تدلُّ على أنَّ ما عداهنَّ بخلافهنَّ، لكن بعض السِّباع في معنى الكلب العقور؛ لغلبة العدو، كالأسد، والضَّبع، والنِّمر، والذِّئب، فلا يكاد يُؤمَنُ ضررها إلاَّ في أمرٍ نادرٍ بأن تكون في قفرٍ لا تجد ما تعدو عليه ممَّا يحترم، كابن آدم وماله، فلا يكون الفرق بين المذهبين إلاَّ أن أحدهما مساواتها بالخمسة، والآخر من باب دفع الصائل.

والأظهر أنَّ ما غلب ضرره، كان قتله من قياس عدم الفارق، وفي معنى الأصل، فيقتل على كلِّ حالٍ، ومالم يغلب، فمن باب الصَّائل. وفي بعض الرِّوايات: «السَّبُعُ العادي»، وهذه الصِّفة تحتمل أنَّها مقيَّدة أو كاشفة، والمقام صالح لهما، وإن كان الأصل المقيَّدة لكثرتها وإفادتها معنى بخلاف الكاشفة، فإنها كالمؤكدة.

تنبيه: المراد بالغراب الأبقع كما هو في رواية ابن حبَّان، وهو لمسلم، والنِّسائي، وابن ماجة من حديث عائشة أيضاً: والمراد بالغراب الأبقع: العُقَاب؛ لأنه ليس في الغراب أبقع، ولذا يُضرب مثلاً لما يلحق بالمحال، وما أنسب أن يُراد به ذلك؛ لأنَّه الضارُّ على الإطلاق بخلاف الأسود البحت الذي يلتقط الحبَّ، وهو المفهوم من الغراب إذا أطلق.

ثمَّ نقول: فمَن مذهبه تقييد المطلق بالمقيَّد، فهذا منه، ومَنْ يمنع ذلك ـ كما اخترناه ـ يقول: الأبقع متيقن، والمطلق يصدق عليه، وما عداه باقٍ على المنع، لا يُقال هذا يطّرد في كلِّ مطلق ومقيَّد، فيضمحلُّ هذا المذهب؛ لأنَّا نقول: إنَّما يكون ذلك لقرائن خارجة تشكِّك في إرادة المطلق، كما نحن فيه، فإنَّ ضرر العُقاب وعدم ضرر الأسود ينتج ما ذكرنا تيقُّن العُقاب، والشَّك في الآخر.

ودليل استعمال لفظ الغراب في العقاب هذا الحديث المذكور، والأصل في استعمال الحقيقة مع صحَّة الحديث كما ذكروا على ما ذكرنا لا يلزم الاطِّراد المذكور.

(٣/ ٣١١ س١٦) قوله: لا خطأ مع تعمُّد الفعل.

هذا هو الأظهر.

(٣/ ٣١١ س١٨) قوله: قلنا: حيث يخالف الأصل.

حاصله أنَّه ليس من باب الاستدلال بالمفهوم في التَّحقيق، وإنَّما القتل المقيَّد بالعمد دلَّ على الجزاء في العامد، ولم يدلَّ على الجزاء في غير العامد، فنفى على الأصل. هذا هو التحقيق وإن كان الإمام صرَّح بقوله لمفهوم الآية، وهو هنا مفهوم صفة.

(٣/ ٣١١ س١٩) قوله: فإن كان مملوكاً، ففيه القيمة.

إجماعاً في «القاموس»: الصَّيد: المَصِيد، أو ما كان ممتنعاً ولا مالك له. فعلى هذا، ما ملك خرج عن كونه صيداً؛ لأنَّه ليس بممتنع وله مالك، ويدخل فيه ما لا يؤكل، فإذا خرج بملكه عن كونه صيداً لم يلزم فيه جزاءٌ، ولا يخرج عن ملك المحرم، ويحل أكله للمحرم، ونحو ذلك من الأحكام.

(٣/ ٣١١ س٢٢) قوله: إذ كلُّه مضمون، فكذا بعضه.

يقال: لم يستهلك بعضه كما لو أفزع العبد، فهذا القياس ممنوع الأصل، وممنوع الوصف، إذ لم يستهلك شيءٌ فيهما.

(٣/ ٣١٢ س٧) قوله: كم أسلم عن خمر.

إذا قلنا: قد خرج بالملك عن كونه صيداً، لم يكن كمن أسلم عن خمر.

(٣/ ٣١٢ س٧) قوله: وإذا ذبح صيداً، فميتة، إذ ليس ذكاة شرعية، بدليل: ﴿لا تقتلوا﴾.

هذا كلام صحيح؛ إذ الصُّورة الشَّرعية إذا نهى عنها، لم تبق معتبرة شرعاً، إذ المفروض أنَّها لم تزد قيداً، ولا نقصت قيداً، فكيف تكون شرعية ـ أي: معتبرة شرعاً غير شرعية؟ إذ قيد كونها منهية أخرجها عن كونها شرعية معتبرة شرعاً، لكن مَنْ لنا بطرد هذه القاعدة، فإنَّها نقضت في عدَّة مواضع من غير فارق بيِّن، مثل: ذبح الغاصب وبالآلة الغصب، والطَّلاق البِدعيُّ عند الجمهور، ولا تجد الفروق التي يذكرونها إلَّا مجرَّد صور وخيالات، كقول المصنِّف هنا: هذا الأمر يرجع إلى الذَّابح، فإنَّ المعتبر كون الصُّورة شرعية أو لا، وذبح شاة الغير ليس بصورة شرعيَّة نظراً إليها بجميع قيودها؛ لأنَّ الحكم واقع على المقيَّد، فَلِمَ صحَّ ذبح غير المالك، وبسكين مغصوب، وطلاق البدعة، والفروق التي لم يدل دليل على أنَّ مرجع الحكم إليها لا تجدي نفعاً، فإن الحكم يدور على مقيَّد مع قيوده المعتبرة غير الملغاة، فلينظر في تلخيص المسألة الكلِّيَّة.

وقد بيَّنَّا في «أصول الفقه» أنَّ قولهم هذا يرجع إلى الذَّات، وذلك إلى الوصف، وذاك أمر خارج؛ لأنَّ المعتبر ما ذكرنا من مقيَّد بقيود معتبرة، ورجوعه إلى الذَّات، أو الوصف، أو أمر خارج مجرَّد مغايرة غير معتبرة، إذ سوى بينها الاعتبار أو عدمه.

وعلى الجملة، فالمسألة تحتمل طولاً، وكلامهم فيها في الأصول والفروع غير مخلص للناظر لنفسه. ومن ادَّعى شيئاً، فليأتنا ببرهانه، لا بألفاظ سلفه التي هي أشباح بلا أرواح، والله المستعان.

(٣/ ٣١٣ س٦) قوله: لعموم ﴿ومن قَتَلَهُ﴾.

يجيء في هذا القلب، لأنَّ من يصدق على الجمع كصدقها على المفرد،

والقتل واحد، والمقتول واحد، ولو تعدَّد الجزاء، لما كان مثلاً، وقتل الجماعة بالواحد ممنوع كما يأتي.

(٣/ ٣١٤ س١٤) قوله: قلت: إنْ صحَّ الخبر، فقوي.

قد صحت الأحاديث في هذا، ومن أصحها وأوضحها حديث أبي قتادة، قال: كنت جالساً يوماً مع رجال من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم في منزل على طريق مكَّة ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمامنا، والقوم محرمون، وأنا غير محرم عام الحديبية، فأبصروا حماراً وحشيَّاً وأنا مشغول أخصف نعلي، فلم يؤذنوني، وأحبُّوا لو أني أبصرته، فالتفتُّ فأبصرته، فقمت إلى الفرس، فأسرجته، ثمَّ ركبت، ونسيت السَّوط والرُّمح، فقلت لهم: ناولوني السَّوط والرُّمح، فقالوا: لا والله لا نعينك عليه، فغضبت، فنزلت، فأخذتهما ثمَّ ركبت، فشددت على الحمار، فعقرته، ثمَّ جئت به وقد مات، فوقعوا فيه يأكلونه، ثمَّ إنَّهم شكوا في أكلهم إيَّاه وهم حُرمٌ، فرُحنا، وخبَّأت العضُد معي، فأدركنا النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: «هل معكم منه شيءٌ»، فقلت: نعم، فناولته العضد، فأكلها وهو محرم، وقال: «إنَّما هي طُعمة أطعمكموها الله». أخرجه السِّتَّة: مالك، والشَّيخان، والسُّنن الثلاثة. زاد في رواية لهم: «هو حلالٌ، فكلوه»، وفي أخرى: فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أَمِنْكُمْ أحدٌ أمره أن يحمل عليه، أو أشار إليه»؟ قالوا: لا. قال: «فكلوا». وفي أخرى قال: «أشرتم، أو أعنتم، أو صدتم»؟.

(٣/ ٣١٥ س١) قوله: قلنا: لا قياس مع الفرق.

يعني للإحرام وعدمه، ولا معنى لذكر خلاف (ش)، ولا للرَّدِّ عليه بهذا؛ لأنَّه تفريع واضح على ما مضى من حِلِّ أكله، فلا فرق عنده. فمثل هذا الكلام شغلٌ للحيِّز، وفي كتب الفروع كثير من نحو هذا، فليُسْتَغْنَ عنه.

(٣/ ٣١٥ س٦) قوله: ويضمن قياساً على المحرم.

ثمَّ قال: ويضمن بالقيمة[1]. وكل هذا تلفيق، لا قياس بجامع معلوم، ولا

---

(١) ٣/٣١٥ س٩.

استواء في الحكم، والأصل براءة الذِّمَّة، ولم يصح نصٌّ ولا قياس، وقول الصَّحابي ليس بحجَّةٍ.

(٣/ ٣١٦ س٥) قوله: ويزول الملك بدخول الصَّيد الحرم.

هذا من فروع المسألة التي مضت، وهي تضادّ الملك وكونه صيداً.

(٣/ ٣١٧ س٧) قوله: قلنا: قد ثبت بالقياس[٢].

هذا قياس علىٰ مقيس، وليس بصحيح، بل يجب أن يُقاس على أصل المقيس إن كان الجامع واحداً، وإن اختلف، بطل القياس.

(٣/ ٣١٧ س٨) قوله: ولا شيءَ في ذي الشَّوك لضرره كالفأرة.

هذا القياس فيه فساد الاعتبار للنَّصِّ الصريح المتَّفق عليه من حديث ابن عمر، فإنَّ فيه: «ولا يعضدُ شوكةً».

(٣/ ٣١٨ س٧) قوله: ويحرم رعي البهيمة.

قد جاء استثناء الرَّعي والعلف في ذكر حرم المدينة من حديث عليٍّ عند أحمد وأبي داود، وحديث أبي سعيد عند مسلم، وحديث جابر عند أحمد.

ويلزم مثله في حرم مكَّة، لأنَّه كالتَّفسير للتَّحريم، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّ إبراهيم حرَّم مكَّة، وإنِّي حرَّمْتُ المدينةَ ما بين لابَتَيْها، لا يقطع عِضَاهها». الحديث، ونحوه.

وما أبعد أن يكون المسلمون متحفِّظين على إبلهم وغنمهم أن ترعى شَجَرَ الحرمِ وحشيشَه، بل ربما يدعى العلم بخلاف ذلك، فإن أهل الحرم يقتنون الغنم، فهل سمع بمنعهم من الرَّعي في وقت النُّبُوَّة أو بعدها. هذا ما لا يروج ادِّعاؤه. نعم، يمكن الادِّعاء في الخبط للأشجار الكبار إن لم يصح الإذن فيها، أمَّا في الحشيش والرَّعي، فكدعوى خلاف المعلوم.

---

(٢) في «البحر»: قلنا يثبت بالقياس.

(٣/ ٣١٨ س١٠) قوله: ولا فرق بين ما نُبِّتَ وما نَبَتَ بنفسه.

قد اختلفوا في ذلك.

فمنهم من رأى مذهب المصنِّف، فعليه يحرم قطع العنب والتفاح، ونحو ذلك مطلقاً.

ومنهم من اعتبر أن ما نُبِّتَ ولو مِمَّا لا يعتاد أن ينبته الناس جاز قطعه، وإلَّا لم يجز، وهو قول أحمد.

ومنهم من جعل الاعتبار بكونه ممَّا يُنَبَّت في العادة نبّت أو لم ينبت، فيجوز قطعه، وهو قول أبي حنيفة، فالعنب في البرِّية يقطع على قول أبي حنيفة، ولا يقطع عند أحمد؛ لأنَّه لم يُنَبَّتْ، والسَّمُرُ[1] إذا نبته الآدمي، يقطع عند أحمد، ولا يقطع عند أبي حنيفة، وفي كتبهم: يقطع المملوك مطلقاً. أمَّا الزَّرع، فيقطع اتِّفاقاً، كالحنطة والشَّعير ونحوهما.

والذي في «الدَّميري» عن مذهب الشَّافعي أن ما لا ينبته الآدميُّون عادة يحرم قطعه مطلقاً، وما ينبتونه إن كان كالحنطة والشَّعير، جاز بلا خلاف، وإن كان كالنَّخل، والكرم، ففيه قولان، أصحُّهما الجواز، فهذا خلاف نقل المصنِّف. و«الخَلى» في كتب اللُّغة: النَّبات الرَّطب. فعلى هذا أخرج منه ما اعتيد قطعه، لظاهر شمول ذلك عصر النُّبوَّة، فيكون تخصيصاً، أو يدَّعي أنَّه خرج من الخَلى عرفاً عامَّاً، فالمتيقن هو الزَّرع والكراث ونحوه، وهو مذهب المصنِّف، إلَّا أنَّ التَّحديد بالسنة يحتاج إلى دليل يخرجه عن التحكم.

وأمَّا من اعتبر العادة بالتنبيت، فكأنَّه يدَّعي أنَّ قطع المملوك ليس بهتك حرمة، وكأنَّه يرد ذلك إلى أنَّه معتاد، فيعود إلى التخصيص.

وكذلك من جعل العبرة التَّنبيت مطلقاً كأنَّه جعله مملوكاً، فلا هتك في قطعه، كالصَّيد المملوك أو المتأهِّل.

---

(١) هو شجر الطلح، واحدها سمرة.

والحاصل أنَّه يحتاج إلى معرفة اعتياد القطع في العصر النبوي، ليكون تقريراً فيبقى ما عداه. وكلٌّ مناسب ومحتمل، والاحتياطُ الاقتصار على المعلوم، وكأنَّه الحامل للمصنِّف على التَّحديد بالسنة، فيكون مذهبه أحوط المذاهب بهذا الاعتبار، والله أعلم.

(٣/ ٣١٨ س١٢) قوله: «إنَّ الحصى[1] لتناشِدُ من أخرجها من المسجد».

كأنَّه قاس الحرم على المساجد، ولفظة «يوم القيامة» لا نعرفها في الحديث، والظاهر أن المناشدة في الحال، ثمَّ إن لم يحرم، فهو مؤكِّد الكراهة، وقياس الحرم على المساجد لا يبعد جعله من باب الأولى؛ لأن الحرم أشرف من مطلق المساجد، بل هو مسجدٌ كما حقَّقناه.

وأما إخراج ماء زمزم، فلما ذكر، غير أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم كان في المدينة لا في الحديبية، ولأنَّه كإخراج فاكهة الحرم وغيرها منه ممَّا هو مُعَدٌّ للاستهلاك.

(٣/ ٣١٩ س٤) قوله: وحرم المدينة كحرم مكَّة.

هذا هو ظاهر الأحاديث، بل صريحها، إلاَّ أنَّه قد خصَّ حرم المدينة بإباحة سلب الهاتك ـ كما فعله سعد بن أبي وقَّاص ـ بخلاف مكَّة، فلم يرد ذلك، وقد أسلفنا ما في ضمان جنايته.

(٣/ ٣٢١ س٢) قوله: وبقيع الغرقد... إلخ.

الذي حماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو النقيع ـ بالنون ـ قال النووي: هو وادٍ من ديار مُزينة، وقد صحَّفه بعض الأوائل، ظنَّ أنَّه بالباء، وخطأه. والمصنف زاد على التَّصحيف بإضافته إلى الغرقد. وبقيع الغرقد إنَّما هو مقبرة المدينة، وليس فيها ما يُحمى، وكأنَّ المصنِّف ما وصل المدينة، ولو وصلها، لما صدر عنه هذا.

---

(١) في «البحر»: الحصاة.

(٣/ ٣٢٣ س٢) قوله: وفي الوطء بدنة.

اعلم أنَّه كما أنَّ أكثر الكلام فيما يلزم بالجنايات مجرَّد آراء ومناسبات، كذلك ما في هذا الفصل إلى ذكر أنواع الحجِّ، وأيضاً عمدته تقليد بعض الصَّحابة. ولا شكَّ أنَّ التقليد لمن عدم الدَّليل طريق في الجملة، لكن في التفاصيل المعلوم حملها، وفي فساد الحجِّ بالوطء، ولزوم ما يلزم، فيه حديث لا تقوم به الحجَّة، واستدلَّ بعضهم بأنَّه نهى عن الوطء، والنَّهيُ يدلُّ على فساد المنهيِّ، وهذا لا شيء؛ لأنَّه نهى عن الوطء في الحجِّ، ولا معنى لفساد الوطء. وكلامنا في الحجِّ الذي وقع فيه وطء، ولم يَنْهَ عنه نفسه حتَّى يفسد.

ثمَّ قول الصَّحابة ليس في حكم المرفوع؛ لظهور مسرح آرائهم فيه، وانظر حديث عمرو بن شعيب في «الحاكم» كيف أرسل جدّه عبد الله بن عمرو حين سئل إلى ابن عُمر، ثمَّ إلى ابن عبَّاس، ثمَّ قال للسَّائل: قولي مثلهما، ولم يرو شيئاً، ولا روياهما، إنَّما أخبر كلٌّ عن رأيه، وعادتُهم الرِّواية، إن كان عندهم شيءٌ، وكذلك سائر الروايات، لكن طبق الجمهور في هذه المقامات، وانفرد داود بظاهريَّته يسأل الدَّليل، فلا يجاب، ومن وقف على الأصل وهاب الإقدام بلا مسوغ، لم يكن ظالماً.

(٣/ ٣٢٧ س٢) قوله: وجزاء الصَّيد مثله خلقةً.

المثل أعمُّ من ذلك، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم في حديث عائشة وكسرها الإناء، ثمَّ سؤالها: ما كفَّارة ذلك؟ فقال: «إناءٌ مثل إناءٍ، وطعامٌ مثلُ طعامٍ». أخرجه أبو داود والنَّسائي. والسُّؤال عامٌّ، والجواب مثله.

وكذلك يلزم في قضاء القرض القيمي، وأصل المثل ما يسدُّ مسدَّ غير، فإذا أطلق عينه العرف والمقام بأنَّه السَّدُّ في المقصود، ولا شكَّ أن الجنس أقرب من القيمة.

وأمَّا المماثلة الصورية، فلم يُعهد ذلك في الشَّرع، ولا في العرف، ولم يرد على لسان الشَّارع حتَّى يكون تعبُّداً، وآراءُ بعض السَّلف ليست بحجَّة ما لم يَصِرْ إجماعاً، سيَّما فيما ليس فيه أُنسٌ شرعيٌّ.

وقد رجع الجميع إلى القيمة حيث لا مثل في الصُّورة، وهو حجَّة عليهم؛ لأنَّ المثل في الآية واحد. وإذا فهمت هذا، فهمت ما في كلام المصنِّف مِنْ جعل الدَّعوى دليلًا، وغير ذلك.

والقـول بأنَّ القيمي يضمن بجنسـه مِنَ القيميَّات قولُ عطاء، والحسن، وشريح القاضي، والطَّحَاوي، وسيأتي في الغصب.

ومن أغـرب الصـور: ضمان الحمامة بشاة، فقال بعضهم: للتماثل في العب. وإنْ لم يكن هذا تكلُّفاً، فما التَّكلُّف؟.

(٣/ ٣٢٩ س١) قوله: قلنا: بل عموم قوله تعالى: ﴿فجزاءٌ﴾.

هذا من أوضـح أمثلة ما لم نزل نكـرره أنَّهم يلغون قيد الكلام المقيَّد، ويستغنون بالمطلق حين يدعوهم داع إلى ذلك، ويسلكون الصِّراط عند عدم الدَّاعي، بل يختلفون فيما لا يُحصى، فيستند أحدهم إلى المطلق، وينكر عليه المقيِّد.

فقوله هنا: عموم قوله: ﴿فجزاءٌ﴾.

قلنا: إنَّما قال الله بكلام تامٌّ مجموع من مطلق هو جزاء وقيد هو مثلما قتل، وأردفـه ببيان أنَّه من النعم. فاقتصاركم على لفظ جزاء كالاقتصار على حرف واحد، كالجيم من جزاء، ومقصودنا من هذا توضيح القاعدة المنكرة.

(٣/ ٣٢٩ س٥) قوله: فإذا تعذَّر، قُدِّر وقُوِّم.

أما ما له مثل وتعذَّر ـ أي: لم يحضر ـ فيمكن ذلك فيه، فأمَّا ما لم يخلق الله له مثلًا من النَّعم ـ كالجرادة، فكيف التَّقدير، هل يقدِّرُ أن الله تبارك وتعالى خلق بعيراً وبقرة، أو شاة مثل الجرادة، أم كيف هذا التقدير صوَّروه لنا؟

(٣/ ٣٢٩ س٦) قوله: كالعشر عن شاة التَّمتع.

يقال: وقد عدل الشَّاة بثلاثة أيَّام في الخالق للأذى.

وأيضاً لا يعرف الطَّعام إلا بالقيمة، وإلَّا لزم التسوية بين الكبير والصَّغير ـ كالنعـامة والجرادة ـ وبعد التقويم بالطَّعام، ولو بواسطة الدراهم يعرف عدل الصِّيام بالـطَّعام بمثل كِفَّارة اليمين وكفَّارة الحلق والظِّهار، ولو اختلفت، فإنَّه يُقـدِّم أحدها بدليله. وقد بسطنا هذا في «الإتحاف على الكشَّاف» في سورة المائدة. والله الموفِّق.

بـــاب
والحجُّ إفرادٌ وقِرانٌ وتمتُّعٌ

(٣/ ٣٣٠ س١٢) قوله: وهو تعبُّدٌ لا يسقط به دم الإحصار.

في لفظ الحديث: «فإن لك على ربِّك ما استثنيت»، وفي رواية لأحمد: «فإذا حبست أو مرضت، فقد حللت من ذلك بشرطك على ربِّك عزَّ وجلَّ». ودمُ الإحصار إنَّما هو للتَّحلُّل، وهذه حلَّت بغير اختيارها، وليت شعري: ما الحامل على مثل هذا؟.

الوقـــوف بعرفـــة

(٣/ ٣٣٢ س٤) قوله: وندب القرب من مواقف الرَّسول صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

الأولى موقف؛ لأنَّه لم يتعدَّد، ولذا أعاد الضمير إليه مفرداً بقوله: إذ هو موقف الأنبياء قبله: فأمَّا كونه موقف الأنبياء، فيحتاج إلى نقل، ولا نعلمه، ولا نظنُّه.

ثمَّ كيف يكـون هذا النَّـدب مع قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «وقفتُ هاهُنـا، وكلُّ عرفة موقف». وكذلك قال في وقوفه بمزدلفة ونحرهُ بمنى. رواه أحمد، ومسلم، وأبو داود، ولفظه عن جابر: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «نحـرت هاهنا، ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم. ووقفت هاهنـا، وعـرفـة كلُّها موقف، ووقفت هاهنا، وجمع كلُّها موقف». يريد عدم اختصاص ذلك المحل، وإنَّما هو بعض من الأبعاض التي لا بدَّ من أحدها.

ومن هذا سلوكـه الـطريق التي تخـرج إلى بين العلمين، فإنَّها المسامتة لموقفه الذي وقف فيه، فلا يُعلَّل سلوكه إيَّاها، ولا يؤخذ منه فضيلة.

وكذلك نحو هذه الأشياء، فليتأمل، فإنَّ النَّاس قلَّ نظرهم في نحو ذلك.

فإن أرادوا شبه التَّبرُّك بما اتَّفق له صلى الله عليه وآله وسلَّم، كان شيئاً، لكنَّه لا يقتضي الندبيَّة التي شأنها الرُّجحان؛ لأنَّه صلى الله عليه وآله وسلَّم لم يفعل ذلك لرجحانه، بل لأنَّه أحد الأبعاض الَّتي لا بدَّ منها. والتَّأسِّي إنَّما يكون بفعل الشَّيءِ على وجه فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فإذا فعل شيئاً ـ لا لخصوصه ورجحانه ـ لم يكن المخصِّص له متأسِّياً.

(٣/ ٣٣٢/ س٣) قوله: لنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ وقف».

هذا الحديث هو الذي احتجَّ به الحنابلة على صحَّة الوقوف قبل الزَّوال. والحديث عن عروة بن مُضَرِّس بن أوس بن حارثة بن لام الطَّائي، قال: أتيت النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلَّم بالمزدلفة حين خرج إلى الصَّلاة، فقلت: يا رسول الله، إنِّي جئت من جبلي طيىء، أكْلَلْتُ راحلتي، وأتعبت نفسي، والله ما تركت من حبل إلَّا وقفت عليه، فهل لي من حجٍّ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم: «من شَهِدَ صلاتنا هذه، ووقف معنا حتَّى ندفع ـ وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلاً أو نهاراً ـ فقد تمَّ حجُّه، وقضى تفثه». رواه أحمد، والسنن الأربعة، والحاكم، والدَّار قطني، والبيهقي.

قال أبو البركات ابن تيمية في «المنتقى»: وهو حجَّةٌ أنَّ نهار عرفة كلَّه وقت للوقوف. انتهى.

فاستدلال المصنِّف بهذا الحديث على ردِّ مذهب الحنابلة لا وجه له، لكن استدلالهم أيضاً غير صحيح؛ لأنَّ النَّهار مطلقٌ، فيحتمل أن يراد به كل النَّهار، وأن يراد من وقت الظُّهر، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم، وإن لم ينف ما قبل الظُّهر، لكنَّه منتفٍ بعدم الدَّليل، سيَّما مع أنَّه صلى الله عليه وآله وسلَّم في مقام التَّعليم، كما قال: «خُذوا عنِّي مناسككم»، ولم يَرد عنه في أوَّل النَّهار فعلٌ ولا صريح قولٍ.

عروة بن مُضَرِّس وأبوه وجدُّه ذوو رآسة في طيىء كبرى، نحو عدي بن حاتم وأبيه.

والحبل - بالمهملة والموحدة -: الرَّمل المستطيل. ذكره الجوهري.

والتَّفَث - بمثنَّـاه، ثمَّ فاء، ثمَّ مثلثـة - قال الأزهري: لا يعرف من كلام العـرب إلَّا من قول ابن عباس وأهل التَّفسير. قال: وهو الأخذ من الشَّارب، وقص الأظفار، ونتف الإبط، وحلق العانة. وقال النَّضر بن شميل: التَّفث في كلام العرب: إذهاب الشَّعث. انتهى من «البدر المنير».

(٣/ ٣٣٤ س٣) قوله: قلنا: خالف وقت إضافته صلى الله عليه وآله وسلم، فلزمه.

لو اقتصر على اللَّيل، لما لزمه، فهب أن وقوفه النَّهار بطل. والظَّاهر مذهب (ش) في الصورتين، ومن وقف النَّهار، لم يترك نسكاً، وإلَّا لزم أن لا يصحَّ حجُّه؛ لأنَّ النُّسك هنا هو الوقوف، وكونه في النَّهار أو في اللَّيل لا يطلق عليه نُسك بانفراده، فلم يصدق عليه الحديث مع عدم صحَّته كما تقدم.

(٣/ ٣٣٤ س٧) قوله: إذ الغلط به نادر.

قال بعضهم: لم يتَّفق إلَّا للمغيرة بن شعبة - وكان أميراً على أهل ولايته من العراق - ولم يوافقه النَّاس.

وأقول: قد اتَّفق لنا ذلك بواسطة أنَّه حجَّ بعض كُبراء الرُّوم وهم يحبُّون أن تكون عرفة يوم الجمعة، فأحبَّ موافقته القاضي والشَّريف بركات، واستشهدوا ناسـاً من المغـاربة، وهم مشهورون بالتَّهالك على ذلك، بحيث يُتَّهمون في شهادتهم عند أهل مكَّة.

وقد قيل في صنع المغيرة: إنَّه كان له عرض دنياوي ونوع منافسة، وما أبعد أن يصدر هذا عمَّن يريد الحجَّ على الحقيقة، فإنَّه فوَّت على نفسه المفضول، ولم يحصل للأفضل بزعمه.

وذكر لي بعض المغاربة أن ذلك إنَّما يفعله ناسٌ أُجراء قد شرط لهم زيادة في الأجرة إن اتَّفق أنَّ الوقوف يوم الجمعة. وقد ذكرت في «الأبحاث المسدَّدة» كيفية انخداعنا وتقصيرنا في ذلك. نسأل الله العفو والعافية.

نعم، لا شكَّ أنَّ العمل بالظَّنِّ مخلص كنظائره، لكن مع انكشاف الخطأ في الصُّورتين يحتاج في جميع الصُّور التَّكليفيَّة إلى طرد قاعدة، أو بيان فروقٍ وعلَّةُ عدم أمن الغلط ثانياً عليلة، لا تقوم حجَّة، ولا فرق بين الثَّامن والعاشر، لأن المفروض أنَّ الوقوف كان بالاجتهاد. والله الموفق.

المبيت بمزدلفـــة

(٣/ ٣٣٥ س٤) قوله: ولو خشي فوتهما للخبر.

ليس بصريح في صورة النزاع، وهي حيث خشي الفوت، ويلزم ـ لو علم ـ أنَّه لا يدخل عرفات إلَّا قبل الفجر بلحظةٍ لبُعْدِ المسافة، سواءٌ كان في جهة مكَّة، أو في جهة أخرى أن لا يصلي وهو بعيد جدًّاً إفراطٌ يقابل تفريط الشَّافعيَّة حين قالوا الجمع للسَّفر، فتراهم يصلُّون المغرب في عرفات. وما أقبحها بدعة، وهلَّا قال صلى الله عليه وآله وسلم لأهل مكَّة: صلُّوا المغرب لوقتها، فإنَّا قومٌ سفر؟.

(٣/ ٣٣٥ س٦) قوله: وكثرة العامل.

أمَّا في صورة النِّزاع ـ وهو مع خشية الفوات، فلا يتيقَّن الكثرة، وقد لا يتيقَّن صورة فذَّة؛ لأنَّ المسألة في ذاتها في غاية النُّدرة، فهو شبه مغالطة؛ لأنَّ كثرة العامل إنَّما هو مع عدم خشية الفوت.

(٣/ ٣٣٦ س٢) قوله: والمبيت بمزدلفة فرض لا ركن.

من أوضح الدَّلائل على ذلك أنَّ وقت الوقوف ممتدٌّ إلى آخر جزءٍ من الليل بالاتِّفاق. فإذاً من يقف كذلك، إمَّا أن يتمَّ حجّه، فليس مزدلفة بركن، أو لا يتمُّ، فشرعيَّة بقاء وقت الوقوف إلى آخر جزءٍ من اللَّيل عبث إن لم يكلَّف الإتيان بالمبيت، وإن كلِّف، فتكليف ما لا يُطاق.

وقد أغرب ابن القيِّم، فقال: يكون الوقت للأمرين، وتضيقه عن أحدهما لا يلزم منه كونه غير وقت الآخر، وليته تنزَّه عن هذا التَّهافت ونَزَّه «الهدي النبوي»، لكن ليخبرك أنَّه بشرٌ.

ثمَّ هاهُنا دقيقة لم أرَ من تنبَّه لها، وهو أنَّ استدلال مَنْ جعله ركناً مع شذوذهم، فاستدلالهم بهذا الحديث مدخول، إذ حضور صلاة الفجر لا يلزم منه المبيت.

نعم، لا يرد جميع ما ذكرنا على من جعل الرُّكن الوقوف بعد الفجر، وإن كان أشدُّ من الخلاف الأوَّل. هذا على نقل المصنِّف أنَّه خالف في المبيت قوم، وفي الوقوف بعد الفجر آخرون، والمشهور ذكر الأوَّل فقط، وجعل ابن القيِّم المبيت والوقوف شيئاً واحداً لم يفصِّل الخلاف، فيلزم على هذا النقل ما لزم في المبيت وحده.

نعم، لم يذكر المصنِّف اختلاف الشافعية: هل المبيت واجب أو مستحبٌّ؟ وهو صريح في كتبهم. وبعضهم يقول إنَّه ركن، وهو قول ابن بنت الشَّافعي، قال الدَّميري: وأشار ابن المنذر إلى ترجيحه، وزعم ابن القيِّم أنَّه قول ابن عباس، وابن الزبير، والنَّخعي، والشَّعبي، وعلقمة، والحسن البصري، والأوزاعي، وحمَّاد بن أبي سليمان، وداود الظَّاهري، وأبي عبيد، وابن جرير، وابن خزيمة.

وإذا كان عمدتهم خبر ابن مضرِّس، فقد عرفت أنَّه لا دالة فيه، وأنَّه يلزم من هذا المذهب المحال الذي قدَّمناه.

وفي المسألة التَّفريط والإفراط ـ أعني: جعل المبيت ركناً أو استحباباً ـ وخيار الأمور أوساطها. وقد جمع الثلاثة مذهب الشافعي كما سمعت.

المشعر

الأظهر من تتبُّع الاستعمال أنَّ «المشعر» و«المزدلفة» و«جمع» ثلاثة أسماء لموضع واحد، هو ما بين مأزمي عرفة وبطن مُحَسِّر مع صفحتي الجبلين من أيمن وأيسر، وما تضمَّنه ذلك، وقد ذكر ابن عبد البرِّ ما ذكرناه.

وقال الزمخشري: هو قُزح أو المزدلفة جميعها، وقال: قزح: هو الجبل الذي يقف عليه الإمام وعليه الميقدة، ولا وجود لهاتين العلامتين اليوم.

وقال النَّووي: فإذا صلوا الصبح، دفعوا متوجهين إلى منى، فإذا وصلوا قزح ـ بضم القاف، وفتح الزَّاي ـ وهو آخر المزدلفة، وهو جبل صغير، وهو المشعر الحرام. ثمَّ قال: وقد استبدل النَّاس بالوقوف على قزح الوقوف على بناءٍ مستحدث في وسط المزدلفة، ثمَّ صحَّح أنَّها تحصل السنة بذلك لما في «صحيح مسلم» عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «جمع كلُّها موقف»، فهذا نصٌّ صريح أن جَمْعاً اسم للمزدلفة كلِّها بلا خلاف. انتهى.

وقد اضطرب فهم النَّاس للمشعر حتَّى قال عبد الرَّحمن بن الأسود: لم أجد أحداً يخبرني عن المشعر الحرام.

وظاهر الكلام اختلافهم في تعيين قزح أيضاً. ألا ترى إلى قول الزَّمخشري الذي يقف عليه الإمام، وأيضاً وقف النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلَّم. والنووي يقول: في آخر المزدلفة، وكلام المصنِّف يشبه كلام النووي.

واعلم أنَّ النَّاس جعلوا المبيت بمزدلفة والوقوف بالمشعر أمرين، كما هو صريح في هذا الكتاب. والظَّاهر أنَّه شيءٌ واحد، وأنَّ المشعر المزدلفة كلها، وأن المراد بالذِّكر في الآية كلّ ذكر، وأن الوقوف بعد صلاة الفجر إلى الإسفار.

والدُّعاء من جملة وظائف جمع والدُّعاء والذكر المطلوب فيها، والآية الكريمة، وفعل النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم مطابق لهذا، غير مخالف.

هذا إن شاء الله تعالى معين التَّحقيق، وظاهر الأمر، ولا يُعدَل عنه، ولا حامل على ما سواه، والله الموفِّق.

واعلم أنَّ المزدلفة فيها سعة، إنَّما يقف النَّاس في وسطها، وتفضل عنهم في جوانبها، سيَّما إلى أسفل. ولذا بنوا المحل الذي ذكره النووي ليكون مجمعاً للوقوف بحذاه، وهو مسجد، وله منارة. والجبل الذي ذكره النووي لا يُعرف اليوم، ولا يذكر، ويقال: إنَّ قزح هو الجبل المحاذي للبناء المذكور إلى جهة الغرب هو معتاد لإيقاد النيران فيه، وهو في جانب متَّصل بالجبل. وهناك جبيل في وسط الوادي فوق البناء المذكور يحتمل أنَّه قزح. وكل هذه الأمور غير محقَّقة.

قـال النووي: واعلم أنَّ بين منى ومكَّة فرسخاً، ومزدلفة متوسطة بين عرفات ومنى، بينها وبين كلٍّ واحدٍ منهما فرسخ، وهو ثلاثة أميال. هكذا قال.

وفي حديث الفضل في «مسلم» التَّصريح بأنَّ محسّراً من مِنى. فعلى هذا لا واسطة بين مزدلفة ومنى، فليحقق.

(٣/ ٣٣٦ س٩) قوله: وندب أخذ الحصيات منها، كفعله صلى الله عليه وآله وسلَّم.

الظَّاهر من حديث الفضل أنَّه إنَّما لقط للنبي صلى الله عليه وآله وسلَّم سبع حصيات، لا سبعين، وكـأنَّـه أيضـاً لأن أسفـل المزدلفة يتيَّسر فيه الحصى، بخلاف ما بعد محسرٍ؛ لأنَّه رمل، فبعد اللتيا والَّتي تتمّ السنة في السَّبع.

(٣/ ٣٣٧ س١) قوله: وندب غسلها لفعله صلى الله عليه وآله وسلم.

الظاهر أنَّه لا أصل لغسله صلَّى الله عليه وآله وسلم، فإنَّما لقطها الفضل، فأعـطاه. قال: فلمَّا وضعها في يده، قال: «بأمثال هؤلاء، وإيَّاكم والغلوّ في الدِّين، فإنَّما هلك من كان قبلكم بالغلوِّ في الدِّين».

ولقد كرهت للشَّافعي حين قال: ما في هذا سُنَّة - يعني: الغسل - مع أنِّي ما أزال أفعله وأستحبُّه.

نعم، قال في «الغيث»: حكى الهادي أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلَّم أمر بغسلها، والله أعلم.

(٣/ ٣٣٩ س٣) قولـه: قلنـا: وقـال صلى الله عليه وآله وسلَّم: «حتَّى تطلعَ الشَّمس»، فحملنا الأوَّل عليه جمعاً بين الأدلَّة.

لكن اللازم منه أن يكون أول وقته طلوع الشَّمس، ولا ينافيه تأخُّره صلى الله عليه وآله وسلَّم حتَّى يكون مسمَّى الضُّحى، إذ القول الصريح مقدم لعدم احتماله، لكن لا يوافق ذلك الدَّعوى، وهي أنَّ أوَّل الوقت الضُّحى.

وكـذلـك في التَّعبيرَ بالإصبـاح عن طلوع الشمس، إذ معنى «حتى

تصبحوا»: حتى تدخلوا في الصَّباح، والدُّخول يحصل بأوله لا بآخره، وهو طلوع الشَّمس مثلاً، ولو صحَّ إطلاق الإصباح على ذلك.

وأما احتجاج الشافعية بترخيصه صلى الله عليه وآله وسلم لأُمهات المؤمنين: سودة، وأم سلمة، وأم حبيبة، فلا يلزم في الرُّخصة أن تعُمَّ من ليس في معناهنَّ. ولقد نافاهم مذهب أمِّ المؤمنين عائشة حين حملت الرُّخصة على الشَّخص المعيَّن، وقالت ـ وقد روت حديث سودة ـ: وددتُ أنِّي استأذنتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم كما استأذنتِ. وكانت لا تفيض إلاَّ مع الإمام.

وقد جعل المصنِّف مذهب الشَّافعي أنَّ أول وقت الضُّحى، وليس كذلك، بل أوَّل وقته نصف الليل، ولو لغير عذر. والمستحب بعد طلوع الشمس. ومثله مذهب أحمد حسبما في «منتهى الإرادات». وفي كتب الخلاف خلاف عنه، وكأنَّها روايات اختار أصحابه منها ما ذكر.

ثمَّ هذا خلافهم في أوَّل وقت هذا الرَّمي، وأمَّا في سائر الأيَّام، فالواجب الاتِّباع فيه، ولم يرمِ صلى الله عليه وآله وسلم فيها إلاَّ بعد الزَّوال.

وأمَّا آخر كلِّ رمي، فما ظهر وجه في التَّخصيصات والمذاهب المشهورة كالمتَّفقة على صحَّة الرَّمي إلى آخر أيَّام التشريق وإن اختلفوا: هل أداء أم قضاء، وهل يلزم دم في التَّأخير أم لا؟.

وفي «الغيث» قال (ش) في أحد قولين: إنَّ أيَّام الرَّمي كلَّها كيوم واحد، فلا يلزم دم لتأخير رمي اليوم الأوَّل إلى الثَّاني، وكذلك سائرها. ومثل هذا القول في «الزَّوائد» عن الناصر وأبي يوسف ومحمَّد.

(٣/ ٣٣٩ س٧) قوله: وقيل: إلى الغروب[١]. لنا ما مرَّ.

ما عرفت علامَ هذه الإحالة، وقد بيَّض له الشَّارح ابن مرغم، ولعلَّ الإشارة إلى رميه صلى الله عليه وآله وسلَّم ضُحى، لكنَّه لا يتمُّ بذلك امتداد الوقت إلى فجر ثاني النَّحر، وليس مثل هذا من موضوع الكتاب، بل هو من صنيع الكتب

---

(١) في «البحر»: وقيل: الغروب.

المجرَّدة عن الأدلَّة، والاكتفاء بنقل الأقوال. وفي الكتاب كثير من هذا ما أدري كيف وقع من المصنِّف، فليتنبه له في مواضعه.

(٣/ ٣٤٠ س١) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلّم: «بمثل هذا فارموا».

لفظ الحديث: «بأمثال هؤلاء». وحقَّق المراد أيضاً في الرِّوايات الأُخر أنَّها مثل حصى الخذف، فالمراد ـ قطعاً ـ بيان المقدار، لا بيان جوهر أجسامها، فلا فرق بين حجر الياقوت والزُّمرُّد وسائر الأحجار النَّفيسة، وبين الأحجار المتَّفق على الأمر بها. ولعلَّ أبا حنيفة يمنع تسمية المنطبع حجراً، وليس ببعيد، وإن صحَّ عن داود ما ذكر، فقد ناقض الظَّاهرية هذه المرَّة، وكأنَّه اعتبر صدق الرَّمي دون ما يُرمى به.

(٣/ ٣٤٠ س٩) قوله: والقصد إصابة الجهة لا العين.

هذا نحو ما قيل في القبلة، والتَّحقيق أنَّ المراد العين، ولا يتحقَّق اعتبار الجهة إلَّا أن يكون بزيادة التَّحرِّي في السَّمت كما ذكر المصنِّف في «الغيث» هناك، وليس بذاك أيضاً.

واعلم أنَّه لم يَرِدْ حفظ المرمى بالمساحة والتَّحديد، بل اعتمد على التَّوارث فيه جملة، ثمَّ قد أحدث في كلٍّ من الجمار بناء، فإمَّا أن يكون في نفس الأمر قد استغرق المرمى، وإمَّا أن يكون دونه. والظَّاهر ـ إن شاء الله ـ الثَّاني؛ لأنَّه ضيق يبعد لو فرض عدمه أن يتوارد النَّاس على مقداره، وعلى الأوَّل لو فرض الوقوف على شيءٍ أعلى من البناء ورمى إلى أعلاه صحَّ، كما لو حفر إلى أسفل ورمى إليه كما نقوله في استقبال الكعبة؛ لأنَّ المراد هذا الحيِّز أعمُّ مِنْ أن يحلّه شيءٌ أم لا، أو نقول: غير مقيَّد بحلول شيءٍ فيه. والظاهر نفوذه من الثَّرى إلى الثُّريَّا.

وأمَّا قصد الجهة مع عدم نفوذ الأحجار إلى المرمى على هذا الغرض فمشكل، وعلى الاحتمال الثَّاني: الأولى الرَّمي إلى ما لا يلاصق البناء من الأرض؛ لأنه المرمى المعلوم، وإن رمى إلى نفس البناء، فهو كما لو رمى إلى الهواء فوق المرمى وقصده، ونفذ الحجر إلى البعد، وهل يصحُّ ذلك؟ فيه شكٌّ، ولا يساوي ما قدَّمنا من الرَّمي من فوق البناء، والله أعلم.

(٣/ ٣٤٢ س٣) قوله: ويكره أخذها من الجمرة.

هذا حسنٌ، لكنه ينافي قوله أوَّلاً: لا يجزىء ترديد واحدة[1].

(٣/ ٣٤٢ س٥) وقوله بعد: ولا المستعملة.

وأما إجزاء المستعملة، فقد سلف لنا في الطّهارات بطلان أثر الاستعمال، فهنا أولى، والظّاهر في المتنجِّس الكراهة، ولا دليل على المنع.

وأمّا المغصوب، فالمنع كما يستفاد ممّا تقدَّم في الطهارة والصَّلاة.

(٣/ ٣٤٣ س٨) قوله: ولترحُّمه على المحلِّقين ثلاثاً، وعلى المقصِّرين مرَّة.

هذا الدُّعاء وقع منه صلى الله عليه وآله وسلَّم في الحُديبية حين أمرهم بالإحلال، وفي حجَّة الوداع حين أمر مَنْ لم يكن معه هدي أن يجعلها عُمرة، وصرَّح بأن العلَّة أنَّهم لم يشكُّوا ـ يعني: أنَّ الذي حلق نفذ فيما أُمِرَ به جادّاً، والمقصِّر قصَّر متردِّداً، فإذا كان الدُّعاء منوطاً بالوصفين، فكيف يعمُّ من لم يتَّصف بأيِّهما؟.

فإن قلت: هذا من الأخذ بعموم اللَّفظ مع خصوص السَّبب.

قلت: لو سلَّمنا عموم اللَّفظ، لكان كذلك، ولكنَّا لا نسلِّمه هنا.

وتحقيقه: أنَّ ما ورد كذلك:

فإمَّا أن توجد قرينة على الخصوص اقتصر عليه، ولا يتعدَّى إلى غير المخصوص إلَّا بدليل، كنحو القياس بعدم الفارق.

وإمَّا أن تدلَّ قرينة على العموم، كقولك: هؤلاء أحسنوا إليَّ، والله يحبُّ المحسنين، عمل بالعموم ولا شكَّ.

وإمَّا أن لا تدلَّ قرينة على أيٍّ من الأمرين، فمسألة الخلاف، والظَّاهر العمل بالعموم.

---

(١) ٣/ ٣٤٠ س٦.

ومسألتنا هذه من القسم الأوَّل، لا سيَّما مع التَّصريح بالشَّكِّ وعدمه، فهو فارق بينهم وبين من لم يعرض له ما عرض للصَّحابة.

ثمَّ لا شكَّ برجحان الحلق للاتِّباع، ولأنَّه أبلغ في العبادة، وهل يشملهم شمة من هذا الدُّعاء النبوي. ما ذلك على الله بعزيز، وإنَّما الأسباب حيل على فضل الجواد الكريم.

وقد أخرج أبو نعيم من حديث جابر بن الأزرق الغاضري حديثاً في آخره: فتعلَّقه النَّاس من عند العقبة مِنْ مِنى حتَّى كثُروا عليه، فيسألونه ولا يكاد واحد يصل إليه من كثرتهم، فجاء رجل مقصِّر شعره، فقال: صلِّ عليَّ يا رسول الله، فقال: «صلَّى الله على المحلِّقين»، ثمَّ قال: صلِّ عليَّ، فقال: «صلَّى الله على المحلِّقين»، فقالهُنَّ ثلاثَ مرَّات، ثمَّ انطلق، فحلق رأسه، فلا أرى إلاَّ رجلاً محلوقاً. فإذا ثبت هذا الحديث، ففيه الحجَّة على العموم، والله أعلم.

(٣/ ٣٤٣ س٩) قوله: (ي) ويجزىء النَّتف.

لم يتعرَّض المصنِّف لردِّ هذا، وهو حقيقٌ أن يُرَدَّ، والإمام (ي) أخذه من كُتب الشَّافعية، وقد غَلَوْا هنا وفي الطَّهارة، وعطَّلوا معنى الحلق والمسح، وقالوا: يكفي بعض شعره على قولٍ، أو ثلاث على قول. وقالوا هنا ـ كذلك ـ: يزيل ثلاث شعرات أو بعض شعره، ولو نتفاً أو تحريقاً، وعلَّلوا بما قال هنا، إذ القصد الإزالة، ففاتوا أهل الرَّأي، وردُّوا الاتِّباع وصريح اللَّفظ باسم الحلق والمسح، وما كان ينبغي لأحدٍ أن يغترَّ بهم في هذا، وهلاَّ قال المصنِّف: قلنا خلاف المشروع كما قال في غيره ممَّا فيه غموض كدفع الأحجار السَّبع مرَّة قال: لا تجزىء عن واحدة؛ لأنَّه خلاف المشروع.

(٣/ ٣٤٤ س٤) قوله: «فهو ميت»، والميت يُدفن.

فيه مغالطة، وكان يلزم أن يكون الشَّعر نجساً.

(٣/ ٣٤٤ س٦) قوله: أو الرَّمي بأوَّل حصاة.

في حديث ابن عبَّاس عند أحمد: «إذا رميتُم الجمرة، فقد حلَّ لكم كلُّ

شيءٍ إلَّا النِّســاء». وفي حديث عائشـة: «إذا رميتم وحلقتم». والـظَّاهـر أن المعنى: إذا فعلتم الرَّمي المشروع، وهو الرَّمي بسبع حصيات، فالتَّعليق بالرَّمي بحصاة واحدة نظراً إلى صدق الاشتقاق بحسب الوضع بعيد جدًّا، وهو مثل: إذا صمت رمضان، وجبت عليك الفطرة ليس المراد مسمَّى الصَّوم في مسمَّى رمضان ألا ترى أنَّه لم يعلق حكم بالحجر الواحد، فلم يسقط الرَّمي بذلك، فلا يسقط إلَّا بفعل الجميع أو الأكثر عند من زعمه، فالظَّاهر أنَّ هذا القول في غاية الضَّعف، وكان عزوه هناك إلى السَّيِّد ليتحمَّل عهدته شكّاً فيه من المصنِّف.

(٣/ ٣٤٤ س١٠) قوله: إذ ما حرم بالإحرام. . . إلخ.

هذا من القياس الذي لا يحتاج في معرفة سقوطه إلى غير معرفة صورته، وقد قال الله سبحانه: **﴿ثمَّ ليقضوا تَفَثَهُمْ﴾** [الحج: ٢٩] والحلق منه، أو هو هو، والأمر يقتضي الوجوب.

وأيضـاً لو كان مبـاحـاً، لما فضل بعض أنواعه على بعض، إذ لا معنى للمفاضلة بين أمرين لا فضل لأيِّهما أصلاً، وقد فضل الحلق على التَّقصير.

وأيضـاً قوله صلى الله عليه وآله وسلَّم: «ليس على النِّساء الحلق، على النِّسـاء التَّقصير»، فإن «على» يقتضي الـوجوب عليهنَّ، ولا فرق بينهنَّ وبين الرِّجال، فانظر كيف احتج المصنِّف للخصم بـ **﴿محلِّقين رؤوسكم﴾** ليسهل الرَّدُّ، وترك ما ذكرنا مع وضوحه، وقد نبهناك على مثله.

طـواف القـــدوم

(٣/ ٣٤٥ س٩) قوله: وهو فرض، لقوله تعالى: ﴿وليطَّوَّفوا﴾.

أمَّا الآية، فلا حجَّة فيها؛ لأنَّه مطلق يصدق بطواف الزِّيارة، سيَّما وهو بعد قوله: **﴿ثمَّ ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطَّوَّفوا﴾** [الحج: ٢٩]، وكذلك قوله لأبي موسى؛ لأن فعله عمرة لا حج.

وأمَّا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فمتَّجه، لكن لا يلزم إلَّا في مثل تلك الصُّورة.

أمَّا مَنْ قدَّم الوقوف، فيكفيه طواف واحد، كفعل عائشة حين حجَّت معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا نعلم أنَّ أحداً من السَّلف الأوَّل طاف للقدوم بعد الوقوف. ودعوى الإجماع تكرَّر نظيرها، والإجماع الظَّنِّي لا يمنع الخلاف، ولا يحج من لا يصح له.

أخرج البخاري، ومسلم، وأحمد، وغيرهم من حديث عائشة، قالت: خرجنا مع النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في حجَّة الوداع، فأهللنا بعمرة، ثمَّ قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ كان معه هدي، فليهلَّ بالحجِّ مع العمرة، ثمَّ لا يحل حتى يحل منهما جميعاً»، فقدمت وأنا حائض، فلم أطف بالبيت، ولا بين الصَّفا والمروة، فشكوت ذلك إليه، فقال: «انقضي رأسك، وامتشطي، وأهلِّي بالحجِّ، ودعي العمرة». قالت: ففعلت، فلمَّا قضينا الحجَّ أرسلني مع عبد الرَّحمن بن أبي بكر إلى التَّنعيم، فاعتمرت، فقال: «هذه مكان عمرتك». قالت: فطاف الذين كانوا معه بالعمرة بالبيت وبين الصَّفا والمروة، ثمَّ حلقوا، ثمَّ طافوا طوافاً آخر بعد أن رجعوا من منى لحجِّهم. وأمَّا الَّذين جمعوا الحجَّ والعمرة، فإنَّما طافوا طوافاً واحداً.

وينظر في قولها: «طوافاً واحداً» فإنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم طاف للقدوم، وطاف للزِّيارة، وطافوا معه جميعهم: المعتمر والقارن، وطاف صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للزِّيارة بعد. وحكمهم حكمه؛ لأنَّ حجَّهم مثله، ولم يخالفه إلَّا مَن انحل حجه إلى العمرة، ولعلَّها أرادت بالطَّواف: الطَّواف بين الصَّفا والمروَة، فإنَّه لم يُعده النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

ونظيره حديث جابر، قال: لم يطف النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ولا أصحابه بين الصَّفا والمروة إلَّا طوافاً واحداً: طوافه الأوَّل. أخرجه أبو داود والنَّسائي.

(٣/ ٣٤٦ س٧) قوله: الطَّهارة من الحدث.

عن عائشة: أنَّ أوَّل شيءٍ بدأ به رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حين قدم أن توضَّأ، ثمَّ طاف بالبيت. رواه الشَّيخان وغيرهما.

فطواف الطَّاهر صحيح قطعاً، وغيره موقوف على دليل يدلُّ على صحَّته وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «خذوا عني مناسككم» أمر خاصٌّ بالاتباع زائد على مطلق التَّأسِّي، فينبغي الوقوف عليه. والواجب بتيقّن الخلوص من التَّكليف، ولا يقين مع الشَّكِّ، فليتأمَّل. وتطرد قاعدة في نحوه.

(٣/ ٣٤٧ س١) قوله: والستر.

النَّهي عن أن يطوف بالبيت عريان يقتضي فساد طواف العريان، فيلزم السَّتر لتحصل الصِّحة، فيتخلَّص من التَّكليف.

(٣/ ٣٤٧ س٨) قوله: ثمَّ التماس الأركان في كلِّ شوط، لفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

إن أراد اليمانيين، فالأحاديث طافحة بذلك، وإن أراد الأربعة، فلم يفعل ذلك صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أصلاً، والرِّوايات مصرِّحة بأنَّه لم يفعل، ووجهه أنَّهما ليسا بركنين على الحقيقة، إنَّما هما كسائر الجدار لقصر البيت من جهة الحجر، وقد علَّل بذلك ابن عمر في بعض كلامه. وأما التماس جميع الأركان، فإنَّما هو مذهب معاوية برأيه.

أخرج الشَّيخان وغيرهما عن أبي الطُّفيل، قال: كنت مع ابن عباس ومعاوية، لا يمرُّ بركن إلَّا استلمه، فقال له ابن عباس: إنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يستلم إلَّا الحجر الأسود والركن اليماني، فقال معاوية: ليس شيءٌ من البيت مهجوراً.

وقد أغربت الشِّيعة في اتباعهم لمعاوية في هذا المذهب، رأيناهم يستلمونها كلَّها، وذكرها بعضهم في كتبهم، ولا يصحُّ لهم مستند غير معاوية.

ورُوي عن ابن الزبير، وفي رواية لأحمد أن القائل: ليس شيءٌ من البيت

مهجوراً هو ابن عبَّاس. وما اجتمع عليه الشَّيخان وغيرهما ـ وهي الرِّواية الأولى ـ أولى، وأنسب بعلم ابن عبَّاس وجراءة معاوية، فإنَّه في صورة الرَّدِّ على المشروع.

والأحاديث صريحة في نفي استلامه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لغير الحَجَر والرُّكن اليمانيِّ، ولا عبرة بقول غيره وفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٣/ ٣٤٧ س٩) قوله: الخامس: محاذاة جميع الحجر.

هذا حقٌّ لما ذكر، لكنَّه يتفرَّع على قول (ش ي). وأمَّا المصنِّف، فقد جعل الابتداء منه ندباً فقط، فكيف يكون شرطاً، وكأنَّه أخذه من كلام «الانتصار» بدون تنبُّهٍ والله أعلم.

نعم، اشتراط استقبال جميع الحجر دعوى تبع فيها المصنِّف الإمام يحيى، وهو تبع الشَّافعي، ولهم غلوٌّ فيها بلا دليل، حتَّى قالوا: الأحسن أن يستقبل ما بين الرُّكنين بحيث يكون الحجر جميعه غير مستقبل، ثمَّ يمر.

قالوا: وإن استقبل الحجر، جاز، لكن بحيث يستغرقه. وهذا غير صحيح، لأنَّ الأحاديث أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بدأ بالحجر فاستقبله واستلمه، ثمَّ طاف. وهذا أعمُّ من الاستغراق الذي زعموا، وترى بعضهم يكاد يبلغ الرُّكن اليماني، وبعضهم يستلمه، ثمَّ ينزحف إلى جهة اليماني، كما يفعلون ـ أيضاً ـ عند استلام الرُّكنين: يتراجعون قليلاً؛ لأنَّهم بالاستلام دخلوا في البيت، إذ عَلَو الشَّاذروان وهو منه، أو انحرف عن هيئة الطائف. وقالوا: لو وقعت هُدبة ملحفته على الشَّاذروان أو على طرف الحِجْر، بطلت طوفته، وكلُّها دعاوي وخيالات لا أصل لها، ولا يقول ذو فهم لمن ذكر: طاف في البيت، لا بالبيت.

والشَّاذروان محدث، ولم يدل دليل على أنَّه من البيت، وحين اختبط على ابن حجر الهيتمي البحث، قال: من لازم البناء أن يقصر أعلاه عن أسفله، فالشَّاذروان هو القدر المقصود، وبناءات الدُّنيا تشهد بخلاف ما قال. ثمَّ ـ على زعمه ـ هلاَّ جعل هذا الزَّائد من غير حدِّ البيت؟ وسبب هذا أنَّهم توهَّموا من كون البيت مقصوراً عن قواعد إبراهيم عموم القصر، وإنَّما هو من جهة الحجر فقط،

ثمَّ بنوا على الوهم تلك الأوهام، حتى قال لي بعض علمائهم: كيف تنقص نفقة قريش على جهة دون جهة، فخرج إلى غير كلام العقلاء، وهكذا من قصر نفسه على المحاماة يصير إلى نحو ذلك، نسأل الله العافية.

(٣/ ٣٤٨ س٢) قوله: إذ هو منه.

يعني: الحجر من البيت، قد صحَّ ذلك بالاتِّفاق، فعلى هذا تصحُّ الصَّلاة إليه، وقد بنى عليه المصنِّف في «الغيث»، إلَّا أنَّه علل ذلك بوجوب خروج الطَّائف عنه، وليس ذلك ببَيِّنٍ؛ لأنَّ الطَّواف خارجه للاتِّباع، فهو أعمُّ من أن يكون حكمه حكم البيت في جميع الأحكام أم لا.

وقد بحث بعض الشَّافعية في ذلك، فقال: إنَّه ـ وإن صحَّ الحديث وتُلُقِّيَ بالقبول أيضاً ـ فهو ظنِّيٌّ بعد.

والجواب: القول بالموجب، ولا يضرُّنا، إذ لا يلزم اليقين في تفاصيل القبلة كغيرها من الصَّلاة والصِّيام والحجِّ وغيرها، بل يكفي الظَّنُّ في تفاصيل القطعي جملته. ولذا اختلفوا في تفاصيل ذلك، كالصَّلاة داخل الكعبة، واستقبالها ببعض البدن، ونحو ذلك.

(٣/ ٣٤٨ س٤) قوله: توقي الأوقات المكروهة.

لم يكره فيها كلّ عبادة، وليست صورة الطَّواف كصورة الصَّلاة التي كُرهت لسجود عُبَّاد الشَّمس لها، ولذا تكره سجدة التِّلاوة فيها، وإن لم تكن صلاة يُشترط فيها ما يُشترط فيها. نعم، تتأخَّر ركعتا الطَّواف إلى بعد زوال الكراهة.

(٣/ ٣٤٩ س١) قوله: ركعتان خلف مقام إبراهيم.

استدلَّ بعضهم على الوجوب بقوله تعالى: **﴿واتَّخِذُوا مِن مَقَامِ إبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾** [البقرة: ١٢٥] على قراءة لفظ الأمر، وهذا استدلال ضعيف؛ لأنَّ الأمر باتِّخاذ المصلَّى لا يلزم منه وجوب صلاة مخصوصة، فمن صلَّى فيه نافلة، أو إحدى الفرائض الخمس، فقد اتَّخذه مصلًّى.

وقد اختلف في الوجوب، وللقاسم، والهادي، والنّاصر، والشّافعي ـ لكل منهم قولان ـ:

حجّـة الـوجـوب: فعله صلّى الله عليه وآله وسلّم مع قوله: «خذوا عنّي منـاسككم». وهـذه الصّـلاة لما اتّصلت بالطّواف ـ فرضه ونفله ـ فكأنّها من هيئته، وهو من المناسك.

وحجّة عدم الوجوب: حديث: «إلّا أن تَطَوَّعَ».

وأمّا الجواب عنه بأنّه كصلاة الجنازة والقصر، فليس بشيءٍ؛ لأنّ القصر إحدى الخمس الّلاتي قال السّائل: هل عليَّ غيرهنَّ؟ وصلاة الجنازة لا تدخل في مطلق الصّلوات ذوات الرُّكوع، والسُّجود، والقعود، والتّشهُّد، حتّى قيل: لا يشترط الطّهارة فيها.

ثمّ نقول: قوله تعالى: ﴿واتَّخِذُوا مِن مقام إبراهيم مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] المراد بمقام إبراهيم: الحِجْر الذي فيه أثر قدميه الشّريفتين، وهو موضوع بحذاء وجه البيت بينهما المطاف، ولذا: يقال: بين الركن والمقام. وفي الحديث: «الرُّكن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنّة». وكذلك سائر الإطلاقات.

والصّلاة في الحِجْر مستحيلة لِصِغَرِه، فلفظ «من» لابتداء الغاية، وهو بابها المحقّق، والكثير في الاستعمـال عنـد من زعم ثبـوت معانٍ أُخر، ولا معنى للابتداء منه إلّا القُرب بحيث يُنسب إليه، ويقال: صلّى عند المقام، وذلك لا يختصُّ جهة الخلف، لكن في جعل المقام بين المصلّى وبين القبلة مناسبة لتعظيمه ونيل الفضيلة، ولا سيّما بعد أن فعل النبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ذلك، وقد ظنَّ بعضهم أنّ ذلك بيان لمجمل الآية، وليس بصحيح؛ لأن الآية مُطْلَقَةٌ لا مجملة.

وإذا تبيّن أنّ ليس المراد بالآية هذه الصّلاة بخصوصها استوى كلُّ موضع بالنّظر إلى صِحّتها فيه، وإن اختصّت الفضيلة بكونها منسوبة إلى مقام إبراهيم زيادة اختصاص على سائر الصّلوات؛ لفعله صلّى الله عليه وآله وسلّم. ولمّا كانت هٰذه الصّـلاة تابعة للطّواف، وكالبعض منه، كان لها اختصاصٌ ما في

القرب من محلِّه. ولا حدَّ إلَّا الحرم، وأيضاً إذا كان لا بدَّ لها من النِّسبة إليه، فهـل يطول وقتهـا؟ المتيقَّن صحـة ما بقيت النِّسبة بينهما في الزَّمان والمكان والإطلاق احتمال واضح. والله أعلم.

(٣/ ٣٥١ س٢) قوله: ثمَّ استلام الأركان وتقبيلها.

الذي صحَّ أوضح من فلق الصُّبح في مجموع الرِّوايات أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قبَّل الحجر الأسود، وأيضاً سجد عليه.

قال ابن عمر: رأيت عمر قبَّلَ الحجر وسجد عليه، ثمَّ عاد فقبَّله وسجد عليه، ثمَّ قال: هكذا رأيت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم صنع. أخرجه أبو يعلى.

وأخرج ابن راهويه عن طاوس، قال: كان عمر يُقَبِّلُ الحجر، ثمَّ يسجد عليه، ثمَّ يقبِّلُهُ، ثمَّ يسجد عليه ثلاث مرَّات، ويقول: لولا أنِّي رأيت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يُقَبِّلُكَ ما قَبَّلْتُكَ.

ومثله عنه من رواية ابن أبي شيبة، لفظه: أنَّ عمر قبَّل الحجر ثلاثاً، وسجد عليه لكلِّ قُبلة.

وعن ابن عباس، قال: كان النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يُقَبِّلُ الرُّكن اليمانيَّ. ويضع خدَّه عليه. رواه الدارقطني، وتارة يستلمه ويقبل يده.

وأما اليماني فالمتحقق استلامه لا تقبيله، ولا تقبيل اليد عند استلامه.

ثمَّ المـراد بالركن اليمانيِّ: نفس الرُّكن، وبالآخر إذا ذكر معه، أو مفرداً الحَجَـر فقط، ولم يرد التمـاس نفس الرُّكن، فالذي في الرِّوايات أنَّه التمس اليمـانيين، المـراد: الحَجَـر فقط والـرُّكن اليمـاني. وحيث قيل: قَبَّل الرُّكنَ اليمانيَّ، فالمراد: الحَجَر.

(٣/ ٣٥٣ س٦) قوله: وإذا انتهى في آخره إلى المستجار، يبسط على البيت يديه، ويلصق بطنه وخَدَّيه.

هذه الصِّفة جاءت في الملتزم غير متَّصلة بالطَّواف أيضاً. وأما المستجار، فما رأيت ذلك فيه مع التَّطلُّب؛ لأنَّه يفعله بعض النَّاس، كما قال جار الله:

إذا الـتصقت من آخـر اللَّيل لبَّتي ... بِمُلْتَـزَمِ الأبـرارِ مِنْ أيْمَنِ البـابِ
أو الـتـصقت بالمُستجـار أوِ التقت ... على الـرُّكن أجفاني بِسَحٍّ وَتسكابي
فقـل لملوك الأرض: يلهـوا ويلعبوا ... فذلـك لهـوي ما بقيت وتلعـابي

(٣/ ٣٥٣ س٦) قوله: والدُّخول إلى زمزم والاطِّلاع على مائه.

أمَّا الاطِّلاع على مائه، فلم أر فيه شيئاً إلَّا ما ذكر المصنِّف في «الغيث» عن «التقرير»: «من اطَّلع على ماء زمزم وهي ساكنة، لم ترمد عيناه»، ولا أظنُّ لذلك أصلاً، مع أنِّي لم أعرف الرَّمد. وقد تعمَّدت النَّظر إليها كذلك سنة ثلاث وستين وأنا الآن في سنة مئة وألف، ولكن لا أستند إلى ما لم يصح.

وأمَّا الدُّخول، فإنَّما هو تبعٌ للشُّرب، فكيف ترك المصنِّف ذكر الشُّرب، وقد صحَّ فيها أنَّها «طعام طُعْم»، وجاء فيها «ماء زمزم لما شُرِبَ له». أخرجه ابن ماجة، والخطيب، والحاكم، والدَّارقطني، وأحمد، والبيهقي، وصححه المنذري، والدِّمياطي، وحسَّنه العسقلاني لتعدُّد طرقه.

وهو من حديث جابر، وابن عباس، وابن عمر.

وأخرجه الفاكهي، والدَّيلمي من حديث صفيَّة بلفظ: «شفاء مِنْ كلِّ داءٍ».

وأمَّا لفظ: «طعام طُعم»، فهو في مسلم وغيره. وفي رواية الطَّبراني من حديث ابن عبَّاس: «طعام طُعم، وشفاء سُقم» صحَّحها ابن حبَّان.

قال السُّيوطي في «الدُّرر المنتثرة»[1]: من قال من العوام: إنَّ حديث «الباذنجان لما أُكل له» أصحُّ من حديث «ماء زمزم لِمَا شُرِبَ له»، فقد أخطأ خطأً قبيحاً، ثمَّ قال: لم أقف له ـ يعني: حديث الباذنجان ـ على إسناد إلَّا في «تاريخ بلخ»، وهو موضوع. انتهى.

---

(١) ص٨٤.

وأخرج ابن ماجة من حديث ابن عبَّاس مرفوعاً آية ما بيننا وبين المنافقين أنَّهم لا يتضلَّعون من زمزم. انتهى.

ولولا أنَّه من الفضائل العظمى، لما كان من علامات الإيمان.

وأمَّا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فأخرج البخاري عن ابن عبَّاس أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم جاء إلى السِّقاية، فاستسقى، فقال العبَّاس: يا فضل، اذهب إلى أُمِّك، فائت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بشراب من عندها، فقال: اسقني، فقال: يا رسول الله، إنَّهم يجعلون أيديهم فيه. قال: «اسقني»، فشرب، ثمَّ أتى زمزم وهم يستقون ويعملون فيها، فقال: «اعملوا، فإنَّكم على عملٍ صالحٍ»، ثمَّ قال: «لولا أن تغلبوا، لنزلت حتى أضع الحبل» - يعني: على عاتقه - وأشار إلى عاتقه.

السَّـــعـي

(٣/ ٣٥٥ س١) قوله: فيرتفع الرَّجل قدر القامة.

أخرج مسلم، وأبو داود عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمَّا فرغ من طوافه، أتى الصَّفا، فعلا عليه حتى نظر إلى البيت.

وفي حديث جابرٍ عند مسلم، وأحمد، والنَّسائي أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمَّا دنا مِنَ الصَّفا، قرأ: **﴿إنَّ الصَّفا والمروة من شعائر الله﴾** [البقرة: ١٥٨]. «ابدأوا بما بدأ الله عزَّ وجلَّ به، فبدأ بالصَّفا»، فرقى عليه حتَّى رأى البيت، فاستقبل القبلة. الحديث.

والحصول على مثل هذه الصُّورة الواقعة منه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم متوقِّف على بقاء البيت، ومقام النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وما بينهما على حالها.

وقد كان البيت ثمانية عشر ذراعاً، فبلغ به ابن الزُّبير سبعة وعشرين، وبُنِيَ حول المسجد جدارٌ طويلٌ له أبواب مع توسعة المسجد وإزالة الدُّور عنه،

واندفن الوادي حتَّى استوى ما بين الصَّفا والمروة.

وفي التاريخ أنَّه اندفن من الصَّفا تسع درج، وقد بُني فوق أعلى الصَّفا، وبقي المُشرف المتبيِّن من الصَّفا دون ما كان قطعاً. فرؤية البيت اليوم تحقيقاً كمن الأبواب، أو تقديراً على فرض عدم الجدار ممكنة من دون ارتقاء.

والمحلُّ الذي قام عليه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم غير متيقَّنٍ: أفي المندفن هو أم فيما لم يندفن؟ ولعلَّه قد اندفن بعد المؤرِّخ المذكور زيادة على ما قال؛ لأنَّ التَّفاوت بين الوادي الآن والمطاف شيءٌ كثير. ويحكي أهل مكَّة أنَّه حفر أساس بيت ما بين الصَّفا وسوق اللَّيل، فبعد التَّناهي في الحفر إذ هم بآثار علالي دارٍ.

(٣/ ٣٥٥ س٥) قوله: وهو واجب إجماعاً.

في «المعاني البديعة» للريمي في إحدى الرِّوايتين عن أحمد: هو مستحبٌّ، وليس بواجبٍ.

قال العراقي: ورواه ابن أبي شيبة عن ابن عبَّاس.

وقال ابن المنذر: كان أنس بن مالك، وعبد الله بن الزبير، وابن سيرين يقولون: هو تطوُّعٌ.

ومعنى الرُّكن أنَّه واجب لا يعذر عنه بحال، وليس كالرَّمي والمبيت بمزدلفة ونحوهما ينجبر بدم. ومن قال: هو واجبٌ ولا يلزم بترك النُّسكِ دمٌ ـ كما حكينا من ضعف دليله ـ قال: لا شيء عليه كسائر المناسك غير الإحرام، والوقوف بعرفة، وطواف الزِّيارة، وهي الأركان الثَّلاثة بلا خلاف.

(٣/ ٣٥٦ س٢) قوله: وليس بركن؛ إذ لا دليل.

يعني أنَّ الرُّكنيَّة صفة زائدة على الوجوب، والأصل عدمها ـ يعني: أنَّه ساوى سائر الواجبات، وادَّعى الخصم اختصاصه بعدم انجباره بالدَّم. وقد يعكس الخصم، فيقول: قد تحقَّق الوجوب، ودعوى أنَّه يسقط ويجبره الدَّم يحتاج إلى دليل، ويُجاب بأنَّه يعمُّه «من تَرَكَ نُسُكاً، فعليه دم». وقد خرَّجت

الأركان الثَّلاثة بأدلَّتها، فيبقى السَّعي تحت العموم، ولكنَّه تقدَّم أنَّ الحديث لا تقوم به حُجَّة.

(٣/ ٣٥٧ س٣) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لعائشة: «اصنعي ما يصنع الحاجُّ غير أن لا تطوفي بالبيت».

يعني: فيلزم أن تفعل السَّعي وهي حائض، لكنه يقال: إن أردت قبل الطَّواف، فقد منعته آنفاً، وإن أردت بعده، فقد طهرت.

نعم، يُستند إلى عدم الدَّليل، وهو كافٍ، ثمَّ صورة الدَّعوى أنَّ الطَّهارة غير شرط، وقد جعلها هنا أنَّه لا دم، وصورة دليله إنَّما هي على الأولى، وكأنَّه كنَّى بعدم وجوب الدَّم عن عدم وجوب الطَّهارة مبالغة في الاختصار.

طواف الزِّيارة

(٣/ ٣٥٧ س٦) قوله: وهو المراد بلا خلاف.

هذا ينافي ما مرَّ للمصنِّف من الاحتجاج بالآية على وجوب طواف القُدوم، ولو قال: وهو مُراد بها بلا خلاف، كان أوفق. نعم، قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أحابستنا هي؟» يدلُّ على أنَّه واجبٌ لا يُعذر عنه، ولا يجبر عند أهل الجبر.

(٣/ ٣٥٧ س١٠) قوله: لنا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

إنَّما فعل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعد الرَّمي والذَّبح والحلق وقد تعالى النَّهار حتَّى اختُلف: أصلَّى الظُّهر في مكة أم في منى بعد رجوعه؟ فكيف يحتجُّ بذلك على أنَّ أوَّل وقته الفجر؟ وكيف يجمع بين هذا وبين الاحتجاج بفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟ على أنَّ أوَّل وقت الرَّمي الفجر أو الضُّحى كما مرَّ.

(٣/ ٣٥٨ س١) قوله: لنا عبادة تختصُّ الحجَّ... إلخ.

العلَّة غير معلومة في هذا القياس، وأيضاً الأغلظ على الأخفِّ، إذ هذا ركن بخلاف الرَّمي، ثمَّ إنَّه لم يفت، فلا حاجة إلى جبره، والتَّأخير عن أيَّام التَّشريق

لم يُفَوِّتْ نُسُكاً، بل كيفية نُسك، ولم يصح لزوم الدَّم في ترك نُسكٍ، كيف في كيفيَّته؟ ونظائره مثله.

وقد تعمَّقوا في هذا الباب، والحقُّ مذهب الشَّافعي، وغيره أنَّه لا وقت له، ومثله ما ترتَّب عليه، وهو السَّعي. وهُم ـ في الحقيقة ـ قائلون بهذا المذهب؛ لأنَّـه يؤدِّي عندهم إلى ما لا آخر له. والشافعي لا ينكر فضيلة التَّقديم، فإذاً الخلاف في لزوم الدَّم وعدمه.

(٣/ ٣٥٨ س٣) قوله: إذ لكلِّ امرىءٍ ما نوى.

وأيضاً لو وقع عنه طواف القدوم بلا شرط، لم يصحَّ تقديمه عليه، فيناقضه قوله: ومَنْ أَخَّرَ طواف القُدوم قدَّمه[1].

نعم، على قولنا إنَّ طواف القدوم إنَّما يتصوَّر قبل عرفة لا يلزم ما ذكر، فلو نوى بعد الوقوف طواف القدوم أو نافلة، لم يقع عنه، وذلك أنَّه ـ وإن كان الحجُّ عبادة متَّصلة إلى النِّيَّة في أبعاضها كالصَّلاة ـ إلَّا أنَّه لمَّا صحَّ تخلل النَّوافل مثلاً له، كانت النِّيَّة مؤثرة.

وقد ذكر في «الغيث» أنَّه لو نوى نافلة، وقع على طواف الزِّيارة، ولا كلام جعل ذلك حُجَّة على وقوع طواف القدوم والوداع عنه. ولا أدري ما مستنده في هذه الدَّعوى.

وقد ذكرت الشَّافعية مثل ذلك أنَّه يقع عنه طواف القدوم والوداع والنَّافلة، إلَّا أنَّ ابن حجر أبدى لنا حديثاً غريباً، فقال في «تحفته». لا تجب النِّيَّة في هذه الأنواع. والمراد هنا غير قصد الفعل، أمَّا قصد الفعل، فلا بدَّ منه في طواف النُّسُكِ وغيره.

فيقال له: احتجاجك بأنَّ نيَّة الحجِّ تكفي يناقض هٰذا، وفرقك بين القصد إلى الفعل والنِّيَّة لا يُعقل؛ لأنَّ النِّيَّة هي القصد، ومن لم يقصد، فهو ساهٍ أو نائمٌ، ومن نوى النَّافلة مثلاً لم يقصد طواف الزِّيارة. ويقال للجميع: لو نوى

---

(١) ٣/ ٣٥٨ س٤.

إحدى سجدتي الصَّلاة للتِّلاوة، لم يضرَّ على قود ما ذكرت، وكذلك سائر حركات الصَّلاة، وأنتم مصرِّحون بخلافه.

(٣/ ٣٥٨ س٧) قوله: لخبر ابن عمر.

الذي رواه ابن عمر هو صورة ما وقع في حجِّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يحجَّ إلَّا حجَّة واحدة هي المعروفة بحجَّة الوداع، ففي مثل صورة حجه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لا يرمل في الزِّيارة اتِّفاقاً.

والمسألة مفروضة فيما لو لم يطف للقدوم، أو طاف ولم يرمل، فإن كانت المسألة مفروضة فيمن طاف للقدوم ولم يرمل، فالظَّاهر عدم الرَّمل في الزيارة؛ لأنَّ تضييعه في القدوم لا يقتضي فعله في الزيارة، إذا يخالف السُّنَّة تركاً وفعلاً، وأما لو لم يَطُفْ للقدوم أصلاً، فالأظهر الرَّمل فيه؛ لأنَّه مساوٍ لطواف القدوم، إذ هو قادم هنا أيضاً، وكونه قد وقف في أحدهما دون الآخر لا يصلح فارقاً، إلَّا أنَّ هٰذه الصُّورة لا تجيء على مذهب المصنِّف؛ لأنَّه لا بدَّ من طواف القدوم ولو بعد الوقوف، حتى إنَّه لو قَدَّم طواف الزِّيارة، وقع عن القدوم عنده.

وللشَّافعية قولان: هل الاعتبار بأنَّ الذي يُشرع فيه الرَّمل هو ما تعقبه السَّعي أم لأنَّه طواف قدوم، والمعنيان حاصلان في الزَّائر الذي لم يشرع له طواف قدوم.

(٣/ ٣٥٩ س٣) قوله: ويتحتَّم الرَّمي في الرَّابع بغروب الثَّالث وهو غير عازم.

هذا هو الصَّواب، لا ما اختاره المصنِّف من اعتبار طلوع الفجر؛ لأنَّه يجب أو يشرع حكم آخر بالغروب وهو المبيت، فالذي لم ينفر في اليومين حتَّى انقضيا لم يتعجَّل، فليَبِتْ ليلة الرَّابع، وإذا بات، صار في أحكام غير المتعجِّل، وهل يصير متعجِّلاً بنفس العزم أم لا بُدَّ من الأخذ فيه بالخروج عن مِنى قبل الغروب ليكون نافراً حقيقة، أم يكفي انضمام حركة التَّأهُّب للسَّفر إلى العزم القلبي، والظَّاهر الجري على الحقيقة ما لم يلجىء إلى المجاز ملجىءٌ.

(٣/ ٣٥٩ س٨) قوله: لعموم قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «حتَّى تصبحوا».

الحديث في رمي يوم النَّحر، فإن عمَّمته إلى الرَّابع، فلِمَ تخطَّيت الثَّاني والثَّالث؟ فإن قلت: لفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فيهما، فقد فعل في الرَّابع كذلك، فتبيَّن أنَّه للمحاماة على المذهب.

(٣/ ٣٦٠ س٢) قوله: ولا وجه له.

هو كذلك. وعليه، فلا وجه للندب أيضاً. نعم، إن كان بصفة النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ينبغي أن يتبرَّك بصورة فعله كما في سائر الطَّريق، وأمَّا أنَّه من أعمال الحجِّ فلا، وعلى ما ذكرنا يحمل فعل الصَّحابة؛ لأنَّهم كانوا مقتدين مدنيين.

المبيت بمنى

(٣/ ٣٦١ س١) قوله: وهو فرض.

الأحوط المحافظة عليه فعلاً للاقتداء مع «خذوا عنِّي مناسككم»، إلَّا أنَّ صورة الفعل والحديث المذكور يشمل الواجب والمندوب كالمبيت في منى ليلة عرفة، ويحتمل أنَّ البقاء في منى لأجل الرَّمي، وغاية الأمر أنَّ ظنَّ الوجوب ضعيف، لكن العمل به داخل تحت قوله تعالى: ﴿**فاتَّقُوا اللهَ ما استطعْتُمْ**﴾ [التغابن: ١٦]، ونظائره في الشَّريعة كثيرة، وأدنى ترجيح يوجب العمل لتناول أدلَّة العمل بالظَّنِّ لأدنى رجحان؛ لأنَّ حقيقة الظَّنِّ الرُّجحان.

هذا هو التَّحقيق، وإن كان كثيراً ما تراهم - إذا ضعف الظَّنُّ - لم يعملوا به، وفيه ما ذكرنا.

طواف الوداع

(٣/ ٣٦٣ س٣) قوله: وهو فرض.

دليله ظاهر فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وهو من صور أعمال الحجِّ ليس كالمبيت في منى، بل دليله قوي، وفيه حديث ابن عبَّاس عند مسلم، وهو

صريح صحيح، غير أنَّه لا يدلُّ على أنَّه من مناسك الحجِّ، فلا يلزم أن يُجبر بدم، ولا يلزم الأجير، ونحو ذلك، ولا يلزم من أقام، كما أنَّ طواف القدوم لا يلزم، بل لا يشرع لغير القادم.

ثمَّ الحديث المذكور يعمُّ الحاجَّ والمعتمر، بل أعمُّ من ذٰلك، ولفظه عن ابن عبَّاس: كان النَّاس ينفرون في كلِّ وجهٍ، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا ينفر أحدٌ حتَّى يكون آخر عهده بالبيت».

وفي رواية متَّفق عليها: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلَّا أنَّه خفَّف عن المرأة الحائض.

ثمَّ في رواية: «مَنْ حجَّ هٰذا البيت، فليكن آخر عهده بالبيت»، وهو في «صحيح» ابن حبَّان.

والتَّقييد بالحجِّ من التَّقييد بالصِّفات الغالبة، ويقابله ما في «أبي داود» و«الترمذي» من حديث الحارث بن عبد الله بن أوس، سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يقول: «مَنْ حجَّ هٰذا البيت أو اعتمر، فليكن آخرُ عهده بالبيت».

(٣/ ٣٦٤ س٢) قوله: ومن ميقاته داره، ثمَّ علَّله بأنَّه مقيم.

عند بعضهم يجب على من خرج مِنْ مكَّة قريباً كان منزله أم بعيداً والأحاديث المذكورة شاملة، والمعنى أيضاً عليه، فإنه مودع. وهل يقول أحدٌ: إنَّ سفر اثني عشر مرحلة إلى ذي الحليفة لا يُسمَّى صاحبه مودِّعاً، ويقال: هو مقيم في مكَّة.

(٣/ ٣٦٤ س٨) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فإنَّه آخرُ نُسُكٍ».

أخرجه مالك، والشَّافعي، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى، والبيهقي عن عمر، لكنَّه لم يرفعه، فيمكن أن يكون جعله نُسُكاً مِنْ رأيه وهو الظَّاهر.

ولفظه في «الجامع الكبير» عن ابن عمر، قال: سمعت عُمر بمنى يقول:

أيُّهـا النَّـاس، إنَّ النَّفر غداً، فلا ينصرف أحدٌ حتَّى يطوف بالبيت، فإنَّ آخر النُّسك الطَّواف بالبيت.

فيحتمل أنَّ المصنِّف أراد هٰذا، فرفعُهُ وهمٌ، ويحتمل غير ذلك، فيُنْظَر.

(٣/ ٣٦٤ س١٢) قوله: «وارفضي عُمْرَتَكِ».

هٰذا اللَّفظ ليس في شيءٍ من روايات الحديث ولا معناها، وكأن المصنِّف لمَّا استقرَّ عنده في مذهبه رفض العمرة، عبَّر به.

ولفظ الحديث في «مسلم» عن جابر، قال: أقبلت عائشة بعمرة حتَّى إذا كانت بسَرِف عركت، ثمَّ دخل رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على عائشة وهي تبكي، فقـال: «مـا شأنـك؟» قالت: شأني أنِّي قد حضت، وقـد أحلَّ النَّاس، ولم أحل، ولم أطُف بالبيت، والنَّاس يذهبون إلى الحجِّ الآن، فقال: «إنَّ هٰذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاغتسلي، ثمَّ أهِلِّي بالحجِّ». ففعلت، ووقفت المواقف، حتَّى إذا طهُرَت، طافت بالكعبة وبالصَّفا والمروة. ثم قال: «قد حللت من حجِّك وعمرتكِ». قالت: يا رسول الله، إنِّي أجد في نفسي أنِّي لم أطف بالبيت حين حججت. قال: «فاذهب بها يا عبد الرَّحمن، فأعْمِرْها من التَّنعيم».

وفي «مسلم» أيضاً من حديث طاوس، عنها: أهللت بعُمرة، فقدمت ولم أطُفْ حتَّى حضتُ، فنسكت المناسك كلَّها، فقال لها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يوم النَّفر: «يَسَعكِ طوافُك لحجِّك وعمرتك».

وفي بعض ألفاظ الحديث: «كوني في عمرتك، فعسى أن يرزقَكِها». وفي بعض: «انقضي رأسَـكِ وامتشـطي، وافعلي ما يفعل الحاجُّ». وفي بعضها: «ودَعي العمرة». وهٰذه الرِّواية أقرب إلى تمسُّك القائلين بالرَّفض، وهي محتملة إلى: ودعي أعمال العمرة؛ لأنَّه يكفي للقارن طواف واحدٌ وسعيٌ واحدٌ كما في رواية لمسلم: «يجزىء عنك طوافك بالصَّفا والمروة عن حجِّكِ وعمرتك». وفي رواية: «يسعُكِ طوافك لحجِّك وعمرتك». فلو كان المراد: ارفضيها، لبطلت هٰذه النُّصوص الصحيحة الصَّريحة.

واحتمال: دعي أعمالها ـ من أقرب احتمال، ولو كانت صريحة، لما عارضت هٰذه النُّصوص. ثمَّ في هٰذه النُّصوص التَّصريح بأنَّه يكفي القارن طواف واحد وسعي واحد، وفيها تنبيه على وجوب السَّعي.

زيارة قبر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم

الأحاديث في هٰذا الباب فيها نقد عند المحدِّثين، وقد شاع عن ابن تيمية أنَّه يمنع زيارة قبر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وليس كذٰلك، فإنَّه يقول بزيارة قبور المسلمين عامَّة، فَضلاً عن قبر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، إنَّما قال ابن تيمية: لم يصح دليل في إنشاء الأسفار على ما جرى عليه عادة النَّاس، بل يكون القصد إلى مسجده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؛ لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا تُشَدُّ الرِّجال إلاَّ إلى ثلاثة مساجد»، أي: لا تُشَدُّ على جهة العبادة، فهذا يمنع السَّفر وشدَّ الرِّحال لزيارة القبور.

ثمَّ تكون زيارته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بلا غُلوٍّ وإحداث غير ما أُثر عن السَّلف من كيفية الزِّيارة، فإن تصحّ أحاديث الباب، وإلاَّ كان كلامه حسناً. على أنَّه لم يخالف مقتضى الأحاديث، فإنَّه يقول بشرعية الزِّيارة، وإنَّما أنكر شدَّ الرِّحال لها قصداً للحديث المذكور، ولو صحت الأحاديث في الزيارة، وجب الجمع بينها وبين حديث شد الرحال بأنَّ محل النهي ومحل الترغيب بينهما عموم وخصوص؛ لأن الزيارة أعم من أن يُشدَّ لها الرحال قصداً أم لا، فيُحمل كلٌّ على مقتضاه. ولا شكَّ أنَّ كلامه أحوط، فينوي السَّفر للصَّلاة في مسجده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا يخل بذلك إضمار أن يصير الإنسان إلى حالٍ تسوغ معها الزِّيارة، وتشرع بلا خلاف. والله أعلم.

(٣/ ٣٦٥ س٦) قوله: إذ هو[1] كالصَّلاة في المسجد الحرام.

هٰذه دعوى غريبة تحتاج إلى مُسْتَنَدٍ، وما كان يَحْسُنُ بمثل هذا الكتاب مثل هذا.

---

(١) في «البحر»: هما.

التَّمَتُّع

(٣/ ٣٦٨ س١) قوله: لأن ابنه اعترضه وأنكر.

لا يصلح تعليل عدم حُجِّيَّتِه بفعل ابنه. ثمَّ عبارة أنَّ ابنه اعترضه، و«أنكر» لا تُعطي الواقع؛ لأنَّ ابن عُمر إنَّما أفتى بالتَّمتع، ورفعه إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فذُكر له نهيُ أبيه، فقال: أرأيت إن كان أبي نهى عنها وصنعها رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، أمر أبي نتَّبع أم أمر رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟.

(٣/ ٣٦٩ س١) قوله: إلَّا أنَّ التَّقصير هنا أفضل... إلخ.

يقـال: إنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم دعا للمحلِّقين ثلاثاً في هٰذا المحلِّ بعينه وللمقصِّرين مرَّة، فهذا متضمِّنٌ للتَّفضيل، وأمَّا التَّعليل بالجمع بين التَّقصير والحلق فغير صحيح؛ لأنَّ الإتيان بالأفضل في كلٍّ مِنَ الحجِّ والعمرة أفضل من الاقتصار على المفضول في أحدهما، فلا وجه لما قاله والله أعلم.

(٣/ ٣٦٩ س٤) قوله: قلنا: هو نوع، فافتقر إلى نيَّة.

هو يفهم من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمْرَةِ إلى الحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٦] ـ أي: من اعتمر قاصداً إلى جعل العمرة وسيلة إلى استحلال الانتفاع بما يحرم على الحاجِّ، والَّذي جعل العمرة وصلة إلى الحجِّ قد نوى التَّمتُّع ولو اعتمر، ولم يخطر بباله الحجّ مثلاً، أو كان عازماً على تركه، لم يكن متوصِّلاً بالعمرة إلى الحجِّ جاعلاً لها سبباً لاستحلال ما يحرم على المُحْرِمِ للحجِّ، فلو لم يَنْوِ، لم يَكُنْ متمتِّعاً، ولا يلزمه دمٌ.

(٣/ ٣٦٩ س٥) قوله: ووقت وجوبه.

لمَّا كان القاصد للحجِّ يلزمه الإحرام من الميقات، ثمَّ لا يحلّ حتَّى يرمي الجمرة ويطوف، وفيه ـ بلا شك ـ نوع صعوبة رفق بعباده سبحانه بأن جعل لهم أن يُحرموا بعمرة، ثمَّ يحلوا مِنْها، فيستمتعوا بواسطتها فيما بينها وبين الحجِّ بما يحرُم على المُحْرِمِ أوجبَ سبحانه على من فعل ذلك ما استيسر من الهدي،

فيحتمل ـ على هذا ـ أن يكون سببه الإحرام بالعمرة، وأقرب منه الإحلال منها، لأنَّه وقت استحلاله ما يحرم على المحرم، لكنَّه لا يتحقَّق ذلك إلَّا بالدُّخول في الحج. ولذا وُقِّتَ الصِّيام بزمان الحجِّ لا بعده.

والذي جوَّز التَّقديم منذ أحرم بالعمرة نظر إلى ما ذكرنا أوَّلاً.

فتبيَّنَ بما ذكرنا أنَّ وقت الوجوب المحقَّق هو وقت الدُّخول في الحجِّ، لا عند كمال الحجِّ، وهو الرَّمي، أو ما هو في حكم الكمال وهو عرفات.

(٣/ ٣٦٩ س١١) قوله: وندب أن يقدم طوافاً.

ذكر هٰذا جماعة من الفُقهاء، وهو شبه تشريع، فإنَّما أمر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالإهلال حين التَّوجُّه إلى منى، وكان منزله الأبطح، فأهلَّ أصحابه منه.

(٣/ ٣٦٩ س١٦) قوله: قلنا: أراد وقت الحجِّ[1].

لا شكَّ أنَّ الحجَّ معنى لا يصلح ظرفاً للصَّوم، والأقرب وقت مباشرة الحجِّ، لا الوقت الصَّالح للحجِّ؛ لأنَّ الأوَّل أقرب إلى الحقيقة، ثمَّ لم يُحرِم الصَّحابة المتمتِّعون معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلَّا ضُحى يوم التَّروية، فتعيَّن أنَّ وقت الصَّوم ـ لزوماً ـ هو يوم عرفة إلى آخر أيَّام التَّشريق، فتكون الآية مخصَّصة للنَّهي عن صوم أيَّام التَّشريق، ويعضُدُها خبر عائشة وخبر ابن عمر.

وأخرج الطَّحاوي، والدَّارقطني، والحاكم عن عبد الله بن حُذافة مرفوعاً: «إن هٰذه أيَّام أكل وشرب وذكر لله تعالى، فلا صوم فيهنَّ إلَّا صوماً في هديٍ». فلو قدَّم الإحرام بالحجِّ على يوم التَّروية، صحَّ صومه بلا شكٍّ، وهو أولى به. وأمَّا بدون إحرام ـ كما هو مختار المصنِّف ـ فنشكُّ فيه كما نشكُّ فيما بعد أيَّام التَّشريق؛ لأنَّه صيام لا في الحجِّ، سيَّما في الصُّورة الأخيرة.

(٣/ ٣٧٠ س٤) قوله: (زحص) إن فات الوقت الأوَّل... إلخ.

لا معنى لهٰذا الكلام في حقِّهم؛ لأنَّه ليس عندهم إلَّا وقت واحد كما مرَّ

(١) في «البحر»: أراد في وقت الحج.

في المسألة الأولى، وإنَّما محل النزاع وقته. ونحن لا نقول ذلك.

(٣/ ٣٧٠ س٩) قوله: قلنا: لا نسلم الأصل.

قد وافقنا (ش) في التَّيمُّمِ، فكذلك هنا.

(٣/ ٣٧٠ س٩) قوله: والسَّبع ليست بقيَّة البدل.

هذا جواب سؤال أورده في «الغيث»، وهو أن يقال: إذا كانت العشر كلُّها بدلاً، وجب أن ينتقل إلى المبدل ما لم يفرغ من صومها كلّها، ولا يجزئه صوم السَّبع مع وجود الدَّم بعد خروج أيَّام التَّشريق. واختار في الجواب ما نقله عن «شرح (ض) زيد» أن: البدل: هو الثَّلاث فقط. وهنا ذكر هٰذا الكلام، ولا يُفهم منه إلَّا المناقضة؛ لأنَّ معنى البدل الكامل ما يقوم مقام المبدل منه على انفراده، وكلٌّ من الثَّلاث والسَّبع ليس كذلك، فلا يقوم مقام الدَّم إلَّا مجموعهما، فقد لزم أنَّ كُلًّا منهما كاملٌ غير كامل. وهٰذا على مذهب المصنِّف.

أمَّا إذا قلنا: إذا تلبَّس بالبدل، لم يعُد إلى المبدل، وإن أمكن ما لم يعرض للبدل ما يمنع تمامه ـ كفساد الصَّلاة مثلاً بانتقاض التَّيمُّم ـ فلا يلزم هٰذا السُّؤال.

(٣/ ٣٧٠ س١٤) قوله: ويصوم السَّبع بعد الرُّجوع للآية.

يحتمل أنَّ هذا خرج مخرج الأغلب بدليل صحَّته، مِمَّن أقام بمكة، فيكون الأظهر قول أحمد. قال في «المعاني البديعة»: هو قول أبي حنيفة وأحمد وأكثر العلماء. وذكر للشَّافعي ثلاثة أقوال كالثَّلاثة المذاهب.

(٣/ ٣٧١ س٥) قوله: قلنا: فيلزم تعين الهدي.

هٰذا لا يلزم (ش)، لأنَّه بالتَّلبُّس بالبدل لا يجب العود إلى المبدل وإن أمكن.

(٣/ ٣٧١ س٨) قوله: قلت: إذاً لأتى بـ «على»، ولما أتى بصيغة البعد.

الأظهر الاحتجاج بأنَّه يُفهم ذلك المذكور، وهو قصة المتمتِّع برمَّتها.

(٣/ ٣٧١ س٩) قوله: وحاضري[1] المسجد الحرام.

قد جوَّد المصنِّف الكلام في هٰذه المسألة بما لا مزيد عليه، وقد أوضحنا ذلك في «الإتحاف» في الكلام على الآية.

(٣/ ٣٧١ س١٥) قوله: فإن انتقل من مكَّة... إلى آخر كلامه.

يقال: الميقات ميقات لمن ورد عليه من خارجه، ولو كان منشؤه مكَّة أو مستوطنه، ففي هذا الكلام نظر في الموضعين كما ترى، وهو أنَّ الإخبار والحكم بما ذكر لا يشك فيه أحد، فما معنى تسطيره.

(٣/ ٣٧١ س٢١) قوله: وللإجماع على أنَّ ذلك شرط.

في «المعاني البديعة» عن طاووس: إذا اعتمر في غير أشهر الحجِّ، ثمَّ حَجَّ في أشهر الحج، يلزمه الدَّم. وعند الحسن: من اعتمر بعد النَّحر، فهو متمتع. انتهى.

وفيها المتمتع: هو الذي يحرم بالعمرة في أشهر الحجِّ ثمَّ يُحرم بالحج من سنته.

وعند أحمد: المتمتِّع: هو الذي يُحرم بالحجِّ، فيحصر بعدوٍّ أو مرضٍ حتى يمضي الحجُّ، فيجعلها عُمرة، ويتمتَّع بحلِّه إلى العام المقبل، ثمَّ يحجُّ ويهدي.

(٣/ ٣٧٢ س١٠) قوله: قلنا: موجب الهدي التَّمتع، وهٰذا متمتِّع.

إذا جاء القاصد للحجِّ إلى الميقات، وجب عليه أن يحرم به منه، فإن اختار رخصة الله وأحرم بالعمرة، فقد صار متمتِّعاً بها إلى الحجِّ، فإن عاد بعد العمرة إلى خارج الميقات، ثمَّ قصد الدُّخول، فلو أحرم بعمرة، لما زاد على حاله الأوَّل، وإن جاوز بلا إحرام، لم ينتقض تمتُّعه أيضاً وإن أساء. وإن أحرم بالحجِّ، لم يكن إحرامه هذا ناقضاً لكونه متمتِّعاً مستحلاً لما يحلُّ للحاج

---

(١) في «البحر»: وحاضرو.

المحرم بالنِّسبة إلى وفوده الأوَّل على الميقات، وكونه وضَع إحرام الميقات على الحجِّ ثانياً لا يستدرك إحرامه الأوَّل على العمرة.

والحاصل منع تأثير إحرامه الآخر في التَّمتع، لكن إذا حققت هذا المعنى، لم يفترق الحال بين أن يصل إلى وطنه أم لا، ولا نسلِّم أنَّ الآية تقتضي اتِّحاد السَّفر، إلاَّ أن يفرق بينهما إجماع، وإلاَّ استويا في نقض التَّمتع أو في عدمه. [. . . .][1] قلنا: للفضل لا للإجزاء. هذا جمع بين الأحاديث.

وحاصله أنَّه لا تنافي بين حديث تعديل البدنة بعشر شياه تارة، وبسبع أخرى، فيلزم أن جعلها عن سبعة أفضل من جعلها عن عشرة، وهو جمع حسن؛ لأنَّ حديث جابر - وإن كان في «الصحيحين» - فحديث ابن عبَّاس رواه أحمد، والترمذي، والنَّسائي، وله شواهد من حديث علي، وابن مسعود، والمِسْوَر بن مخرمة.

وفي «الصَّحيحين» - أيضاً - تعديل البعير بعشر من الغنم في قسمة بعض المغانم، وهو شاهدٌ أيضاً. لا يقال: ليس ذلك من التَّعديل الشَّرعي، بل من باب التقويم في القسمة؛ لأنَّا نقول: لو كان كذلك، لنظر إلى كلِّ شاة شاة، وبعير بعير، بل لا فرق بين قسمة المغنم والهدي والأضاحي في جعلها كلِّها شرعية، ويقوي حديث ابن عبَّاس، مع أنه يعمل بمثله مع انفراده أنَّ فيه الفرق بين البقر والإبل، وهو أمرٌ معلوم - أعني: فضل الإبل - على أنَّ في ذبحه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن أزواجه بقرة واحدة، مع أنَّ الظَّاهر حجّهن جميعاً، وإن لم تنصَّ على ذلك الرِّوايات فيما علمنا دليلاً على جواز البقرة عن أكثر من سبعة؛ لأنَّ زوجاته كنَّ - حينئذٍ - تسعاً. ودعوى المصنِّف الإجماع لا يمنع ذلك؛ لأنَّ غايته أنَّه إجماع ظَنِّيٌّ. وأيضاً لا يمنع ذلك الإجزاء عن أكثر من سبعة.

فإن قلت: كيف يختلف التَّعديل ويخير بين أعلى وأدنى؟.

قلت: كما عدل عتق الرَّقبة بصيام ثلاثة أيَّام في الكفَّارة، وخير فيها بين

(١) هنا بياض بمقدار كلمة.

العتق والكسوة والإطعام، وعدلت الرَّقبة في القتل والظِّهار بصيام شهرين متتابعين.

(٣/ ٣٧٣ س٧) قوله: وذبح واحد، فلا يقع إلَّا على وجه واحد.

هٰذا في معنى إعادة الدَّعوى، وقوله: كالصَّلاة غير بيِّنٍ.

(٣/ ٣٧٦ س١) قوله: قد زال الملك الخالص بالنِّيَّة مع السُّوق.

الظَّاهر أنَّ الملك الذي تترتَّب عليه الأحكام ـ كالبيع والهبة ـ باقٍ كما هو في المدبر كذلك، وإنَّما قد تعلَّقت القربة بالهدي، فكملت العبادة بالمنع منها تأدُّباً فقط، كما أنَّ عمر رضي الله عنه جعل فرساً في سبيل الله، ثمَّ رأى الذي هو في يده إضاعة ـ وكان نجيباً ـ فاستأذن النبيّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في شرائه، فقال له النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا ترجع فيما جعلته لله»، أو كما قال.

وكذلك مسألة البختي المذكور في الكتاب، ولذا نهى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الذي يعطب هدية أن يأكل منه ـ هو أو أحد من رفقته ـ مع أكلهم منه لو بلغ محله.

وأما انقسام الملك إلى ضعيف وقوي، فالظَّاهر أنَّ مرادهم به حيث يمنع من التَّصرف مانع، كوارث التَّركة المستغرقة وكأنَّها لفظية، وإلَّا فمعنى الملك أمر متَّحد لا ينقسم، والله أعلم.

القــــارن

(٣/ ٣٧٨ س٢) قوله: بنيَّة إحرامه حجَّة وعمرة معاً.

اشترط المعيَّـة؛ لأنَّه لا يصحُّ عنده بإدخال أحد النُّسكين على الآخر، وقد تقدَّم إدخال عائشة للحجِّ على العمرة، وصارت قارنة ـ كما بيَّناه ـ وهو قول عامَّة العلماء غير المصنِّف وأصحابه، فاشترطوا أن يحرم بهما معاً.

وأمَّا إدخال العمرة على الحجِّ، فتصح أيضاً عند أبي حنيفة، وقولٌ للشَّافعي، ورواية عن أحمد، ويرجِّحه ـ مع أنَّه الأصل ـ أنَّ حجَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان قِراناً بلا شكٍّ ـ كما يجيءُ قريباً. وصحَّ عن جماعةٍ من الصَّحابة أنَّهم سمعوه يلبِّي بالحجِّ مفرداً، وصحَّ أنَّه أتاه بالعقيق آتٍ من ربِّه وأمره بالجمع بين الحجِّ والعمرة، فكان أوَّلاً مفرداً وصار قارناً وبهذا جُمِعَ بين الأحاديث الصَّحيحة.

قال ابن القيِّم حاكياً عمَّن قال بهذا المذهب: إنَّه رأى أحاديث إفراده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الحجَّ صحيحة، فحملها على ابتداء إحرامه، ثمَّ إنَّه أتاه آتٍ من ربِّه تعالى، فقال: قل: عمرة في حجَّة، فأدخل العمرة حينئذ على الحجِّ، وصار قارناً. ولهذا أجاب للبراء بن عازب: «إنِّي سقت الهدي وقرنت» وكان مفرداً في ابتداء إحرامه، قارناً في أثنائه. وأيضاً فإنَّ أحداً لم يقل: أهلَّ بعُمرة، ولا لبَّى بعمرة، ولا أفرد العمرة، ولا قال: خرجنا لا ننوي إلَّا العمرة. وقالوا: أهلَّ بالحجِّ، ولبَّى بالحجِّ، وأفرد الحجَّ، وخرجنا لا ننوي إلَّا الحجَّ.

وهذا يدلُّ على أنَّ الإحرام وقع أوَّلاً بالحجِّ، ثمَّ جاءه الوحي من ربِّه بالقِران، فلبَّى بهما، فسمعه أنسٌ يلبِّي بهما، وصدق، وسمعته عائشة وابن عمر وجابر يلبِّي بالحجِّ وحده أوَّلاً وصدقوا. قال: وبهذا تتَّفق الأحاديث، ويزول عنها الاضطراب.

ثمَّ إنَّ ابن القيِّم لم يرد هٰذا الكلام والجمع إلَّا بقوله: إنَّ أهل هٰذه المقالة لا يجيزون إدخال العمرة على الحجِّ؛ لأنَّه لم يستفِد به زيادة عمل، بل نقصانه، فلا يجوز.

وادَّعوا اختصاصه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بإدخال العمرة على الحجِّ.

والجواب: هَبْ أنَّهم لا يقولون بمقتضى الأدلَّة، ولا بالتَّأسِّي به صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للرَّأي المحض الَّذي شرَّعوه: أيلزمنا تقليدهم وترك السُّنَّة؟ وكان الواجب بطلان رأيهم للسُّنَّة، لا الاعتبار برأيهم دونها، فلا يسعنا أن نترك الأحاديث الصَّحيحة مع إمكان الجمع بينها، وبين ما هو أقوى منها من أدلَّة القِران لرأي أحد.

وهٰذا الشَّافعي في أحد قوليه يقول بإدخال العمرة على الحجِّ، وهو قديمُ قوليه على ما ذكره العراقي في «شرح تقريب» مع استغنائه بطواف واحد وسعي واحد للقران. وهذا كلُّه في مذهب الجدل تبرُّعٌ. وإلَّا فعلى مدَّعي الفرق بين الحجِّ والعمرة الدَّليل.

وقولهم: لا فائدة لإدخال العمرة.

قلنا: بل الفائدة إجزاء أعمال العمرة عنها وعن الحجِّ كالعكس سواء، وعليه دخلت العمرة في الحجِّ إلى يوم القيامة، ولا وجه للزوم أعمال زائدة على أعمال الحجِّ، إنَّما توهَّموه من صورة الواقع في العكس ـ أعني: زيادة أعمال الحجِّ ـ ولا دليل لهم على أنَّه إنَّما صحَّ إدخال الحجِّ لذلك، بل هو مجرَّد خيال وتخمين والله أعلم.

وقد جعل ابن القيِّم هذا من مرجِّحات القِران؛ قال: لأنَّ إجزاء العمل الواحد عن النُّسكين أكمل من إجزائه عن أحدهما، فما له هنا جعله نقضاً أو عدماً؟.

(٣/ ٣٧٨ س٦) قوله: إذ قرن صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

كيف يحتجُّ بهذا مع تصحيحه أن حجَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان إفراداً؟.

ثمَّ قد احتجَّ المصنِّف بفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على ثلاث مسائل: لزوم الهدي، وسوقه، وكونه بدنة. وقد فعل ذلك صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في العمرة، ولم يلزم شيءٌ من المسائل الثَّلاث.

والهدي مشروع مع أحد النُّسكين وبدونهما، وذلك معروف قبل حجَّة الوداع، ففعله للهدي في حجَّة الوداع ـ مع أنَّه كان متقرِّر الشَّرعية قبلُ ـ لا يدلُّ على أنَّه فعله لخصوص القِران. وقد زعم ابن القيِّم أنَّهم كانوا يسمُّون القِرانَ تمتُّعاً، فتدلُّ الآية على هدي القِران بهٰذه الواسطة، ولو سَلِمَ له استعمال ذلك، لم يفسَّر به الكتاب العزيز؛ لأنَّه إنَّما يفسَّر بالعرف العامِّ، أو بحسب الوضع،

مع أنَّه إنَّما تمحَّل ذلك لاحتياجه إلى الجمع بين الآثار وتصحيح فسخ الحجِّ إلى العمرة كما هو مذهب أحمد الَّذي شذَّ به عن الجمهور.

(٣/ ٣٧٩ س٧) قوله: قلنا: نوع، فافتقر إلى التَّمييز.

قد تميَّز بهيئته، لأنَّه لا جمع في النَّوعين الآخرين، وما تميَّز في نفسه، كان طلب تمييزه تحصيل الحاصل، ولذا قال في «الغيث»: لا معنى للقِران سوى الإحرام بهما، فهو يحصل بدون نيَّة.

(٣/ ٣٨٠ س١) قوله: وأفضل الحجِّ الإفراد مع عمرةٍ بعد التَّشريق.

هذا الاشتراط في أفضليَّة الإفراد لم نره لغير المصنِّف وأصحابه، ولم يعتمدوا فيه رواية، لأنَّه لم يُرْوَ ذٰلك من فعل النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يدَّع ذلك المصنِّف كما ترى، وإنَّما قالوا ذلك من قِبَلِ أنفسهم يجمع في عامِهِ بين حجٍّ وعُمَره. وإذا حقَّقت، لم تَرَ لهذه العمرة على هٰذا الوجه نسبة إلى الحجِّ، فإنَّه مَنْ يَحُجُّ حجَّةً مفردةً ويعتمر ـ مع تباين السِّنين والأسفار ـ فقد أحرزَ فضل النُّسُكين، ولا يعود ذلك على ترجيح الإفراد، فيعود إلى قول مَنْ يرجِّح الإفراد من دون هٰذه الشَّريطة. ويكفيك أنَّها رأيٌ محضٌ، ليس له مِنْ قِبَلِ الشَّارع أنيس هذا.

واعلم أنَّ الحقَّ الواضح أنَّ حجَّةُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان قِراناً لكثرة أحاديثه وصِحَّتها وصراحتها بلا احتمال، ولا بعدَ أنْ يدَّعي الباحثُ تواتر قِرانه، أو جعله مِنَ المفيد للعلم بالقِران.

أمَّا الكثرة، فهي نيِّفٌ وعشرون حديثاً، وكثيرٌ منها في الصَّحيحين تنتهي إلى سبعة عشر صحابياً، وهم: عائشة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وابن عبَّاس، وعمر، وعلي، وعثمان ـ بإقراره لعليٍّ، وتقرير عليٍّ له ـ وعمران بن الحُصين، والبراء بن عازب، وحفصة أم المؤمنين، وأبو قتادة، وابنُ أبي أوفى، وأبو طلحة، والهرماس بن زياد، وأمُّ سلمة، وأنس بن مالك، وسعد بن أبي وقَّاص.

أمَّا الصرَّاحة، فلأنَّ منها:

«لولا أنِّي سقت الهدي وقرنت».

ومنها: «أتاني آتٍ من ربِّي، وقال: صلِّ في هٰذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجَّةٍ».

ومنها: من أخبر أنَّه سمعه يهلُّ بهما جميعاً.

ومن أوضح الشَّواهد حديث: أنَّ عُمرَه أربع، ولو أفرد بالحجِّ، لما كانت أربعاً. ورواياتها كثيرة.

ومنها قوله: «دخلت العمرة في الحجِّ إلى يوم القيامة». ولو كان متمتِّعاً أو مفرداً لما صدق هذا اللَّفظ، ولا يصدق إلَّا في القِران، سيَّما على الصَّحيح مِنَ اتِّحاد عملهما.

ومنها: قول عمر: هُديت لسُنَّة نبيِّكَ ـ للقارن الذي أنكر عليه زيد بن صُوحان، أو سلمان بن ربيعة، وليس زيدٌ أو سلمان من فقهاء الصَّحابة حتَّى يُعْتَدَّ بإنكارهما، ويحكى خلافهما.

وأمَّا الإفراد، فرُواته: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عبَّاس، وقد رَوَوا القِرانَ، فرواية من روى منهم أنَّه أحرم بالحجِّ لا ينافي روايته، ورواية العدة المذكورة للقِران؛ لأنَّ القِران أحد أنواع الحجِّ كما يقال: حجٌّ قارناً وقِراناً.

وكذلك من قال: خرجنا لا ننوي إلَّا الحجَّ، أو لا نعرف، أو لا نصرخ بالحج صراخاً، فذلك لا ينافي القِران كما ذُكر. وأيضاً إنَّما رُوي فعلهم لا فعل النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

ومن قال: أفرد الحجَّ، أو لبَّى بالحجِّ مفرداً، فغايته أنَّه سمع ذكر الحجِّ في تلبيته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يسمع ذكر العمرة، وذلك أبعد عن المنافاة.

ثمَّ رُواة الإفراد أربعة من سبعة عشر كما ذكرنا.

وقد فصَّل ما ذكرنا ابن القيِّم، وحكى شيئاً عن شيخه ابن تيمية، فليرجع

إلى كتابه «زاد المعاد» من أراد الاستفصال، فقد أشبع الفصل.

(٣/ ٣٨١ س٤) قوله: بل التَّمتع.

أمَّا الاستدلال بـ«لو استقبلت» فكما قال المصنِّف وقلت لبعض الإمامية: ما حُجَّتكم على تعيين التَّمتع؟ فقال: نصٌّ نزل به جبريل. فقلت: أو غير ذلك، قال: وما هو؟ قلت: مضادة عمر؛ لأنَّه نهى عنه، وهم يقولون: يتعيَّن التَّمتع. وقد صرَّح في «المعاني البديعة» عنهم بذلك، وهم في حجِّهم يفعلون سواه.

وقال ابن القيِّم في سياق فسخ الحجِّ: إنَّ فيه ثلاثة أقوال: أحدها يجب. قال: وهو قول جماعة من السَّلف والخلف، وزعم أنَّ الحاجَّ إذا فرغ من طوافه وسعيه، حلَّ بغير اختياره.

فعلى زعمه هذا، لا يصحُّ، بل لا يمكن حجّ الإفراد، إذ يحلُّ بغير اختياره، ومثَّله بالصَّائم دخل في اللَّيل، فإنَّه يصير مفطراً بغير اختياره، ثمَّ إن أحرم بالحجِّ، صار متمتِّعاً، وإن لا يحرم، فليس بحاجٍّ.

وقال في موضع آخر من كتابه: ولأنَّه - أي التَّمتُّع - المنصوص عليه في كتاب الله، ولأنَّ الأُمَّة أجمعت على جوازه، بل على استحبابه، واختلفوا في غيره على قولين.

وقال في موضع آخر منه: معاذ الله أن نظنَّ أنَّ نسكاً أفضل من النُّسك الذي اختاره الله[1] لأفضل الخلق وسادات الأُمَّةِ، وأن نقول في نُسُكٍ - يعني: الإفراد - لم يفعله رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا أحدٌ من الصَّحابة الَّذين حجُّوا معه، بل ولا غيرهم من الصَّحابة أنَّه أفضل ممَّا فعلوه بأمره.

ثمَّ قال: وهذا وإن صحَّ عنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الأمر لمن ساق

---

(١) في الأصل: اختاره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. والتصحيح من «زاد المعاد» ٢/١٤٣.

الهدي بالقِرانِ، ولمن لم يسق بالتَّمتع، ففي جواز خلافه نظر، ولا يوحشَنَّك[1] قِلَّةُ القائلين بوجوب ذلك، فإنَّ فيهم البحر الَّذي لا ينزف: عبدَ الله بن عبَّاس، وجماعة من أهل الظَّاهر. انتهى.

فانـظر هذه الدَّعاوي وعمدته فيها ما استقرَّ عنده في مذهبه من الفسخ، فرتَّب على ذلك عدم جواز الإفراد، وأنَّه لم يفعله أحدٌ من الصَّحابة، وأنَّ التَّمتع مجمع على استحبابه ـ يعني: ترجيحه ـ وإلَّا فلا معنى للاستحباب في الواجب.

والمصنِّف ادَّعى الإجماع على أنَّ أنواع الحجِّ ثلاثة، بل ادَّعى أنَّ ذلك معلوم من الدِّين ضرورة، ثمَّ ادَّعى الإجماع على الإفراد بخصوصه هُنا. فانظر كيف يبنون دعاوى الإجماع على ما استقرَّ عندهم مِنْ مذاهبهم مع شيوع الخلاف.

ولقد غلا ابن القيِّم في تقوية فسخ الحجِّ إلى العمرة، وملأ كتابه دعاوي مبناها على غلط هو ردّه الضَّمير في قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في جواب من سأله: هل العمرة للعام أم للأبد؟ فقال: «بل للأبد». فزعم ابن القيِّم أن المراد: هل فسخ العمرة واجب في عامنا هٰذا أم في الأبد؟ وهو غلط قبيح، وإنَّما هو كجوابه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فيمن سأله بعين هٰذا السؤال في الحج ـ أي: أنَّـه يكفي المكلَّف حجَّـة واحدة وعمرة واحدة، ولا جناح عليه أن لا يعاودهما، وإنَّما حكينا كلامه للتَّحذير منه؛ لأنَّ كتابه هٰذا من أقرب التَّصانيف إلى الإنصاف وعدم التَّمذهب إلَّا في هذه المسألة، فأربى على المتمذهبين، وهدرت شِقْشِقَةُ التَّعُصُّبِ الكمين. والله يعفو عنَّا وعنه.

وفي «المنتقى» لابن تيمية معزوّاً إلى الخمسة. مسلم والسُّنن الأربعة ـ عن ربيعة بن أبي عبد الرَّحمن، عن الحارث بن بلال، عن أبيه، قال: قلت: يا رسول الله، فسخ الحجِّ لنا خاصَّة أم للنَّاس عامَّة؟ قال: «بل لنا خاصَّة».

---

(١) في «زاد المعاد»: يُوحِشْكَ.

قال أحمد بن حنبل: حديث بلال بن الحارث عندي ليس يثبت، ولا أقول به، ولا يُعرف هذا الرَّجل ـ يعني: الحارث بن بلال ـ وقال: أرأيت لو عُرِفَ الحارث بن بلال؟ إلاَّ أنَّ أحد عشر رجلاً من أصحاب النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يروون ما يروون من الفسخ أين يقع الحارث بن بلال منهم؟ انتهى.

فاعرف ضعف استدلال أحمد؛ إذ لا معارضة فيما ذكر، فإنَّ راوي الخصوصية قد كفاك القعقعة بتعداد أحاديث الفسخ، إذ دعوى الخصوصية، تضمن تسليم ذلك، فرواية الخصوصيَّة زيادة في الحديث اختصَّ بها المذكور، فتقبل.

وأمَّا كون أحمد لم يعرفه، فقد عرفه غيره. قال العسقلاني: بلال بن الحارث صحابي، والحارث بن بلال من ثقات التَّابعين.

وفتيا أبي موسى استصحاباً، وكذلك ابن عبَّاس.

على أنَّ في روايات أحاديث الفسخ ما يدل أنَّه جائز لا واجب.

ففي بعض روايات حديث عائشة الذي أخرجه السِّتَّة، فقال: «مَنْ لم يكن معه هديٌ وأحبَّ أن يجعلها عمرة، فليفعل. ومن كان معه الهدي، فلا». قالت: فالآخِذُ لها والتَّارك لها من أصحابه.

وفي أخرى: خرجنا مع رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فمنَّا من أهلَّ بعمرة، ومنَّا من أهلَّ بحجٍّ وعمرة، ومنَّا من أهلَّ بحجٍّ، وأهلَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالحجِّ. فأمَّا مَنْ أهلَّ بعمرةٍ، فحلَّ، وأمَّا مَنْ أهلَّ بحجٍّ أو جمع الحجَّ والعمرة، فلم يحلُّوا حتى كان يوم النَّحر.

فهاتان الرِّوايتان الصَّحيحتان تخصِّصان ما يُفهم من التَّعميم، وتُبيِّنان أنَّ الأمر وقع مع التَّخيير.

وفي «البخاري» عن ابن عبَّاس أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعث أبا بكر على الحجِّ يخبر النَّاس بمناسكهم، ويبلغهم عن رسول الله صلَّى الله عليه

وآلهً وسلَّم حتَّى أَتَوْا عرفةَ مِنْ قِبَلِ ذي المجاز، ولم يقرب الكعبة، ولكن شمر إلى ذي المجاز، وذلك أنَّهم لم يكونوا استمتعوا بالعمرة إلى الحجِّ.

فهذه الرِّواية تكذب قول ابن القيِّم أنَّه لم يحجَّ أحدٌ من الصَّحابة إفراداً، وتكذِّب روايته عن ابن عباس لزوم الفسخ. ولذا توارث ترك الفسخ إلَّا أحمد لضعف استدلاله كما سمعت ومن شرَكه من الماضين، فإما مثله، وإمَّا استصحاباً، وإمَّا رآه جوازاً لا وجوباً، والله أعلم.

ولعلَّ أحمد إنَّما أراد الجواز؛ لأنَّ كتب أهل مذهبه مصرَّحة بقسمة الحجِّ إلى ثلاثة، بل وتفضيلُ الإفراد على القِران.

(٣/ ٣٨٢) فصل في حكم من ترك نُسُكاً.

قد قدَّمنا ما يقتضي أنَّه لا بحث لنا في هذين الفصلين.

بــــاب العمـــرة

(٣/ ٣٨٥ س٤) قوله: وهي سُنَّة.

الرِّواية عن النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وجوباً وعدمه لا يقوم بأيِّهما حُجَّة على الانفراد. ولكلٍّ مقوِّيات.

أمَّا الوجوب: ﴿وأَتِمُّوا الحجَّ والعمرة﴾ [البقرة: ١٩٦] على تفسير «ائتوا بهما تامِّين» كقَطِّع لي ثوباً ووسِّع أكمامه ـ أي اجعلها واسعة.

وعلى هذا التفسير يتخرَّج قول ابن عبَّاس: إنَّها القرينة في كتاب الله، ويدلُّ له شيءٌ من كلام الصَّحابة، كما يؤخذ للنَّفي؛ لأنَّهم اختلفوا في ذلك كثيراً، ولو وجدوا أمراً بيِّناً، لقلَّ اختلافهم.

وأمَّا عدم الوجوب، فأقوى شيءٍ الرُّجوع إلى الأصل، فإنَّه إذا لم ينقل عنه أمر تقوم به الحجَّة، كان البقاءُ عليه واجباً لئلَّا تقول على الله ما لا تعلم.

ومن المقوِّيات: قوله تعالى: ﴿ولله على النَّاس حِجُّ البيت﴾ [آل عمران: ٩٧]، فلو كانت العمرة قرينته، لذكرها.

وأمَّـا آية الإتمام، فالظَّاهر أنَّها إنَّما تناول من دخل في الشَّيء، والسَّبب شاهد بذلك أيضاً.

أخرج الشَّافعي، وأحمد وابن أبي شيبة، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والتِّرمذي، والنَّسائي عن يعلى بن أمية، قال: جاء رجل إلى النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو بالجعرَّانة عليه جُبَّةٌ وعليها خَلوقٌ، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ قال: فأنزل الله على النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فتستَّر

بثوب. وكان يعلى يقول: وددت أنِّي أرى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقد أُنزل عليه الوحي، فقال عمر: أيسرُّك أن تنظر إلى النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقد أُنزل عليه الوحي؟ فرفع عمر طرف الثَّوب، فنظرت إليه له غطيطٌ كغطيط البَكر، فلمَّا سُرِّيَ عنه، قال: «أينَ السَّائل عن العُمرة؟ اغسِل عنك أثر الخلوق، واخلع عنك جُبَّتَك، واصنع في عمرتك ما أنت صانع في حجِّك»، وفي لفظ «ما كنت صانعاً في حجِّك، فاصنعه في عمرتك».

ومن المقوِّيات: ظهور اعتماره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مكرَّراً، واعتمار الصَّحابة، ولم يشع بينهم الوجوب، فدلَّ على أنَّهم إنَّما فعلوا ذلك لمطلق الشَّرعيَّة، وللفضيلة المؤكدة التَّأكيد الذي لا شيءَ بعده إلَّا الوجوب.

وممَّا فيه نوع تقوية: إطلاق وقتها كنوافل الصَّلاة والصِّيام الَّتي لا وقت لها معيناً.

والحاصل عندنا: أنَّه ينبغي المحافظة عليها كمحافظتك على الواجب عملاً، والبقاء على الأصل حُكماً لعدم الظَّنِّ النَّاقل عن الأصل، والله الموفِّق والمستعان.

وحديث «وإن تعتمر خير لك» صحَّحه التِّرمذي، والضِّياء المقدسي، وأخرجه أحمد، وأبو يعلى، وابن خزيمة، والدَّارقطني.

وأكثر العمل يكون بدون هذا، لكن الخلاف إذا كثر ـ سيَّما في الصَّحابة ـ أضعف الظَّنّ، وقد ظهر من مجموع ما ذكرنا قوَّة نفي الوجوب، والله أعلم.

(٣/ ٣٨٥ س٧) قوله: «خيرٌ مِنْ حَجَّةٍ».

ليس في شيْءٍ من روايات الحديث «خيرٌ من حجَّة»، وإنَّما هي: «تعدِلُ حجَّة»، وفي رواية: «حجَّة معي»، وفي رواية: «تقضي حجَّة»، وفي رواية: «يا أُمَّ سليم، عمرة في رمضان تُجزِئُكِ من حجَّة».

قال في «البدر المنير»: إنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال في عمرة رمضان: «تعدل حجَّة» لجماعة: أم سنان، وأم سليم، وأم طليق، وأم معقل. زاد المحب في «أحكامه»: وأم الهيثم.

(٣/ ٣٨٦ س١) قوله: ولا تُكره إلَّا في أيَّام التَّشريق إلى قوله: تُكره في أشهر الحجِّ، إذ يشتغل بها من الحج في وقته.

ليس في الكتاب والسُّنَّة شمة للكراهة، بل كراهتها في أشهر الحجِّ مصادم للسُّنَّة، إذ كانت عُمَرُهُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الثَّلاث: عمرة الحُديبية الَّتي صُدَّ عنها، وعمرته من قابل، وعمرة الجعرانة، كلُّها في ذي القعدة، فكيف يسوغ القول بالكراهة مع ذلك؟.

وأمَّا التَّعليل بالشُّغل عن الحجِّ فعليلٌ، وأيُّ شُغلٍ لمن لم يُرِد الحجَّ أصلاً كفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في عُمَره، أو أراد وقعد في مكَّة من أوَّل شوَّال إلى يوم التَّروية سبعةً وستين يوماً، وهل هذا إلَّا إحياءٌ لما هدمه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم من سُنَّة الجاهلية حين أمر أصحابه بفسخ الحجِّ إلى العمرة، بل وغير بعيد أنَّه تعمَّد ذلك حين جعل عُمَرَهُ كُلَّها في ذي القعدة، وهَلَّا قالوا بدل هذا القول: يُندب تعمُّد ذي القعدة للعُمرة تأسِّياً به صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٣/ ٣٨٦ س٥) قوله: إذ اعتمر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في رجب، والقعدة، ومع حجَّة الوداع.

أمَّا عُمرة رجب، فوهمٌ من ابن عُمر قد ظهر ذلك لكلِّ مميِّز في الحديث والسِّيَر.

وأمَّا القعدة، ومع حجَّة الوداع، فمناقض أوَّلاً لمذهب المصنِّف أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حجَّ مفرداً، وتلوين الاستدلال لا يوافق الدِّين والورع.

ثمَّ ظاهر هذا الكلام أنَّه جمع هذه العُمَرَ في سنة، وهو خطأ واضح، إذ عُمرة الحديبية سنة ستٍّ، والقضاء سنة سبع، والجعرانة سنة ثمان، والوداع سنة عشر، وكأنَّ الوهم وقع لصاحب «الانتصار»، فتبعه المصنِّف بلا روية.

وقوله: «قلنا: فرق فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم»[1] مقرِّرٌ للوهم مع وضوحه. نعم، قد استدلَّ على شرعية التكرار بأمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم

---

(١) ٣/٣٨٦ س٦.

لعائشة بعمرتها من التّنعيم مع عمرتها الّتي مع حجتها، فهما في سنة واحدة، مع أنه يكفي في جواز التّكرار عدم التّوقيت في العمرة، وقياس الخصم غير تامٍّ؛ لأنّه صوري، ومن غير مساواة أيضاً.

(٣/ ٣٨٦ س٧) قوله: وميقاتها الحلُّ للمكِّيِّ.

دليل ذلك عمرة عائشة، إذ أمرها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالخروج إلى أدنى مكان من الحلِّ مع ضيق الوقت ما بيْنَه وبين ارتحاله من مكة.

(٣/ ٣٨٧ س١) قوله: وحلقٌ أو تقصير.

أدلَّة نُسكيته في الحجِّ تقوِّي نُسكيته هنا والعكس؛ لأنَّه عرف من ذلك أنَّه من مطالب الشّرع وأمَّا أمر الأصلع، فلا نعرفه من الحديث كما يوهمه كلام المصنِّف، والله أعلم.

(٣/ ٣٨٧ س٤) قوله: ولا حلق في عُمرة القِران.

كأنَّه يريد: يسقط، لأنَّه منع منها في وقتها، لكنه يقال: هذا تأخّر عن الحلق إلى بعد رمي الجمار؛ لأنَّ أعمالها لم تدخل في أعمال الحجِّ عندهم.

بـــاب الإحصـــار

(٣/ ٣٨٧ س١٠) قوله: لقوله تعالى: ﴿ولا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قد بيَّن صلَّى الله عليه وآله وسلَّم المحِلَّ بأنَّه كل منى في الحجِّ، وكلُّ فجاج مكة في العمرة، والآية نصٌّ صريح في منع التَّحلُّل قبل بلوغ الهدي محِلَّه، وقد بيَّن المحِـلَّ أيضاً فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الحجِّ والعمرة في وقت الاختيار مطابقاً لقوله.

وأمَّا سائر الحرم، فلم يقيموا برهاناً على محلِّيَّته، فعلم أن نحره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الحديبية للعذر، وهو منع قريش، سواء قلنا: الحديبية من الحرم كلها أو بعضها، أو قلنا: ليست من الحرم، ولم يصح أي الأمرين أيضاً، فتعميم الشَّافعي جواز نحر هدي المحصر في غير محلِّه كما هو صريح «منهاج» النَّووي وشرحه «التُّحفة»، وإن لم ينبِّه المصنِّف.

والتزام غيره لبلوغ المحل مع العذر وعدمه ليس كما ينبغي، بل الجمع بين فعله في الحديبية وبين الآية الكريمة وفعله مع الاختيار هو الرُّجوع بهما إلى الاختيار والاضطرار، فلو أُحصر وأمكنه إيصال الهدي إلى محلِّه، وجب.

وذكر هذا عن (ش) في «المعاني البديعة»، وعن أحمد، قال: ثمَّ وجدتُ هذا الجمع منصوصاً في «البخاري» عن ابن عباس، قال: إنَّما البدل على من نقض حجه بالتَّلذُّذ، فأمَّا مَنْ حبسه عدوٌّ أو غير ذلك، فإنَّه يحلُّ ولا يرجع، وإن كان معه هديٌ، وهو محصر نحره إن كان لا يستطيع أن يبعث به، وإن استطاع أن يبعث به، لم يحل حتَّى يبلغ الهدي محلَّه. وفي هذا الكلام ـ مع ما ذكرنا أنَّ الحصر يكون بغير العدو ـ خلاف ما في الكتاب، وأنَّ القضاء لا يجب، وفي مفهوم الشَّرط منه أنَّه لا يجب ابتداء الهدي.

(٣/ ٣٨٨ س٤) قوله: والعمرة كالحجِّ في التَّحلل للحصر.

ثمَّ ذكر خلاف مالك معتلاً بعدم فواتها لعدم توقيتها، وكذا ذكر الريمي وصاحب «عيون المذاهب». ولا أدري كيف يصادم مالك بهذا الرَّأي الآية وسبَبَها.

ثمَّ قد احتجَّ على عدم لزوم القضاء بعدم أمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في عمرة القضاء مَنْ كان معه في العمرة الَّتي أُحصروا عنها، فكيف يتلاءم كلام مالك، فليحقَّق.

(٣/ ٣٨٩ س٢) قوله: والمرض كالخوف.

لا شكَّ أنَّ عموم الآية، وصريح الحديث حُجَّة، ونزول الآية بسبب العدو ولا ينافي ذلك.

(٣/ ٣٨٩ س٤) قوله: ويلزمه الهدي للآية، ولفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

أمَّا الآية، فلا يُشَكُّ في الاحتياج إلى مقدّر، ويصح تقدير ما يوجب الهدي مثل «فعليكم» أو نحوه، ويصح تقدير ما لا يوجبه، مثل: «فينبغي» أو: «فيشرع»، فلا يتمُّ الاستدلال بالآية.

وأمَّا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فالتَّأسِّي إنَّما يكون على الوجه الذي فعله، ولما نعرفه حتَّى يتمَّ القول بالوُجوب.

وأيضاً قد كان الهدي موجوداً معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فهو كالأمر بإتمام الحجِّ والعمرة، ولو كانا غير واجبين، ويبعد أنَّه كان مع جميع أصحابه هدي. ألا تراهم في حجَّة الوداع حتى قيل: إنَّه لم يكن الهدي إلَّا معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ومع طلحة، وغايته معه ومع نوادر، وقد كان حالهم في حجَّة الوداع أقوى منها في الحديبية؛ لأنَّ الحديبية سنة ست قُبيل خيبر، والفتح وحجة الوداع سنة عشر، وقد وسَّع الله عليهم.

ثمَّ إنَّه لا بُدَّ من نقل يتضمَّن وقوع ذلك عموماً، وحديث جابر في «مسلم»:

ـ نحرنا مع رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عام الحديبية ، البَدَنة عن سبعة ، والبقرة عن سبعة ـ لا يلزم منه التَّعميم ولا الوجوب ، ويدل لعدم لزومه حديث: «من كُسر أو عرج، فقد حلَّ». أخرجه الخمسة .

(٣/ ٣٩٠ س٤) قوله : وعلى المحصر القضاء ـ إجماعاً ـ في الفرض.

هذا الكلام لا معنى له محصلاً ؛ لأنَّ ذلك ليس بقضاء ، بل الفرض الأصلي ، فلا حامل على هذا إلَّا القعقعة بلفظ الإجماع فرشاً لما بعده . وله في الكتاب نظائر.

وإذا كان أظهر الرِّوايات في عمرة الحديبية ألفاً وأربعمئة ، وفي القضاء سبعمئة مع جواز أنَّ بعض السبع لم يكونوا في الأولى ، فكيف يظن بهم الإخلال بهذا الواجب؟ فإن قدر عدم علمهم ، فكيف يقرِّرهم معلم الشَّريعة . هذا ما لا يظُنُّه ذو نظر.

(٣/ ٣٩٠ س٨) قوله : قلنا : يلزم للخبر .

نعم إن صحَّ ، ومن أين ذلك وقد سكت عنه المخرِّج كعادته في مثله بترك لفظ الحديث كما هُنا ، أو بترك تخريجه .

(٣/ ٣٩٠ س١٠) قوله : ولا تجب عمرة مع القضاء .

يعني : فاته الحجُّ ، فلزمه أن يتحلَّل بعمرة ، فأُحصر عنها فتحلَّل ، فهل يلزمه أن يقضيها مع قضاء الحجِّ الفائت؟ هذه صورة المسألة ، والظَّاهر أنَّ مراده أنَّه أحصر قبل أن يُحرم بالعمرة ، وإلَّا فهي كالعُمرة المستقلَّة .

(٣/ ٣٩١ س٢) قوله : ومن جعل الحلق نُسكاً . . . إلخ .

دليله أنَّه نسكٌ لزم عن الإحرام ، ولم يمنع منه مانع ، ثمَّ فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعقب نحر الهدي ، وفعل أصحابه حين حلق بعضهم لبعض ، حتَّى كاد أن يضرَّ بعضهم بعضاً لِمَا نزل بهم من الغمِّ . وهذه قرائن الوجوب أقل منها يفيد الظَّنَّ الذي تقوم به الحجَّة . إلَّا أنَّه يقال : إنَّ الحلق نُسكٌ مؤقَّتٌ ، وهو الآن

لم يدخل وقته، وهو مرتَّب على الوقوف وغيره، ولما يفعل ذلك، فهذا الحلق ليس بذاك، فإن ثبتت شرعيته بغير ذلك، فذاك.

وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في حديث المسور ومروان: «قوموا فانحروا، ثمَّ احلقوا»، أي: لينحر من معه هدي، ثمَّ ليفعل ما يفعله الحلُّ تحقيقاً للإحلال، لا أنَّه به يتحلَّل.

وقد بيَّنا قبيلُ أنَّ النَّحر غير متحقِّق اللُّزوم، سيما لِمَنْ لم يكن هديه حاضراً، فالحلق أولى بعدم الوجوب.

(٣/ ٣٩١ س١٤) قوله: قلنا: المعتمر يبقى محرماً، وفيه حرج، فافترقا.

يقال: هذا ممنوع مِنَ النِّساء، وفيه حرج فاتَّفقا، ثمَّ إنَّ قوله تعالى: ﴿**وأتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لله فإنْ أُحْصِرْتُمْ...**﴾ [البقرة: ١٩٦] - أي: عن الإتمام، وهذا قد منع عن الإتمام. وجواز التَّحلُّل له أقرب من جوازه لمن يقف؛ لأنه قد تحقَّق شأن إحرامه، وأُبيح له ما لم يُبح قبل الوقوف، فأمر المنع هُنا أخفُّ منه هنالك، فكان أقرب إلى التَّجاوز والترخيص بالتَّحلُّل. والعمدة الآية مع عدم معارض.

(٣/ ٣٩١ س١٧) قوله: قلنا: أثبته القياس.

قد ذكرنا لك ما اعتمده المصنِّف من جعل الجامع وصفاً لم يدل على عليته دليل، فليس هذا القياس بشيء، ويؤيد حكم النَّفي أنَّه لم يذكر البدل في قضية الحديبية مع غلبة الإعسار عليهم، مع أنَّه يكفي في مثله عدم الدَّليل، وقد رجع المصنِّف إلى إبطال قياسه كما ترى.

(٣/ ٣٩١ س١٩) قوله: قلت: وهو قويٌّ.

هذا ما قلناه أوَّلاً، لأنَّه لا بدل رجع إليه المصنِّف، وكذلك أنَّه يتحلَّل بلا شيء؛ لأنَّ المصنِّف رجع إلى أنه يتحلَّل بلا شيء؛ إذ لا نحر هنا، والحكم بأنَّ في ذمَّته هدياً ليس تحلُّلاً، فليتأمل.

واعلم أنَّ هذه القياسات السَّاقطة الَّتي يعمل[1] عليها المصنِّف وغيره مبنيَّة على ما أثبتوه في أقسام القياس، وهو المسمَّى عندهم بقياس الشَّبه، وقد بيَّنَّا في «الأصول» بطلانه لعدم دليله، بخلاف القياس المعنوي، فإنَّه بمعنى العموم؛ إذ لا فرق بين قولنا: حرم كلُّ مسكر، وقولنا: حرمت الخمر لإسكارها.

أمَّا قياس الشبه، فليس فيه إلَّا توهُّم التَّساوي بلا جامع عقلي، ولهذا تتعدَّد الأشباه، فيضطربون بينها. وقد قدَّم المصنِّف في تسمية كتابه اعتبار هذا القياس، وقدَّمه في الذِّكر على القياس المعنوي بقوله: والقياسات الشبهيَّة والمعنوية، فجعله قسيماً للمعنوي، فإذ لم يشترك الأصل والفرع في المعنى، ففيم يشتركان؟ وكيف يسوغ إثبات حكم الفرع، فعليك أن تعرف الأساسات إن رمت صحَّة البناء، وكنت ممَّن يعلم أنَّه لا يخلصه. قال مشايخنا وأئمَّتنا: بل لا يحاجه ربّه إلَّا بما أودع لديه من حجة العقل، وهو قاعدة القواعد، ثمَّ الكتاب والسنَّة، وإلَّا فدع الدَّعاوي، وامش في غمار الرَّعاع[2].

(١) كتب فوقها: يعتمد.
(٢) في (أ) الزراع، والمثبت من (ب).

بـــاب
في ضبط الدِّمـــاء

(٣/ ٣٩٢ س١٤) قوله: حاكياً لأحد قولي الشَّافعي: ولو قبل أيَّام النَّحر.

يتشبَّث لهذا المذهب بجواز صوم التَّمتُّع قبل أيَّام النَّحر. ثمَّ إن صحَّ دعوى الإجماع على عدم الفرق بينه وبين القِران، ألحق به في ذلك، وإلَّا توقف في القِران على الاتباع.

ثمَّ النَّص على توقيت المكان يؤنس بتوقيت الزمان، وأيضاً منى لا يصح جعلها قريةً بالنَّصِّ والإجماع، فلا يوجد فيها غير أيَّامها مَنْ تُصرف فيه الدِّماء. وقد قرَّر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم النَّاس في ذبح أنواع الدِّماء في مِنى أيَّام النَّحر.

وفي حديث جُبير بن مطعم عند أحمد، وابن حبَّان، والطَّيالسي، والبزَّار، والبيهقي: «وكل فجاج منى منحر، وفي كلِّ أيَّام التَّشريق ذبح».

وكلُّ ما ذكرنا يدل على التوقيت، غايته أنَّه لو فوَّت النَّحر في مِنى، نحر في مكَّة؛ لحديث جابر في «أبي داود»، قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «كلُّ عرفة موقف، وكلُّ منى منحر، وكلُّ مزدلفة موقف، وكلُّ فجاجِ مكَّة طريق ومنحر». وما في روايات هذا الحديث.

وقـال في العمرة: «هذا المنحر، وكلُّ فجاج مكَّة وطرقها»، فلفظ: «في العمـرة» من قول الصَّحـابي حكـاية للواقع، وليس فيه منافاة لما تناوله ألفاظ الحديث من عموم النَّحر في مكَّة. غايته أن يكون كما سمَّاه المصنِّف اضطراريَّاً.

وأمَّا سائر الحرم، فقد قدَّمنا أنَّه لا دليل على مكانيته، ثمَّ الظَّاهر استواء

الدِّماء النَّاشئة عن النُّسك بأي واسطة. وقد قدَّمنا الكلام في دم الإحصار.

(٣/ ٣٩٢ س٤) قوله: بدن قرانه..

انظر كم مرَّة يقرُّ المصنِّف بأنَّ حجَّهُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان قِراناً، مع إصراره على دعوى الإفراد، وقد نبَّهناك مِراراً.

(٣/ ٣٩٢ س٢) قوله في خبر ذؤيب: «فإذا خشيت عليها»[1].

العجب من الاحتجاج بهذا الحديث على ما ذكر، وهو عامٌّ للحرم وغيره؛ إذ سأل عمَّا عطب من الهدي أعمُّ من أن يكون في الحرم أو قبله. وقولهم محمول على ما بلغ الحرم مردود؛ إذ هو تحكُّمٌ بحت.

وأمَّا نحره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم هدي الإحصار، فقد قدَّمنا الكلام فيه.

(٣/ ٣٩٤ س٣) قوله: وجميع الدِّماء من رأس المال.

ذلك داخل تحت قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «دَيْنُ اللهِ أحقُّ أن يُقضى».

(٣/ ٣٩٤ س٤) قوله: ومصرفها الفقراء.

هو المعهود في الشَّريعة في القُرب من النَّفقات، لكن حديث «من شاء اقتطع» ـ وهو في أبي داود ـ يدلُّ على عدم لزوم الصَّرف، وأنه يكفي الإباحة. وكيف لا؟ ولو تطلَّب صلَّى الله عليه وآله وسلَّم تعيين من تصرف إليه تلك العدَّة ـ وهي مئة ناقة ـ لكاد أن يحيط بفقراء منى، ولظهر ذلك ناراً على علم، ولَتَنَقَّلَ أوضح نقل، فلمَّا لم يكن شيءٌ من ذلك، علم عدمه، فيلزم أنَّه لو علم اقتطاع غني منها، لم يَضر. وما أنسب ذلك بأنَّها ضيافة الله لوفده.

وأمَّا خبر أبي ذؤيب الذي احتج به المصنِّف، فالذي فيه: «ولا تأكل منها أنت ولا أحدٌ مِنْ رِفقتك»، وليس من لازم صاحب الهدي ورفقته أن يكونوا أغنياء، فعلم أنَّ ذلك لحكمة أخرى، وليس فيه شمة دليل لما أراد المصنِّف.

---

(١) في «البحر»: عليه.

(٣/ ٣٩٤ س٥) قوله: وكذا دم التَّمتُّع والقِران.

احتجاج المصنِّف حسن، واعتلال الشَّافعي مقابلة للنَّصِّ بالرَّأي، ويقال له: الواجب الذَّبح، وقد وقع. والأكل أمرٌ وراء ذلك كالأضحية عند موجبها.

(٣/ ٣٩٤ س٧) قوله: وللمصرف فيها كلّ تصرُّفٍ.

أمَّا على القول بوجوب التَّمليك، فواضح، وأما إن قلنا إنَّها إباحة، فلو اقتطع منها أكثر مما يأكله فباعه، فالظَّاهر جوازه، كما لو أطعمه الغير. ووجهه أنَّه مالٌ بذل لآخذه، ورغب عنه، فيملكه الآخذ.

وقول من قال: ليس للمباح له أن يبيح. إن أُريد: قبل أن يجوزه أو في إباحة خاصَّة ـ كالأكل مثلاً ـ فنعم، وإلَّا فلا.

نعم، ينبغي الرجوع إلى ما هو المقصود، وهو إطعام الفقراء، لقوله: ﴿وأطْعِمُوا البائِسَ الفقيرَ﴾ [الحج: ٢٨]، وحديث «من شاء، اقتطع» فيه نوع توسعة، فيقتطع الغنيُّ ـ مثلاً ـ ولا يمنع ما لم يخلَّ بمقصود الإطعام العام. وهذا يعود إلى أنَّها إباحة خاصَّة، ويفصل بين ما يمنع وما لا العُرف.

(٣/ ٣٩٤ س١١) قوله: لقوله تعالى: ﴿فإذا وَجَبَتْ جُنُوبُها فكُلُوا منها وأطعموا﴾ [الحج: ٣٦].

الإطعام يشمل التَّمليك والإباحة، وهو إلى الإباحة أقرب بحسب العُرف.

فصل
الحج عن الميِّت

(٣/ ٣٩٥ س٣) قوله: ويسقط وجوبه بالموت.

الكلام في هذه المسألة إلى آخرها فيه تدافع؛ لأنَّه إذا سقط بالموت، لم يكن الموصى به هو الواجب، والآية لا تدلُّ على صحَّة الاستنابة بوجه، والحديث قد استثنى فيه الصَّدقة، وأيضاً دليل التَّحجيج[1] يخصِّصه.

(١) تحرفت في الأصل إلى: (التجيجح).

ثمَّ نقول: كلُّ واجب لا يلزم سقوطه بالموت، إنَّما السَّاقط المطالبة بتأديته بعد زوال التَّكليف، والأصل المطالبة بما مضى، فإن امتنعت النِّيابة، فلا يصحُّ بوصيَّة ولا بدونها، وإن جازت النِّيابة، أسقط بها ذلك الواجب.

وقد صحَّت النِّيابة بالأحاديث المتعدِّدة، وشبَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ذلك بالدَّين في جواب السَّائلين لاستدعاء السُّؤال بيان وجه الجواب استحساناً وزيادةً في الإرشاد، وقال لغير السائل حين سمعه يلبِّي عن غيره: «حُجَّ عن نفسك ثمَّ عن شُبرمة»، ولم يستفصل الوصيَّة، وهو في محلِّ التَّعليم، ويعمُّ بعدم الاستفصال الحج عن الفرض والنَّافلة.

(٣/ ٣٩٥ س٥) قوله: قلنا: أراد أكان يصحُّ أن ينوب عنه بعد موته في الدَّين؟ فكذا الحجُّ.

هذا من المناقضة، وكيف ينوب في شيءٍ قد سقط ـ بزعمكم ـ كما هو أوَّل المسألة.

(٣/ ٣٩٥ س٦) قوله: قياساً على حال الحياة.

قد شبَّهه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالدَّين، فإن جاز قضاء الدَّين في حال الحياة بغير إذنٍ، فالحج مثله بعد اليأس، وإن لم يصح، علم أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم شبَّهه بدين الميِّت، فيمتنع القياس على حال الحياة.

ويدل على الأوَّل حديث ابن الزبير عند النسائي وأحمد أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال للسَّائل: «أنت أكبر ولده؟» قال نعم. قال: «أرأيت إن كان على أبيك دين؟» الحديث. فإنَّ أوَّله: إنَّ أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرَّحل، والحجُّ مكتوب عليه.

وكذلك قالت الخثعميَّة: إنَّ أبي أدركته فريضة الله في الحجِّ شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوي على ظهر بعيره. قال: «فحجِّي عنه». وهو من حديث علي وابن عبَّاس.

ففيهما أنَّ المحجوج عنه حيٌّ، وأنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يأمر

ولم يسأل عن إذنه. وفيهما الاستغناء عن قياس الحجِّ عن الحيِّ على قضاء دينه، بل يؤخذ منهما قضاء الدَّين بغير إذنه، والله أعلم.

(٣/ ٣٩٥ س٦) قوله: ﴿وأنْ ليسَ للإنْسَانِ إلَّا ما سَعَى﴾ [النجم: ٣٩].

قد بسطنا القول في «الاتحاف على الكشَّاف» في هذه الآية. والحاصل أنَّ الَّلام إن كانت للاستحقاق الذي يكون منعه ظلماً، قلنا بالموجب على جهة العموم، وهو مخصَّص بمثل الميراث، فإنَّه يستحقه بلا سعي، ولو منعه، لكان المانع ظالماً، وإن كان الَّلام لمطلق الاختصاص كما هو أصلها المتيقن الذي لا يحتاج إلى قرينة، فالتَّخصيص فيه أكثر، فإنَّه يستحق ما أُعطي في الدُّنيا اتِّفاقاً، وليس له سعي، وتحقيقه أنَّ الله سبحانه هو المالك المحقِّق بخلقه للأشياء وقيام بقائها به، وقد جعل لعبده في كثيرٍ مِنَ المنافع ملكاً، بمعنى أنَّ له أنواع التصرُّف الحسنة. ومن جملة ما جعل له أن يعطي الغير ويملكه ممَّا ملكه ربُّه سبحانه، وقد اتُّفق على هذا في المنافع الدنياوية، واختلف فيه في الآخروية، وجاءت النُّصوص بالصَّدقة والعتق والحج عن الغير في الجملة، ولا فرق بين الدُّنيا والآخرة إلَّا بنصٍّ خاصٍّ في أيِّ موضع إن وجد، والأصل الجواز على العموم لعدم الفارق.

إذا تقرَّر ذلك، قلنا: ثمرة الحجِّ عن الغير وصول ثواب الحجِّ وسقوطه عن الذِّمَّة، فدليل السُّقوط حديث تشبيهه بالدَّيْن، ودليل وصول الثَّواب صحَّة تصرُّف المكلَّف في ثوابه كما ذكرنا من عدم الفارق بين الدُّنيا والآخرة والنُّصوص على جزئيَّات كالحجِّ في البدنية والصَّدقة، والعتق في المالية، والأصل عدم الفرق بين المنصوص عليها والمسكوت عنها، وعدم الفرق بين البدنية والماليَّة ما لم يمنع مانع كعدم صحَّة النِّيابة في الفُروض في حال الحياة والاختيار، وما لم يمنع منه مانع، فالأصل الجواز، أمَّا الثَّواب، فلصحَّة التَّصرُّف فيه كما ذكرنا، وأمَّا الإسقاط عن الذِّمَّة، فالحجُّ والصَّوم جاء بهما النَّصُّ كما مضى في بابيهما، والصَّلاة لم يُشرع فيها القضاء مطلقاً، فكيف تُشرع النِّيابة فيها.

(٣/ ٣٩٥ س١٠) قوله: قلت: معارض للعقل.

لا أعلم لهذه الدَّعوى مُستَنَداً؛ لأنَّه إن أُريد لا يسقط ما في ذمَّة الغير، فقد

بيَّنَّا وقوع جزئيَّات، ولا مانع مِنْ ذلك في العقل، وجاء به الشَّرع، وإن أُريد الثَّواب، فكـذلـك. واشتـراط الوصيَّة دعوى مجرَّدة عن الدَّليل، وما هي إلَّا كالوصف الملغى.

(٣/ ٣٩٦ س١) قوله: أُنشئت مِنْ وطنه.

لا وجه لهذا؛ لأنَّه إنَّما وجب عليه الحج ومكانه الميقات، ولذا لو ذهب إلى الميقـات لا للحجِّ، ثمَّ أنشأ الحجَّ منه، صح حجُّه، فكذا النَّائب، ولم يجب الذهاب من الوطن؛ لأنَّه من جملة الحجِّ، بل لامتناع الحجِّ بدون قطع المسافة. وعلى هذا، لو عيَّن الموصي أن يذهب الأجير من الوطن، كان أُجرة ما قبل الميقات من الثلث وما بعده من رأس المال على ما صحَّحنا في المسألتين.

(٣/ ٣٩٦ س٦) قوله: ويجب الإيصاء بالحجِّ ممَّن قد لزمه إجماعاً.

قد مرَّ خلاف هذا في باب الاستطاعة، وإن أبا حنيفة ومالكاً[1] لا يوجبان التَّحجيج، ولا الإيصاء، ولفظه يسقط، فلا يجب الإيصاء به؛ إذ هو متعلِّق بذمَّة الحيِّ، وقد بطلت بالموت، لكن إذا أوصى به، وجب، ويكون قطوعاً لبطلان وجوبه. انتهى.

وهـذا شاهد صدق على ما قدَّمنا لك أنَّهم ينقلون الإجماع بناءً على ما استقرَّ في أذهانهم من كلمات المذهب الذي نشأوا فيه.

(٣/ ٣٩٨ س١) قوله: قلنا: معارض بخبر ابن عبَّاس.

خبر ابن عباس هو ما أورده في المسألة الأولى: «حجَّ عن نفسك، ثمَّ عن شبرمة». وفي لفظ لابن حبَّان، والدارقطني، والبيهقي: «هذه عنك، ثمَّ حجَّ عن شبرمة».

وأمَّـا هذه الـرِّواية المقلوبة: «هذه عن نُبيشة، وحجَّ عن نفسك»، فلعلَّ

---

(١) في الأصل: مالك

المصنِّف وجدها في بعض الكتب المصحَّفة لعدم عنايته بالرِّواية لما قرَّر من قبول المراسيل، وأنَّ العُمدة على مصنِّف الكتاب.

ثمَّ حرَّر في قبول الوجادة في «شرح المعيار» كلاماً هو في نفسه صحيح، لكنه لما اجتمع مع ذينك القاعدتين، نشأ عن ذلك مغالط قد نبَّهنا عليها، أو على بعضها، وهذا الموضع من أوضحها، وقد توهَّم أنهما حديثان متنافيان، وقد ذكر المخرج أن الحسن بن عُمارة كان يروي الحديث «نُبيشة» مكان «شُبرمة»، فيرويه: «هـذه عن نبيشـة، واحجـج عن نفسك»، وهو خطأ، وقد رجع إلى الصَّواب. انتهى.

والـذي في غير هذا التخـريج، كـ «التَّلخيص» لابن حجر العسقلاني، و«عارضة الأحوذي» لابن العربي أن الذي غلط فيه الحسن بن عُمارة هو تسميته «نبيشـة» مكـان «شبـرمة» فقط، لا ما ذكره المخرِّج من قلب قوله: «حُجَّ عن نفسك، ثمَّ عن شبرمة» إلى «هذه عن نبيشة، واحجُج عن نفسك».

ثمَّ الحديث حُجَّة على عدم صحَّة استئجار من لم يحجَّ عن نفسه.

وأمَّا قولهم: يتضيَّق ببلوغ الميقات وجوابه باستحقاق منافعه، فكلٌّ منهما مصادرة، إذ هي دعوى متفرِّعة على صحَّة المذهب، فليتأمل.

(٣/٣٩٨ س٤) قوله: ويستكمل الأجرة بالإحرام... إلخ.

قد استؤجر على مسمَّى الحج، فلا بدَّ من الإتيان بكلِّ عمل لازم، فلو تمَّ لهم أنَّ سائر المناسك يجبرها الدَّم، لم يلزم من ذلك أنَّ حكم الأجير مساوٍ لحكم الحاجِّ عن نفسه إذا استؤجر على أعمال الحجِّ، وليس الدِّماء من الحجِّ، فكان الَّلازم أن يسقط من الأُجرة بقدر ما ترك، وتلزم الدِّماء في مال المحجوج عنه، فنحن نخالفهم في الأصل وفي التَّفريع.

(٣/٣٩٨ س١١) قوله: قلنا: لم يتناولها العقد.

يعني المقدمات. هذا منافٍ لقولهم: يجب الإنشاء من الوطن.

(٣/ ٣٩٩ س٦) قوله: وإن عين قدراً واستأجر[1] بدونه.

أمثل هذه الأقوال أن يكون الزائد للحاج، إذ التَّوفير عليه من مقاصد طالب التَّخلُّص والثَّواب، وقد عيَّن لمطلق الأجير، فيصدُق على هذا الذي عيَّنه الوصيُّ، فكأنَّ الميت قال: أعطوا هذا كذا، فتجب مطابقته.

فصـــل

(٣/ ٤٠٠ س١٤) ويفعل الرَّفيق فيمن زال عقله.

يقال: كيف صحَّت النِّيابة عن هذا بغير يأس وبغير وصيَّة، وقياسه على الموت يلزم منه أن يحجَّ عن الميِّت بغير وصيَّة، ويلزم أيضاً أن يحجَّ عمَّن جُنَّ بغير خروج لسفر الحجِّ؛ إذ الخروج المجرَّد أمرٌ ملغى.

وبالجملة، هذه المسألة منافية لما مرَّ، وغير مستندة إلى شبهة دليل، ثُمَّ إن كان بعد إحرامه، فقبل الوقوف ـ كما قال الشَّافعي ـ وبعده ينظر في مُستند صحَّة النِّيابة، ومجرَّد الخروج لا يصلح دليلاً على كلِّ مطلب.

(٣/ ٤٠١ س٥) قوله: ومَنْ أوجب المشي إلى بيت الله.

مِنْ شرط النَّذر أن يبتغى به وجه الله، فلا يصح إلَّا أن يريد مع الوصول أحد النُّسكين أو الصَّلاة في المسجد، لا لو قال للتجارة إذا قلنا: لا يلزم الإحرام من لم يُرد أحد النُّسكين، وأمَّا من قال يلزم، فقد تضمَّنَ الوصول أحد النُّسكين، وعليه بنى المصنِّف، فكأنَّ النَّذر بطاعة للزوم الطَّاعة عنه، وإلَّا فالمشيُ المجرَّد ليس بطاعة، بل مباح، ولا يصحُّ النذر بالمباح.

(٣/ ٤٠١ س٩) قوله: ويركب للعجز وعليه دم.

قد نصَّ على ذلك خبر أخت عقبة، فكفى المؤنة، فقد شرع لتعذُّر الوفاء الهدي في النذر المتعلق بالحجِّ عوض الكفَّارة في غيره.

---

(١) في «البحر»: فاستأجر.

(٣/ ٤٠٢ س١٤) قوله: ومن نذر أن يهدي شخصاً.

جعله هدياً ممنوعٌ شرعاً، فهذا نذر بمعصية، فلا يصحُّ. وما أدري من أين جاء لزوم الحجِّ به، فإنَّه لو نذر أن يجعل نفسه هدياً كان محضوراً، فضلاً عن الغير.

(٣/ ٤٠٢ س١٤) قوله: ومن نذر ذبح نفسه.

هذا أوضح من الأوَّل؛ لأنَّه نذر بصريح المعصية، ولا يلزم مِنْ شرعيَّة ذبح إسماعيل شرعيَّته في حقِّنا، وإلَّا لزم الوفاء. على أن إبراهيم لم ينذر، وإنما أمر، فهو تشريع خاصٌّ، ولم يقل له ربُّه: تعذَّر الذَّبحُ، فعليك الهدي، إنَّما مَنَّ عليه سبحانه ورحِمَهُ بنسخ التَّكليف، وأكرمه بالذِّبح العظيم، وليس مساوياً لما نحن فيه في شيءٍ، فكيف القياس؟.

(٣/ ٤٠٣ س١) قوله: ومَنْ نذر بذبح عبده.

هذا مِنْ ذاك أصلاً وفرعاً.

(٣/ ٤٠٣ س٣) قوله: ومَنْ جَعَلَ ماله في سبيل الله، صرف ثلثه في القُرب.

الأظهر قول (م) ومن معه؛ لأنَّ النَّذر صحيح، وتخصيص الثُّلث لا موجب للعدول إليه، ولذا لو صرف ثلثاً، ثمَّ ثلَّث الباقي، ثمَّ كذلك، صحَّ، مع أنَّه في معنى أوَّل المسألة من حيث الحاصل. وسيأتي تنقيحه في بابه إن شاء الله تعالى.

فرغ الثُّلث الأوَّل مِنْ هذا التَّذييل والتَّنقيح المسمَّى بـ «المنار في المختار من جواهر البحر الزَّخَّار» ـ أسأل اللهَ أن يتقبَّلها، وينفع بها، ويبلغ تمامه إلى آخر الكتاب بحوله وقدرته، وفضله ورحمته ـ لستٍّ خلون من ذي القعدة الحرام، سنة مئة وألف، وصلَّى الله على سيِّدنا محمد وآله وسلَّم، [والحمد لله الذي تتمُّ به الصَّالحات][1].

---

(١) ما بين القوسين زيادة من (ب).

كتـــاب النِّكـــاح

(٤/٣ س٤) قوله: وهو حقيقة في العقد، مجاز في الوطء.

قال في «الكشَّاف»: والنِّكاح: الوطء، وتسمية العقد نِكاحاً لملابسته له مِنْ حيث إنَّه طريق إليه، ونظيره تسميتهم الخمر إثماً؛ لأنَّها سببٌ في اقتراف الإثم. ثمَّ قال: ولم يَرِدْ لفظ النكاح في كتاب الله إلاَّ في معنى العقد؛ لأنَّه في معنى الـوطء من باب التَّصـريح، ومِنْ أدب القـرآن: الكِنـاية بلفظ المـلامسـة، والمماسَّة، والقُربان، والتَّغشِّي والإتيان. انتهى.

وقد يتوهَّم المتوهِّمون من قوله: ولم يرد لفظ النِّكاح... إلخ أنَّه يقول: إنَّـه حقيقـة في العقد، مجاز في الوطء، وهو خلافُ صريح كلامه. هذا في تفسيره: ﴿إذا نكحتم المؤمنـات ثمَّ طَلَّقْتُمُـوهُنَّ مِنْ قَبْـلِ أَنْ تَمَسُّـوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]. فدلَّت هذه القرينة اللَّفظيَّة على أنَّ المراد بالنِّكاح العقد في هذه الآية.

والحصر الذي ذكره المصنِّف ممنوع؛ لأنَّه إذ لم تدل قرينة على أنَّ المراد المجاز ـ كما في هذه الآية، وجب حمله على الحقيقة لعدم المانع كما في قوله تعالى: ﴿حتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فإنَّ المراد الوطء حسبما بيَّنته السُّنَّة في حديث العُسيلة، وأجمع عليه المسلمون إلاَّ ما يُحكى عن ابن المسيِّب أنَّـه يُستغنى في التَّحليل بالعقد. وكذلك قوله تعالى: ﴿فانْكِحُوا ما طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّساء﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أو ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣]. أي: وانكحوا ما ملكت أيمانكم، ولا شكَّ أنَّه ليس المراد عقد النكاح. وكذلك قوله تعالى: ﴿والمُحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إلاَّ ما مَلَكَتْ أيمانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] ـ أي: وحرم عليكم نكاح المحصنات مِنَ النِّساء إلا نكـاح ما ملكت أيمانكم، ولا يُعتبر العقد عليهن.

ولا يلزم من مناسبة الكناية وكثرة ورودها الحكم على جميع ما في القرآن، فإنّه قد يجب المشي على الحقيقة في مقام الحاجة إلى البيان، فيغتفر الاستهجان كما قال صلّى الله عليه وآله وسلّم لماعزٍ حين استفصله عن الزّنا، وخشي أن لا يكون يعرف معناه، فقال له آخر الأمر: «أنكتها؟».

وكذلك ابن عبّاس ألجأته الحاجة إلى بيان معنى الملامسة في الآية الكريمة: ﴿أو لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]، فقال ـ وهو في الطّواف، وجعل أصبعيه في أُذنيه ـ: ألا إنَّ الملامسة النَّيك. وهو أشدُّ استهجاناً مِنَ النّكاح.

والحاصل أنَّ استعمال النِّكاح في معنى الوطء أشيع شيءٍ فيما قدم وحدث لم يغلبه عُرف كما غلب في نحو الدّابة. وكذلك الكتاب والسُّنّة يطلق فيهما على الحلال والحرام، وعلى ما ليس بمحلٍّ للحلِّ كلعن الله ناكح البهيمة، وأطلق على العقد؛ لأنّه في حكم السّبب لمّا ألزمت الشريعة ومكارم الأخلاق أن لا يغتصب النِّساء، بل لا بدَّ من لفظ يشعر برضا الوليِّ وتمليكه وليّته، وكثر هذا الاستعمال، حتّى ظُنَّ أنّه حقيقة.

وأمّا دعوى سبقه إلى الفهم، فإن أريد في محال مخصوصة، فغايته عُرفيّة خاصّة، لا ينافي الاستعمال الّذي طبق أوّل الدهر وآخره، ولم تبلغ هذه العرفيّة إلى العرفيّة العامّة الّتي تنسخ الوضع الأصلي، فأي موضع في الكتاب العزيز، وفي السُّنّة، وفي سائر الكلام إذا لم تُوجد قرينة المجاز، حملناه على الحقيقة الوضعية المصونة عن التّغيير.

وأمّا القول بالاشتراك، فأبعد، فإنَّ الاشتراك إنّما يكون من واضع واحد، والإطلاق على العقد إنّما نشأ بعد شرع العقد، وتواصي أهل المروءات من غير المتشرِّعة عليه، ولا دليل على كونه وضعاً أصليّاً.

على أنّا قد شكّكنا في قبول الاشتراك كما في «نجاح الطالب» وغيره من أبحاثنا بما حاصله أنّه إنّما يؤخذ من الاستعمال والواجب حمل الاستعمال على المتيقّن، وهو الحقيقة والمجاز، ويطلب التّمييز بينهما من دليل غير الاستعمال. واحتمال الاشتراك لا تقوم به حُجّة، إذ لا حُجّة بمحتمل، سيّما مع تيقُّن الحقيقة والمجاز في اللُّغة.

(٣/٤ س١١) قوله: قلنا: «ما طاب».

ليس في ذلك دليل على ردِّ مذهب داود، إذ الأمر بحاله، وكذلك الحديث؛ لأنَّ السُّنَّة الطَّريقة، إذ لا يُحمل الكلام النَّبوي على مصطلح جديد، بل في آخر الحديث: «فمن رَغِبَ عن سُنَّتي فليسَ مِنِّي». نعم، يمكن الرَّدُّ بأنَّ الأمر ليس على أصله، إنَّما خرج مخرج الامتنان والإباحة ـ أي: إذا خفتم ألَّا تُقسطوا في اليتامى، فأنتم في سَعةٍ لكثرة النِّساء غيرهنَّ، فتخيَّروا منهنَّ.

(٤/ ٤ س٣) قوله: يُسْتَحَبُّ مطلقاً.

هذا هو الحقُّ لكثرة الحثِّ عليه، وهو ناظرٌ إلى عامَّة البشر وغالب أحوالهم، ولا ينافيه التَّخلُّف لعارض من الأحوال. وحديثه: «خيركم في المئتين كلُّ خفيف الحاذ». قيل: يا رسول الله، وما الخفيف الحاذ؟ قال: «الَّذي لا أهل له ولا ولد». أخرجه أبو يعلى، والبيهقي في «الشُّعب»، والخطيب، وابن عساكر من حديث حُذيفة. ضعَّفه الذَّهبي وغيره لكنَّه يشهد له ما أخرجه التِّرمذيُّ عن أبي أُمامة أنَّ رسولَ اللهِ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «قال الله تعالى: إنَّ أغبط أوليائي عندي مؤمنٌ خفيف الحاذ، ذو حظٍّ مِنَ الصَّلاة، أحسنَ عبادةَ ربِّه، وأطاعه في السِّرِّ، وكان غامضاً في النَّاس، لا يُشار إليه بالأصابع، وكان رزقه كفافاً»، ثمَّ نفض[1] بيده، فقال: «عُجِّلَتْ مَنِيَّتُهُ، قلَّ تُراثُه، قلَّت بواكيه».

(٨/٤ س١) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فلينظر إلى وجهها»[2].

ينظر في هذه الرِّواية، فالمعروف «إليها»، وفي بعضها: «إلى ما يدعوه إلى نكاحها»، وذلك لا يخصُّ الوجه، وبعضهم يقول: إلى الوجه [والكفين، فالوجه دليل الجمال][3]، والكفَّين دليل خصب البدن، وهٰذا اعتبار مخترعٌ، لا توجيهٌ لواقع في الرِّواية، ولا يلزم ولا يغلب من جمال الوجه مساواة سائر البدن له، وهو يُقصد من المرأة ـ في الغالب ـ الوجهَ بما حوى، والشَّعرَ، والأطراف،

---

(١) في الأصل: (نقر)، والمثبت من «الترمذي».
(٢) في «البحر»: (فلينظر إليها).
(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

والرَّوادف، والخصر، والثَّدي، واللَّون، فاللَّونُ بعضه يدلُّ على ما عداه من سائر البدن، والشَّعر يكفي بعضه[1]، والأطراف يحتاج إلى النَّظر إليها، والأوساط من فوق الثِّياب.

وعلى الجملة، فكلُّ داعٍ مقصود، والاقتصار على قدر الحاجة كذلك، إذ الأصل المنع.

فصـــل
في خواصِّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم

(٤/ ١٤ س٤) قوله: بين أربع عشرة.

كأنَّه أراد أنَّه تزوَّج ذلك العدد. وأمَّا الجمع، فغير صحيح، بل بين التِّسع اللَّاتي مات عنهنَّ، وخديجة وزينب أم المساكين، واختُلف في ريحانة، هل سرية أم زوجة، وقد عقد على المستعيذة وعلى أُخت الأشعث، ولم يدخل بهنَّ، وذكر غيرهما أيضاً.

قال ابن حجر العسقلاني: إنَّه ضبط ممَّن عقد بها ولم يدخل بها، ومن خطبها فقط نحو الثَّلاثين. وكأنَّ المصنِّف أراد اجتماع مدخوله وغير مدخوله، ويحتاج ذلك إلى نقل. والظَّاهر أنَّه لم يحد عليهنَّ بعددٍ مخصوصٍ لعدم النَّقل وقد جاوز الأربع، ولا أصل يرجع إليه غير ذلك، وقد ألغى في حقِّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وقد كانت شريعة موسى كذلك كما ذكره ابن عبد السَّلام وغيره، وفي شريعة عيسى الاقتصار على واحدة.

(٤/ ١٥ س١) قوله: كفعل زيد.

زيدٌ قد قضى منها وطَراً ـ بنصِّ القرآن ـ وطلَّقها، ولم يتحوَّل عنها لما ذكر، وقال تعالى: ﴿**فلمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا**﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ولم يقل. فلمَّا أعجبتك، فيحتاج إلى دليل غير هذا.

---

(١) من قوله: «والأطراف» إلى هنا ساقط من (ب).

(٤/ ١٥ س٢) قوله: إذ هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

هذا رأيٌ محضٌ لا يكفي دليلاً على الحكم.

فصـــل
وشروط النِّكـــاح[1]

(٤/ ٢٣ س٢) قوله: إذ لم يسمع لمن أنكرها مِنَ الأصل.

في كلام ابن عبَّاس ما يشعر بإنكار إباحتها على الإطلاق، بل في الحال الشَّديدة، فينحصر دعوى الإجماع فيها. وأيضاً لم يُرْوَ قطُّ أنَّها وقعت إباحة في غير تلك الحال.

في «البخاري» عن أبي حمزة الضَّبعي أنَّه سأل ابن عبَّاس عن مُتعة النِّساء، فرخَّص فيها، فقال مولى له: إنَّما ذلك في الحال الشَّديدة، وفي النِّساء قِلَّة، فقال: نعم.

وأخرج التِّرمذي عن محمد بن كعب، عن ابن عبَّاس، قال: إنَّما كانت المتعة في أوَّل الإسلام، كان الرَّجل يقدُم البلدة ليس بها معرفة، فيتزوَّج المرأة بقدر ما يرى أنَّه يُقيم، فتحفظ له متاعه، وتصلح له شيئه، حتَّى نزلت هذه الآية: **﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾** [المؤمنون: ٦]. قال ابن عبَّاس: فكلُّ فرج سواهما حرام.

وعن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عبَّاس: لقد سارت بفُتياك الرُّكبان، وقالت فيها الشُّعراء. قال: وما قالوا؟ قال: فذكر البيتين المعروفين: قد قلت للشَّيخ... إلخ[2]. قال: فقال ابن عبَّاس: سبحان الله، والله ما بهذا أفتيت،

---

(١) ٤/ ١٨.

(٢) والبيتان هما:

قد قلت للشـيخ لمـا طال محـبـسـه
يا صاح هل لك في فتـوى ابـن عبَّـاس؟
وهـل ترى رُخـصـة الأطـراف آنـسـة
تكـون مثـواك حتَّـى مصـدر الـنَّـاس؟

وما هي إلَّا كالميتة لا تحلُّ إلَّا لمضطرٍ. فهذا يدلُّ على أنَّه لم يحللها على الإطلاق.

وإذا حقَّقت ورميت هيبة النَّاس، ووقفت عند المتيقن، لم نتجاوز ذلك؛ لأنَّه لم يرو وقوعها إلَّا كذلك، ولذا تكرَّر تحليلها وتحريمها، تحلّ عند الحاجة، وتمنع عند انقضائها، وليس ذلك من باب النَّسخ حتَّى يقال: أُحِلَّت، ثمَّ نُسِخَت، ثمَّ أُحِلَّتْ، ثمَّ نُسِخَت، ويحمل ما ذُكر عن جماعة مِنَ الصَّحابة أنَّهم ثبتوا عليها أنَّهم أرادوا ذلك؛ إذ لم يُرْوَ عن أحدٍ أنَّه فعلها، أو قال: يقال: تفعل في حال الرَّفاهية. وغاية ما روي الإطلاق، والواقع وقول ابن عباس يمنعانه، مع أنَّ الأصل المنع؛ لأنَّه رخصة خلاف النِّكاح المعروف في الشَّرع، وهو الدَّائم.

(٤/٢٣ س٢) **قوله: فإن صح رجوع من أباحها... إلخ.**

لم يُرْوَ الرُّجوع عن جميع مَنْ أباحها، إنَّما رُوي عن ابن عبَّاس، مع أنَّ الأظهر ثبوته عليها، وعدم رجوعه.

وفي «صحيح أبي عوانة» عن ابن جريج، أنَّه قال لهم بالبصرة: اشهدوا أنِّي قد رجعت عنها ـ بعد أن حدَّثهم بثمانية عشر حديثاً فيها أنَّه لا بأس بها.

قال ابن حزم في «المحلَّى»: مسألة ولا يجوز نكاح المتعة، وهي النكاح إلى أجل. وقد كان ذلك حلالاً على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثمَّ نسخها الله تعالى على لسان رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى يوم القيامة. ثمَّ احتج بحديث الربيع بن سبرة عن أبيه، وفيه: سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على المنبر يخطب ويقول: «مَنْ كان تزوَّج امرأة إلى أجل، فليعطها ما سمَّى لها، ولا يسترجع ممَّا أعطاها شيئاً ويفارقها، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ قد حرَّمها عليكم إلى يوم القيامة». قال ابن حزم: وما حرَّم الله علينا إلى يوم القيامة، فقد أمنَّا نسخه.

قال: وقد ثبت على تحليلها بعد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم. جماعة مِنَ السَّلف، منهم مِنَ الصَّحابة: أسماء بنت أبي بكر، وجابر بن عبد

الله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاوية، وعمرو بن حريث، وأبو سعيد، وسلمة، ومعبد ابنا أُميَّة بن خلف.

قال: ورواه جابر عن الصَّحابة مدَّة رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ومدَّة أبي بكر، ومدَّة عمر إلى قرب آخر خلافته.

قال: ورُوي عن عمر أنَّه إنَّما أنكرها إذا لم يشهد عليها عدلان فقط.

وقال به مِنَ التَّابعين: طاووس، وعطاء، وسعيد بن جُبير، وسائر فقهاء مكَّة.

قال: وقد تقصَّينا الآثار بذلك في كتاب «الإيصال». انتهى كلامه. ذكره العسقلاني هكذا في «التلخيص»، ثمَّ ذكر تخاريج الآثار عن المذكورين، وليس فيها ما يدلُّ على اعتقادهم إطلاق التَّحليل، بل ولا يؤخذ من بعضها، إلاَّ أنَّهم فعلوها على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، كقول أسماء: فعلناها على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، لم تزد على ذلك.

وأشدُّها إيهاماً قول جابر: تمتَّعنا على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأبي بكر، وصدراً من خلافة عمر. وفي رواية: فلما كان آخر خلافة عمر، وفي رواية: تمتَّعنا على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأبي بكر وعمر.

كلُّ ذلك في «مسلم» وغيره، فهذا الذي حمل ابن حزم الظَّاهري على قوله: ورواه جابر عن الصَّحابة، اغترَّ بضمير الجمع في قوله: «فعلناها»، وهو يسوغ لجابر أن يكون قال ذلك لفعلهم في زمن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثمَّ لم يبلغه النَّسخ حتى نهى عمر عنها، واعتقد أنَّ النَّاس باقون على ذلك لعدم النَّاقل عنه عنده. وكذلك يُحمل فعل غيره أو كلامه.

ولذا ساغ لعمرَ أن ينهى، ولهم أن يوافقوه. ويجب الحمل على هذا، وإلاَّ لكان فعل عمر تشريعاً، إذ النَّسخ تشريع ليس بالرَّأي، وكيف يسوغُ أن يوافقه جميع الصَّحابة والتَّابعين، وإنَّما كان عمرُ والجمهور قد علموا النَّسخ الدَّائم حكمه إلى يوم القيامة كما بيَّنه الحديث الصَّحيح المشار إليه آنفاً، ولم يعلمه

أقوام، فاتَّفق من بعضهم التَّمتُّع، فأشاع عمر بيان النَّسخ، ولم يستغربه مَنْ كان علم النَّسخ، ومن لم يعلمه توهَّم أنَّ النَّاس جميعاً إنَّما وافقوا عمر.

فإن قلت: حديث النَّسخ ـ وإن كان صحيحاً صريحاً ـ فهو ظنِّيٌّ، وثبوت المتعة في الجملة قطعيٌّ للتواتر المعنوي الذي يعرفه الباحث.

قلت: لا يضرُّنا ذلك لجواز القطعيِّ بالظَّنِّيِّ، وقد بيَّنَّاه في «نجاح الطَّالب» أحسن بيان بحمد الله تعالى.

والقائلون بأنَّه لا يُنسخ القطعيُّ بالظَّنِّيِّ ـ وهم الجمهور ـ لم يجدوا جواباً في هذه المسألة، فعملوا على التَّحريم مع الانقطاع عند المناظرة، كما هو حاصل كلام المصنِّف، فاحفظهما، فربما وجدت لها عدة أخوات تدلُّك على بطلان ما أصَّلُوه مع ضعفه في الأصول كما بيَّنَّاه هناك.

(٤/ ٢٣ س٤) قوله: ولا يعتبر في المتعة مَنْ أجازها مِنْ أحكام النِّكاح إلَّا الاستبراء.

هذا خلاف ما في كتبهم، فإن فيها: يُشترط فيها ما يُشترط في النِّكاح الدَّائم، وفي «التبصرة» من مختصرات فقههم: لا يقع بها طلاقٌ ولا لِعانٌ، ولا ظهارٌ، ولا ميراثَ لها، وإن شرط، وتعتدُّ بعد الأجل بحيضتين أو بخمسة وأربعين يوماً، وفي الموت بأربعة أشهر وعشرة أيَّام، ويلحق به الولد.

وسألت بعض علمائهم: هل يثبت بها النَّسبُ، والميراث، والطَّلاق، وغير ذلك؟ فقال لي: في ذلك ثلاثة مذاهب: إطلاقان وتفصيل، تثبت ولا تثبت مع الشَّرط على تفاصيل في تفاوتها في ذلك.

(٤/ ٢٣ س١٠) قوله: لقوله تعالى: ﴿فلا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

هذا الاستدلال مثل قول الحنفيَّة: إنَّ النَّهي يدلُّ على الصِّحَّة، والاعتبار للمنهي عنه، ولذا نظره المصنِّف وأحسن. وحديث: «العرب بعضهم أكفاء لبعض». الحديث ضعيف جداً، ومعارض بأقوى منه من الأقوال النَّبويَّة والفعل.

وأمَّا تخيير بريرة ولو كان زوجها عبداً، فلأنها ملكت نفسها، لا كعدم الكفاءة. وقد بيَّنَّا ذلك فيما يأتي.

(٤/ ٢٥ س١) قوله: إذا انبرم بإجازته.

هذا من نحو ما في القولة قبلها، فإنَّ النَّهي يقتضي أنَّ وجود المنهي عنه كعدمه، فما هو الذي ينبرم؟.

قال: وانفصل البيهقي عن ذلك بأنَّه محمول على أنَّه زوَّجها مِنْ غير كفءٍ.

أقول: هذا الانفصال مِنَ المحاماة والمدافعة عن المذهب بما لا ينفع، ويردُّ الحديث إلى المذهب كما هو ديدن المتمذهبة. ولقد جوَّد الكلام العسقلاني فيما ذكره، وكأنَّه إنَّما حكى انفصال البيهقي هذا مع ظهور سقوطه على أحد وجهين: إمَّا مجابرة للأصحاب على العادة بعد إظهاره لضعف مذهبهم، وإمَّا زيادة في الانتصار لما اعتقده حقَّاً، وهذا هو أوفق بالدِّين، وذاك ألصق بالعوائد، والله أعلم.

وقد قالت الجارية: أجزت ما فعل أبي، إنَّما أردت أن تعرف النِّساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيءٌ، فقرَّرت التَّعميم، وأقرَّ كلامها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقت الحاجة.

(٤/ ٢٨ س١٦) قوله: بما تقتضيه القرينة.

هذا هو الصَّواب، إذ لا يطرد أمر القرائن.

(٤/ ٢٩ س٤) قوله: ولو أنكرت البكر، ثمَّ عقد عليها، فسكتت فرضاً.

ينبغي أن يكون هذا من باب الإجازة بشرطها، فمن لم يعتبر الموقوف، لا يصحُّ عنده هذا، وأمَّا أنَّه ينعطف، فلا.

(٤/ ٢٩ س٥) قوله: وللوليِّ تزويج الصَّغيرة أباً كان أو غيره.

حُجَّة المانع في غير الأب والجدِّ حديث ابن عمر عند أحمد والدَّارقطني، قال: توفي عثمان بن مظعون، وترك ابنة له من خولة بنت حكيم بن أُميَّة بن

حارثـة بن الأوقص، وأوصى إلى أخيه قُدامة بن مظعون، قال عبد الله : وهما خالاي. قال: فخطبت إلى قُدامة بن مظعون ابنة عثمان بن مظعون، فزوَّجنيها. ودخـل المغيرة بن شعبة ـ يعني على أُمِّها ـ فأرغبها في المال، فحطَّت إليه، وحطَّت الجارية إلى هوى أُمِّها، فأبتا حتى ارتفع أمرهما إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال قدامة بن مظعون: يا رسول الله، ابنة أخي أوصى بها إليَّ، فزوَّجتها ابن عمَّتها، فلم أقصر بها في الصَّلاح ولا في الكفاءة، ولكنَّها امرأة، وإنَّما حطَّت إلى هوى أُمِّها، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «هي يتيمة، ولا تنكح إلَّا بإذنها»، قال: فانتُزِعَتْ ـ والله ـ منِّي بعد أن ملكتها، فزوَّجوها المغيرة بن شعبة.

أقول: لو احتج بهذا المجيز، لكان أسعد حالاً من المانع؛ لأنَّها إن كانت مكلَّفة، فليست بمحلِّ النزاع، وإذ لا فرق في المكلَّفة بين اليتيمة وغيرها في أنَّه لا بدَّ من رضاها، وإن كانت صغيرة، فقد قال: فزوَّجوها المغيرة بن شعبة.

نعم، في تخصيص اليتيمة بلفظها في هذا الحديث وغيره ما يحتاج إلى فضل نظر؛ لأنَّه إن كان المراد الكبيرة، فلا فرق بين اليتيمة وغيرها كما ذكرنا. وإن كان المـراد الصَّغيرة، فكيف يعتبر رضـا الصَّغيرة. وإن كان المراد: إلَّا برضاها، ولا يُعتبر رضاها حتَّى تبلغ. فينتج أنَّها لا تزوج الصَّغيرة اليتيمة حتَّى تبلغ، وهذا مراد (ش) ومَنْ وافقه، ويبقى لفظ اليتيمة على حقيقته، لكنه يرد عليه ما ذكرنا من تزويج المغيرة.

وكذلك في حديث ابن عبَّاس في رواية أبي داود والنَّسائي: «واليتيمة تُسْتَأمر وصمتُها إقرارها».

وكذلك في حديث أبي موسى عند أحمد أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «تُسْتَأْمَرُ اليتيمة في نفسها، فإن سكتت، فقد أذنت، وإن أبت، لم تُكْره».

وفي حديث أبي هريرة عند مسلم، والسُّنن الثَّلاثة ـ غير ابن ماجة ـ «تُسْتَأْمَرُ اليتيمة في نفسها، فإن سكتت، فهو إذنها، وإن أبت، فلا جواز عليها»، فقد

اعتبر رضاها في هذه الأحاديث. فأمَّا أن يريد الكبيرة أو الصَّغيرة، وفيهما ما ذكرنا أوَّلاً.

وقد أخذت الحنابلة بحقيقة لفظ اليتيمة، واعتبروا إذنها حال صغرها، إلَّا أنَّهم حدَّدوا ذلك ببنت السبع. ولفظ «منتهى الإرادات»: ولكلِّ وليٍّ تزويج بنت تسع فأكثر بإذنها، وهو معتبر لا من دونها بحال. وهذا التَّحديد لم يستند إلى دليل، وإن كان فيه نوع مناسبة من حيث إنَّ التسع قد تبلغ فيها المرأة نادراً.

قالت الحنفيَّة: إذا أسقطت الزيادة في عقد ربا الفضل، صحَّ العقدُ، فهذا نحوه، فالمؤيِّد مذهب المؤيَّد.

(٤/ ٢٦ س١) قوله: وقد صححتموها.

هذا نقض عليهم بعد إبطال احتجاجهم بالحديث بأنَّ القائم مقام الزَّوج. والوليِّ بمثابتهما، وكلا الأمرين واضح.

(٤/ ٢٦ س١٦) قوله: ويصحُّ عقد الولي الفاسق.

الخلاف في هذه مِنْ أغرب الخلاف، وذكر الدَّميري لأصحابه فيها تسعة أقوال قد كتبتها في هامش نسختي من «البحر»، ولم أر إثباتها هنا؛ لأنَّه لا حاصل للتَّشاغل بذلك وضياع الوقت؛ لأنَّها اعتبارات متكلَّفة بلا ملجىءٍ لعدم الدَّليل مِنَ الكِتاب والسنَّة، لا بالصَّريح، ولا بالإشارة، والأصل التَّسوية بين المسلمين ما لم يقهر مخصِّص، والحمد لله، هذا مذهب لم يعمل به أحد، لا مِنَ الشَّافعيَّة ولا مِنْ غيرهم، ولا يفتِّش عليه أحدٌ حين العمل، اللَّهم إلَّا مِنْ متنطِّعٍ في فقهائهم.

(٤/ ٢٧ س١٥) قوله: ويلزم حضور الحاكم.

ما أدري من أين جاء هذا اللُّزوم، إذ المراد بالباطنة: ما يسمُّونه العدالة المحقَّقة، وهو ما كان عن اختبار حتَّى يظن فيه حقيقة العدالة، وهذا يشترك فيه الحاكم وسائر العدول مِنَ الرُّواة والشُّهود في الحقوق. والمراد بالظَّاهرة. ما لم يكن عن اختبار، ولكن بأن يكون ظاهره السَّلامة. كإمام الصَّلاة وشهود النِّكاح،

ولم يرد المخالف بالباطنة أن يكون عدلاً في علم الله تعالى، وذلك أيضاً غير متحقِّقٌ في الحاكم، فلينظُر في مراد المصنِّف.

(٤/ ٢٧ س١٦) قوله: ويجزىء سماعهما.

وأمَّا مجرَّد الحضور بلا سماع، فلم يتعرَّض المصنِّف لذلك، ولا لذكر الخلاف في هٰذه المسألة، وهو مشهور في «كنز الحنفيَّة» عند حُرَّين ، أو حرٍّ وحرَّتين. قال العيني في «الشَّرح»: قول الشَّيخ: عند حُرَّين يدلُّ على أنَّ المراد حضورهما، لا سماعهما؛ لأنَّ «عند» للحضرة، وفي رواية: لا بُدَّ من سماعهما، ولو عُقِدَ بحضرة النَّائمين، جاز على الأصحِّ. انتهى باللَّفظ.

(٤/ ٢٨ س١١) قوله: أرضى إن رضِيَ وليِّي.

الظَّاهر أنَّ هذا رضاء تامٌّ بشرطه، وكأنَّ المصنِّف إنَّما عزا للمؤيِّد خلافه استضعافاً.

(٤/ ٢٨ س١٣) قوله: لمفهوم[1]: «الثَّيِّب أحقُّ بنفسها».

يلزم أن يملك الإجبارَ كلُّ وليٍّ، والَّذي في «الرَّافعي» الاحتجاج بآخر الحديث «والبكر يزوِّجها أبوها»، لكن قال العسقلاني: أخرجه الدَّارقطني، لكن قال: «يستأمرها» بدل «يزوِّجها».

قال: وحكى البيهقيُّ عن الشَّافعي أنَّ ابن عُيينة زاد: «والبكر يزوِّجها أبوها». قال الدَّارقطني: لا نعلم أحداً وافقه على ذلك.

وهو في «مسلم» بألفاظ، منها: «الثَّيِّبُ أحقُّ بنفسها مِنْ وليِّها، والبكر يستأذنها أبوها».

فتحصَّل من هذا أنَّ رواية «يستأذنها أبوها» أو «يستأمرها أبوها»، ورواية

---

(١) في «البحر»: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: . . .

«وليهـا» متـوافقتـان؛ لأنَّ الأب وليٌّ، فدخـل في العموم، وخصَّ تارة، وكأنَّ تخصيصه لرفع توهُّم أنَّ الأب يخالف سائر الأولياء في الاحتياج إلى استئذان البكر البالغة، كما اختصَّ بإجبار الصَّغيرة.

ويوافق هذا الحديث ويعضده حديث: أنَّ جارية بكراً أتت النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فذكرت أنَّ أباها زوَّجها وهي كارهة، فخيَّرها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

قال العسقلاني: رجاله ثقات، ثمَّ قال: وفي الباب عن جابر عند النسائي، وعن عائشة عنده أيضاً.

فإن قلت: فمـا أحسن ما تقـرَّر عندك في مقصود هذه الأحاديث بحيث يتخلَّص عن الإشكالات المذكورة؟.

قلت: أن يكون المراد باليتيمة: الصَّغيرة المميزة، وصحَّ تخييره والعمل على اختياره لأحد أبويه، ولا فرق بين حكم وحكم ما لم يمنع مانع، وقد صحَّ بيعه بإذن وليِّه عند الأكثر، فيتعيَّن حمل اليتيم على حقيقته فيما أمكن. وقد جاء إطـلاق ذلـك في أعمَّ من الحقيقة والمجاز في الكتاب العزيز كقوله تعالى: **﴿وَيَسْتَفْتُـونَكَ في النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وما يُتْلَى عَلَيْكُمْ في الكِتَابِ في يَتَامى النِّسَاءِ اللَّاتي لا تُؤْتُونَهُنَّ ما كُتِبَ لَهُنَّ﴾** [النساء: ١٢٧]، وقوله تعالى: **﴿وإنْ خِفْتُمْ ألَّا تُقْسِطُوا في اليَتَامَى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾** [النساء: ٣]، وذلك أنَّهم كانوا يقهرونهن ويغلبونهن على أنفسهنَّ بأن تتزوَّج بقرابته، أو يزوِّجها من شاء بغير رضا منها ولا إنصاف لها.

أخـرج ابن جرير، وابن المنـذر عن ابن عبَّـاس، قال: كانَ الـرَّجلُ في الجاهليَّة تكون عنده اليتيمة، فيلقي عليها ثوبه، فإذا فعل ذلك، لم يقدر أحدٌ أن يتـزوَّجهـا أبداً، وإن كانت جميلة وهوِيَها، تزوَّجها وأكل مالها، وإن كانت دميمة، منعها الرِّجال أبداً حتَّى تموت، فإذا ماتت، ورثها، فحرَّم الله ذلك.

وأخرج البخاري، ومسلم، وابن جرير، وابن أبي حاتم عن عائشة نحوه أبسط منه. وروايات هذا المعنى متعدِّدة.

(٤/ ٣٠ س١) قوله: وإن[1] تواطئا على التَّحليل.

لا شكَّ أنَّ اللَّعن أشدّ النَّهي، والنَّهي يدلُّ على فساد المنهيِّ عنه، وخبر «ذهب الخداع» - إن ثبت، فليس بمُنافٍ، ولا تصريح فيه بأنَّه وقع للتَّحليل، إنَّما توهمه رجلٌ أجنبي، ولم يقِرّ بِهِ الزَّوج، ولا شهد عليه أحد، وقضية ذي الخريقتين تحتمل أنَّه لم يرد التَّحليل.

(٤/ ٣١ س١٠) قوله: إذ يستوي[2] جدُّه وهزله.

الأحسن إذ هو شرط ليس في كتاب الله تعالى.

---

(١) في «البحر»: فإن.

(٢) في «البحر»: استوى.

بـــاب
من يحرم نكاحه

(٤/ ٣٢ س٣) قوله: بل إلى التي تليه.

قد بيَّنَّا في «نجاح الطَّالب»، وفي «الإتحاف»، وفي «الأبحاث المسدَّدة» أنَّه لا ظاهر في رجوع القيد إلى الأخيرة، أو إلى الجميع؛ لأنَّه جاء مع القرينة رجوعه إلى الجميع، وإلى أي بعض، واتَّفق على ذلك حينئذٍ، ولم يدَّعِ أحدٌ في أيٍّ ذلك مجازاً، فإذا عدمت القرينة، يبقى محتملاً، ولا يجوز العدولَ إلى أحد المحتملات بلا مخصِّص.

وقد جاء هنا ما يصلح قرينة لقول الجمهور حديثُ عمرو بن شعيب الذي أشار إليه المصنِّف، وضعَّفه التِّرمذي بابن لهيعة والمثنَّى بن الصَّباح، وهما مشهوران بالضَّعف، وجاء ما يصلح قرينة لعوده إلى الجميع قراءة عليٍّ، وابن عبَّاس، وابن مسعود، وزيد، وابن الزُّبير أنهم قرؤوا «أمهَّات نسائكم اللَّاتي دخلتم بهنَّ»، وكان ابن عبَّاس يقول: والله ما نزل إلَّا هكذا. ذكره في «الكشَّاف».

وعنه روايات خلاف هذا، وأنَّها مبهمة، ويقول: قيِّدوا ما قيَّد الله، وأبهموا ما أبهم، فهذه القراءات تقوِّي عود القيد إلى الجميع، وهي أقوى من حديث ابن عمر، وأعني مجموعها.

وذهب مَنْ قرأ هذه القراءة إلى مقتضاها، وتبعهم على هذا المذهب مجاهد، ومالك، والإمام يحيى بن حمزة. والمحلّ محلّ تورُّع؛ لعدم قوَّة الدَّليل من الجانبين، فينبغي عدم العمل على المختلف فيه، وتركُ الفتيا بأحد الأمرين، والله العاصم.

(٤/ ٣٣ س٢) قوله: قلنا: العلَّة الاستمتاع.

إن أراد بهـذا القياس، فغير صحيح؛ إذ الدُّخول بمعنى الوطء استمتاعٌ خاصٌّ لا يساويه النَّظر واللَّمس، وإن أراد أنَّ مطلق الاستمتاع مرادف للدُّخول، فممنوع مع بعـد إرادته لذلك، فالظَّاهر (قش)، وهو قول أحمد كما في «الرِّيمي».

(٤/ ٣٣ س٥) قوله: قلنا: لا موجب.

هو كذلـك، لكن لِمَ لَمْ يقـولوا في نحو كمال المهر كذلك؟ بل جعلتم الخلوة كالدخول.

(٤/ ٣٣ س١٠) قوله: ولو مملوكتين.

الجمع بين الأختين ونحوهما ممتنع بالمستثنى منه، كما أنَّ نِكاح المحارم والرَّضيعات ممتنع كذلك، فكما أنَّ الاستثناء لا يحلِّل الرَّضيعة ـ مثلاً ـ والأخت مِنَ النَّسب عند مَنْ لم يقل بعتقها. كذلك لا يحلِّل الجمع بين المملوكتين، فعـلم أنَّه عائد إلى المحصنات ـ أي: المسبيَّات منهنَّ ـ والله أعلم. وقد بسطنا هذا في «الإتحاف». قيل: ويلزم المجوِّز الجمع بين الأمِّ وابنتها، وهو محرَّمٌ بالإجماع.

(٤/ ٣٤ س٧) قوله: لقوَّة النِّكاح[1].

هكـذا في كتب الشَّـافعية، والإمـام (ي) كثير الأخذ منها، ويحتاج إلى دليل. وما ذكره غير كافٍ، فإنَّما هو بيان مناسبة، والمناسبة المجرَّدة لا تثبت الحكم، إنَّمـا هي بيان حكمة الحُكم بعد ثبوته بدليله، لكن الفقهاء شحنوا كتبهم بذلك، وهو من قسم المصالح، ولذا قال القرافي في «التَّنقيح» في أصول المالكيَّة: لم تختص بذلك، بل الفقهاء قد استعملوه. انتهى بالمعنى.

(٤/ ٣٤ س٩) قوله: لجواز أن يطلِّقها.

لو كفى هذا التَّجويز، لحرم عليه أخت أمِّه موروثة الَّتي قد وطئها لجواز أن

---

(١) في «البحر»: لقوَّته.

يموت فيرثها، فالتَّجويز غير مانع، فإذا حصل المجوّز، أعطى حكمه.

والقياس على الحيض والنَّفاس غير صحيح لجواز الاستمتاع منهما بغير الفرج، بخلاف المزوَّجة.

(٤/ ٣٤ س١٠) قوله: وكذا الكتابة.

هذه كالأُولى، وإذا حرَّمتِ الكتابةُ الوطءَ، حلَّلت الأخت.

(٤/ ٣٥ س١٠) قوله: العمر الطبيعي.

أي الذي تقتضي الطَّبيعة بقاء الحيِّ إلى غايته، لا ينقص عنها إلَّا لفساد فيها، وهذه نبضة فلسفيَّة طبيعيَّة يتبرَّأ الإسلام منها، وإنَّما الأعمار قسم باختيار الخالق. وتفسير (ط) لذلك بأنَّه العادة غيرُ صحيحٍ كما يعلمه كلُّ مميِّز، بل هو أندر النَّادر، بل مُعترك المنايا كما أخبر به الصَّادق رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم «ما بين السِّتِّين والسَّبعين» وكأنه أيضاً أراد ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ أنَّ ذلك هو الذي قلَّ أن يتجاوزه العمر، ولا ينافيه كثرة ما قبله أو أكثريَّته. فتبيَّن أنَّ المذهب الأوَّل في غاية الضَّعف، والمذهب الأوسط ـ أيضاً ـ لا مُستند له إلَّا شيءٌ من رأي عمر، ولا حُجَّة فيه، فتعيَّن المذهب الثَّالث، وهو بقاء على الأصل، وإثبات الفسخ أيضاً يحتاج إلى دليل.

وسـألت ابنَ عبَّـاس امرأةٌ، فأجابها، فقالت: كذلك أفتاني عليٌّ، فقال بعض الحاضرين: في هذا حرج، فقال ابن عبَّاس: قد علم الله ذلك، ولو شاء لابتلاها بأعظم من ذلك. ولا يحضرني هل سألت عن هذه المسألة أو غيرها.

(٤/ ٣٦ س١٢) قوله: ولا تحرُمُ المرأة على مَنْ زنى بها... إلخ.

وأمكن معرفة أعيانهنَّ ليجتنبهنَّ. هذه العبارة كالتَّفسير لما أريد الانحصار، فلا يرد أن يقـال: إن أريد بالكاتب والحاسب، انحصرت الألوف، وإن أريد بالبديهة، لم يتناول إلَّا اليسير.

فهـذه العبـارة وتعليلها، صحَّت المسألة ووضحت. جزى الله المصنِّف الإمام خير الجزاء.

والحاصل مثل التباس الأموال، فيحلُّ ما لم يظنّ تحريمه في مثل ما بيد السُّلطان والتَّاجر الذي لا يتحرَّى الحِلَّ.

(٤/ ٤١ س٢) قوله: قلت: معارض بقوله تعالى: ﴿ولا تُمسِكُوا بِعِصَمِ الكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

هذه الآية نزلت عام الحديبية، فهي مثل: **﴿ولا تَنْكِحُوا المشركات﴾** [البقرة: ٢٢١] عموماً في المدلول، وتقدُّماً في النُّزول، وآية «المائدة» متأخِّرة خاصَّة، وإذا تأخَّر الخاصُّ، خُصِّص العامُّ اتِّفاقاً، سيَّما مع تأخُّر مدَّته كما في هذه الصُّورة، فإنّه يكون نسخاً مع التَّراخي بمقدار العمل.

والمصنِّف وأصحابه يقولون: إنَّ المتأخِّر ينسخُ المتقدِّم ولو عامَّاً، وهو الحقُّ كما بيَّنَّاه في «نجاح الطَّالب» أحسن بيان، فلا تعارُض هنا بين الآيات، بل الجمع واضح بما ذكرنا، فيلزم حكم الخاصِّ، وهو صحَّة نكاحهنَّ.

(٤/ ٤٢ س٢) قوله: إذ لا صحَّة لنقلها.

ما لدي فرق بين الزَّبور وبين التَّوراة والإنجيل، إذ نزول الزَّبور على داود عليه الصَّلاة والسَّلام، وزمنه متوسِّطٌ بين موسى وعيسى عليهما الصَّلاة والسَّلام.

(٤/ ٤٢ س٢) قوله: فلم يتضمَّن إلَّا المواعظ.

مِنْ أين جاء لنا العلم بأنَّها لم تتضمَّن إلَّا ذلك مع القول بعدم صحَّة النَّقل، والتنزل لا يسوغ ذلك؟ ثمَّ كيف نفى الأحكام عن الزَّبور مع قوله تعالى: **﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإنجيلِ بما أَنزلَ اللهُ فيهِ﴾** [المائدة: ٤٧].

(٤/ ٤٢ س٥) قوله: ولعلَّه أراد: إذا انتسب في الدِّين.

هذا تأويل للإمام (ي) لظهور ضعف كلامه، فَتكلَّف له المصنِّف بما لا حاصل له؛ إذ لو لم ينتسب في الدِّين، لم يكن كتابيَّاً، مع أن المصنِّف مصرِّح عن الإمام (ي) في غير هذا الموضع بخلاف هذا التَّأويل كما في «الغيث»، ولفظه: قال في «الانتصار»: وإنَّما يجوز في حقِّ مَنْ لم يبدِّل، وكان مِنْ نسب

بني إسرائيل. وفي موضع آخر: فأمَّا هؤلاء، فإنَّما هم فرقة مِنْ حِمْيَرٍ تهوَّدت وتزندقت.

(٤/ ٤٢ س١٨) قوله: (ح) تعتبر إلاَّ العنت (ث) وأبو يوسف، بل إلاَّ الطَّول.

عبارة مغلقة، والمعنى أنَّ (ح) لا يعتبر العنت، ويعتبر عدم الطَّول، وأبا يوسف يعكس، لكنَّهم يفسِّرون الطَّول بعدم كون الحرَّة تحته، وهو تفسيرٌ للَّفظ بما لا يحتمله أصلاً، ولذا لا يذكر المتأخرون شرطاً أصلاً، ويستغنون بأنَّ الأَمَة لا تنكح على الحُرَّة؛ لأنَّه معنى عدم الطَّول عندهم.

واحتج العيني في «شرح الكنز» على نفي اشتراطه خشية العَنَتِ وعدم القُدرة على نكاح الحرَّة، وعلى نفي اشتراط إيمان الأَمَة بما معناه أنَّ ذلك مبنيٌّ على الأخذ، وهم لا يقولون به، فقد وافق ما ظنَّه المصنِّف مِنْ بنائهم على ذلك.

غير أنَّ قوله: قلنا: هذا المفهوم معمول به[1]، لكنه مخالف لكلامه في عدَّة مواضع في هذا الكتاب، ولكلامه في الأصول مِنْ ردِّ مفهوم الشَّرط، ومفهوم الصِّفة.

(٤/ ٤٤ س٤) قوله: وهو المذهب.

يعني: لا ما رواه الإمام يحيى، وهو ظاهر الصِّحَّة؛ لعدم الملك المحقَّق، وإنَّما معنى الحديث: أنَّ له أن يأخذ مِنْ مال ابنه حاجته.

---

(١) ٤٣/٤ س١.

بـــاب الأوليـــاء

(٤/ ٤٦ س٤) قوله: حيث الابن مِنْ عَصَبَةِ الأم.

إنَّما تثبت له هنا عند (ش) من حيث إنَّه عصبة غير ابن، وكذلك من حيث الولاية العامَّة، لا من حيث البنوَّة، فلا معنى لدعوى الإجماع على البنوَّة بحال.

ونظيره أن يقال في المواريث: ابن الخال يرث النِّصف أو الرُّبع قبل ميراث العصبة، ولا يسقط بحالٍ إجماعاً، وذلك حيث يكون زوجاً، ويورد ذلك في المُعاياة، فيكون ذلك أسمج القول، بل أسمج اللغو.

(٤/ ٤٦ س١٤) قوله: إدلاء الجَدِّ بالأُبُوَّة.

أمَّـا على ما بيَّنـا عليه في الفـرائض مِنْ أنَّ الجـدَّ أبٌ، فلا معنى لهـذا الخلاف، إذ لا حقَّ للأخ حينئذٍ.

(٤/ ٤٨ س٢) قوله: فإن عدما، فالإمام.

لم يذكر كلام الحنفيَّة، وفي مختصراتهم: الولاية بعد العصبة للأمِّ، ثمَّ الأخت لأبوين إلى آخر العصبات على ترتيب الذُّكور، ثمَّ الإمام وواليه بعدهن.

فصـــل
في الكفـــاءة

(٤/ ٤٩ س٣) قوله: ثمَّ إنَّ القصد بالصَّنعة اليسار.

الظَّاهر أنَّ مشترطها لم يُردْ أن يكون له صنعة، بل المراد أنَّ الصَّنعة فيها دنيَّة وغير دنيَّة، فصاحب الدَّنيَّة ليس كُفؤاً لصاحب غير الدَّنيَّة. فعلى هذا لا

معنى لقوله: القصد بالصَّنعة اليسار.

(٤/ ٤٩ س٤) قوله: والحرفة.

الصنعة والحرفة بمعنى والمراد بهما ما ذكرنا أولاً، والمصنف فرّق بينهما، وبحثنا كتب الحنفية والشافعية والحنابلة، وليس فيها إلاَّ دناءة الصَّنعة ورفعتها، وتارة يعبّرون بالحرفة. وأما أن يكون له صنعة يحسنها، فما سمعنا له بذكر.

(٤/ ٥١ س٤) قوله: إذ لا يتّهم في تحرِّي حظِّها.

إذا ظهر عدم الكفاءة، فقد بان عدم التَّحرِّي، أو الخطأ فيه.

(٤/ ٥١ س١١) قوله: انبرم ما أجازته.

لا يتهيَّأ هذا إلاَّ في الموقوف، وإلاَّ انبرم الأوَّل.

(٤/ ٥٢ س٥) قوله: فإن علم الترتيب، ثمَّ التبس المتقدِّم.

لا وجه للبُطلان، بل ينتظر التبيـن، وإن شاء أطلقا، وإقرارها إقرار على الغير، وإسقاط لحقِّه، فلا يصحُّ، والدُّخول برضاها في معناه. وأما إذا جهل اتِّحـاد الوقت، أو التقدُّم والتأخُّر، فالأصل عدم النِّكاح، فلا يقضي لأيِّهما، والأَوْلَى لهما أن يجعلاها كالأولى احتياطاً، والله أعلم.

نعم، اتِّفاق اتِّحاد الوقت بعيد نادر لو قصد، كيف مع عدم القصد، فيظن التقدُّم والتَّأخُّر، فتقرُب مِنَ الأولى أو تلحق بها؛ إذ لا عبرة بالنَّادر، والله الموفِّق.

(٤/ ٥٣ س١) قوله: قلنا: لا حقَّ للغير.

لو أقرَّ اثنان أنَّ عيناً لأحدهما، لكنه التبس عليهما صاحبها، لم يقل: إنَّه لا حقَّ لأحدهما. وهي وزان مسألتنا، وليس مِنْ لازم الحقِّ أن يتعيَّن، بل قد يكون مُبهماً كما ذكر.

(٤/ ٥٣ س٣) قوله: إذ لا مزيَّة لأحدهما.

ذلك لا يقتضي البُطلان، بل التحير والوقوف حتَّى تنكشف الغُمَّة أو يطلقا.

فصـــل
ولا وِلاية للصَّغيـــر

(٤/ ٥٣ س١٣) قوله: كفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في أمِّ حبيبة[١].

أي في قضيَّة عقده على أم حبيبة؛ لأنَّ خالد بن سعيد - وهو مِنْ بني أُميَّة - كان في الحبشة، فتولَّى نكاحها لكفر أبي سفيان، وغيبة سائر بني أميَّة لو فرض أقرب مِنْ خالد.

(٤/ ٥٦ س١٧) قوله: (ش ن) موقوف.

ليس هذا مِنَ الموقوف، ولهذا يجوز مباشرتها، ويتوارثان قبل بلوغها، وكذلك سائر الأحكام، وإنَّما خيارها كخيار الجارية إذا عتقت. ولم يحتج (ش ن) بذلك، إنَّما احتجُّوا بحديث «إنَّها يتيمة، ولا تنكح إلَّا برضاها»، وقد مضى تحقيق المسألة.

(٤/ ٥٨ س٢٠) قوله: وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقد سُئِلَ عن رجل لا ينفقُ على[٢] زوجته: «يفرِّق بينهما».

هو من كلام ابن المسيِّب، ورفعهُ وهمٌ بيَّنهُ ابن القطَّان وابن المواق، وقرَّر ذلك العسقلاني، وقال: هو خطأٌ بيِّنٌ، ثمَّ قال: وقد وقع في ذلك البيهقي، ثمَّ ابن الجوزي بسبب سياق الدَّارقطني. وكلامه أبسط من هذا في «التَّلخيص». وقد ذكر المصنِّف هذه المسألة هُنا. وفيما يأتي قريباً ترجم الأولى بلا يجبر على الفراق، والثَّانية: لا يفسخ. وذكرها في النَّفقات، وأشار المخرِّج هناك تصوير الوهم الواقع في الحديث، وسكت هنا، بل جزم بصورة الرَّفع، وهو خلاف سياق الدَّارقطني الموهِم، وكأنَّه لم يطالع «التَّلخيص» حقَّ المطالعة، فإنَّه منه يأخذ ومنه أخذ ما يأتي في النَّفقات من سياق الدَّارقطني.

وذكر ابن القيِّم أنَّ الضمير في قوله: «مثله» عائد إلى قول أبي هريرة:

---

(١) في «البحر» لأمره صلى الله عليه وآله وسلم بتزويج بنت أبي سفيان.

(٢) ساقطة من الأصل، واستدركت من «البحر».

تقول: أطعمني أو طلقني - يعني: لأن هذه الزِّيادة موقوفة على أبي هريرة، فقد صرَّح أبو هريرة حين يحدِّث بهذا الحديث أنَّ هذه الزِّيادة من كيسه. هكذا في الصَّحيح. قال ابن القيِّم: وأمَّا حديث «يفرق بينهما»، فوالله ما قال رسولُ الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا سمعه أبو هريرة، ولا حدَّث به.

(٤/ ٥٨ س٢٢) قوله: الفسخ بالإسلام.

اعلم أنَّ منع اجتماع أحد الزَّوجين - مع إسلام أحدهما وكفر الآخر - كان زمن الحديبية بقوله تعالى: **﴿لا هُنَّ حلٌّ لَهم ولا هُمْ يحِلُّونَ لَهُنَّ﴾** [الممتحنة: ١٠]، وقوله: **﴿ولا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾** [الممتحنة: ١٠]. ولم يتَّفق إسلام زوجين معاً يتراسلان بلفظ الشَّهادة، وإنَّما وقع مع تقدُّم أحدهما أو تأخُّر الآخر، فتقدم الرجل، كأبي سفيان بن حرب، وحكيم بن حزام وغيرهما.

والكثير تقدّم النِّساء أوَّلهن سيِّدتهنَّ وخيرهنَّ زينب بنت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فإنَّها أسلمت أيَّام البعثة، ولم يسلم زوجها أبو العاص بن الرَّبيع إلَّا قُبيل الفتح سنة ثمانٍ، وهاجرت زينب بعد بدر بشهر، وكانت عنده قبل الهجرة، ووعد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن يأذن لها في الهجرة، ووفى له، وشكر له النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ذلك، وقال لها حين أُسِرَ قبيل إسلامه، واستجار بها: «أكرمي مثواه، ولا يخلُص إليك، فإنَّك لا تحِلِّين له». ثمَّ أسلم وردَّها له.

ولم يصحّ أنَّه جدَّد نكاحاً بعد نحو عشرين سنة، والذي قال: بعد ستٍّ سنين قد وهم، ولعلَّه أراد بعد هجرتها، وكذلك من قال: بعد سنتين أراد بعد تحريم المسلمة على الكافر، يعني: سنة ستٍّ من الهجرة.

وكذلك امرأة صفوان وعكرمة، ولم يُرْوَ قطُّ أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم سأل واحدة منهنَّ عن عِدَّتها، إنَّما العِدَّة والاستبراء على خلاف يأتي في العدد لأجل الزَّوج الآخر إن أرادت المرأة أن تتزوَّج، وإن قعدت حتَّى أسلم زوجها، رجعت إليه بلا تجديد عقدٍ.

ولم يُرْوَ أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم سأل عن طول مدَّة أو غير ذلك ممَّا

يذكره الفقهاء، كما لم يسأل عن كيفيَّة نكاح مَنْ أسلم عن أكثر مِنْ أربع، أو عن أختين.

هذا هو المعلوم مِنْ جميع السِّير وكتب الحديث، والعبرة إنَّما هو تقريره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا معارضة بينه وبين غيره مِنْ قديم أو جديد، وهم إنَّما اعتلُّوا بأنَّه إذا تنافى الكفر والإسلام في النكاح، فلا فرق بين وقت ووقت ابتداءً واستمراراً. والجواب: إذا جاء نهر الله، بطل نهر مَعْقِل[1]. وفي قياسهم هذا فساد الوضع، وهو مخالفة القياس للنَّصِّ. وقد ذُكِرَ حاصل ما ذكرناه في «الهدي النَّبوي» لابن القيِّم بنوع تطويل.

وكذلك نقول في تقريره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم نكاح من أسلم عن أكثر من أربع، أو عن أختين. ولا حاجة بنا إلى البناء على صحَّة أنكحة الكفَّار وعدمها. والله الهادي.

أخرج أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة من حديث محمد بن إسحاق، عن ابن عبَّاس، قال: وردَّ عليه رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم زينب على النِّكاح الأوَّل، لم يحدث شيئاً.

ولابن جرير: ردَّها عليه رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يحدث نكاحاً.

وأمَّا حديث الحجَّاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدِّه، أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ردَّ ابنته زينب على أبي العاص بن الرَّبيع بمهرٍ جديد ونكاحٍ جديد. فقال أحمد: هذا حديث ضعيف، وإلاَّ لم يسمعه الحجَّاج مِنْ عمرو بن شعيب، وإنَّما سمعه من محمد بن عبد الله العزرمي، والعزرمي لا يساوي حديثه شيئاً.

---

(١) نهر معقل: في البصرة، وقد احتفره مَعْقِلُ بن يسار في زمن الخليفة عمر بن الخطَّاب، فنسب إليه. والمثل يضرب في الاستغناء عن الأشياء الصغيرة إذا وجد ما هو أكبر منها، وأعظم نفعاً. (الأمثال اليمانية ١/٩٥) وانظر مجمع الأمثال ١/٨٨.

والحديث الصَّحيح الذي رُوِيَ أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أقرَّهما على النِّكاح الأوَّل. وهكذا قال الدَّارقطني: لا يثبت هذا الحديث، والصَّواب حديث ابن عبَّاس أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ردَّها بالنِّكاح الأوَّل.

بـــاب العيـــوب

(٤/ ٦٠ س١) قوله: العيوب التي يفسد بها النِّكاح.

المتيقّن الفسخ بالبرص، والعلّة ـ قطعاً ـ النفرة ومنافاة مقصد النِّكاح؛ إذ لا سكـون، فمثـل عوراء، أو أعـور، أو عمياء، مقـطّعـة الأطراف، صمّاء، مجدوعة الأذن والأنف، ونحو ذلك. كيف لا يعتبر بذلك عيباً؟ فالاقتصار على الخمسة تحكُّمٌ، بل العبرة بما ساوى البرص في العلّة، إلاّ أنّه يشكّك في دليل الأصل جواز أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يفسخ البرصاء، بل طلّقها قبل الدُّخول، ولذا متّعها.

فالمسـألـة ما بين تعميم العيوب واطِّراح الخيار مطلقاً، وقاس ابن القيِّم النكـاح على البيع من قياس الأولى، وهو مناسب، ولا يفرّق بأنّ الزّوج بيده الطّلاق، بخلاف المشتري؛ لأنّه لاطلاق بيد الزّوجة، واطِّراح الخيار مذهب الظّاهرية، وكأنّه بناءٌ على رفض مثل هذا القياس.

وقـال ابن القيِّم ما معنـاه: إمّـا أن يعتبـر تعميم العيوب، وإمّـا مذهب الظّاهرية، وإمّا اعتبار مثل العدسة من البرص دون كذا وكذا. وعدٌّ عيوباً فظيعةً مجتمعة، فغير مقبول، ونِعْمَ ما قال رحمه الله، فإنّه تزحزح في كتابه هذا عن سُنّة المتمذهبة. وفّقنا الله سبحانه للإخلاص. اللّهم آمين.

(٤/ ٦٣ س١٢) قوله: إذ هو غُرم لحقه بسببه.

لا غُرْم مع استيفـاء حقّـه بالوطءِ، وليس كرجوع الشُّهود، إذ لم يستوفِ المشهود عليه مقابل ما غرم، فالظّاهر قول عليٍّ كرَّم الله وجهه.

(٤/ ٦٣ س١٤) قوله: قلنا: منها لا منه، ولكلٍّ منهما جناية.

جناية الغرر ذنبٌ مجرَّدٌ كالسَّبِّ ونحوه، كما لو غرَّ المشتري بسلامة مبيع الغير من العيب ـ أو نحو ذلك ـ لم يلزمه شيءٌ. وكذا لو رضي الزَّوج بالعيب، لم يلزم الغارَّ شيءٌ، والرِّضا لا يمحو الغَرَرَ.

(٤/ ٦٣ س١٥) قوله: إذ فرط بترك الاستعلام.

الأصل أنَّ الله خلق الدَّابة جمعاً ليس فيها جَدْعاء، والأمر الغالب في الخلق السَّلامة، ولا دليل على وجوب البحث عن العيوب، ولذا لا يكون نقصاً في الدِّين، ولا في المروءة إلَّا بعد العلم في النكاح والبيوع، بل ولا يُسَمَّى غارّاً. وأغرب مِنْ هذا قول الإمام (ي): يرجع على الزوجة.

(٤/ ٦٤ س٥) قوله: والتَّدليس ترك الإخبار بالعيب.

لم يجعلوا السكوت تدليساً في غير هذا الباب، فينظر: ألِفَارِق زعموه، أم الصحيح أحد الأمرين لا كلاهما؟.

(٤/ ٦٥ س١) قوله: لعلَّ زوجها أنكر ذلك[1]. . . لعلَّ ذلك فيمن عرضت له العنَّة.

الرِّواية مصرِّحة في الموضعين بما ترجَّاه المصنِّف. ففي حديث امرأة رفاعة أنَّ عبد الرَّحمن قال: والله يا رسول الله إنِّي لأنفضها نفض الأديم. وفي حديث علي، على أنَّ الزَّوج اعتذر بكِبَرِ سنِّه.

فصل
في خيار الغرر

(٤/ ٦٧ س٢) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ملعونٌ مَنْ خانَ مسلماً أو غرَّه».

كذا في «الانتصار»، ولم نجد هذا اللفظ في كتب الحديث.

(١) ساقطة من «البحر».

وأخرج الترمذي، والدارقطني في «الأفراد»، والبيهقي في «الشُّعَبْ» مِنْ حديث أبي بكر مرفوعاً: «ملعونٌ مَنْ ضارَّ مؤمناً، أو مَكَرَ بِهِ».

(٤/ ٦٧ س١١) قوله: خلافاً لعمر.

عن مالك: بلغني أنَّ عمر وعثمان قضيا في امرأة غرَّت رجلاً بنفسها أنَّها حرَّةٌ، فتزوجها فولدت له أولاداً أن يُفدى أولادها بمثلهم مِنَ العبيد.

قال مالك: وتلك القيمة أعدل ذلك عندي. ذكره رزين.

وفي قول مالك ذلك دليل على موافقته على أنَّ المثل في الضَّمان مقدَّم على النَّقد ونحوه.

(٤/ ٦٨ س١٥) قوله: ولا يفسخ لعجزه عن النَّفقة.

هذا هو الأقوى لضعف ما اعتلَّ به صاحب المذهب الآخر، والأوَّل بقاء على الأصل، ولا عليك إذا ابتليت بالفتوى فيها أن تفعل كما فعل محمد بن داود الظَّاهري وقد سألته امرأة عن إعسار زوجها، فقال: ذهب أُناس إلى أنَّه يكلَّفُ السَّعي والاكتساب، وذهب آخرون إلى أنَّ المرأة تُؤمر بالصَّبر والاحتساب. فلم تفهم المرأة الجواب، فكرَّرت السُّؤال، وهو يجيبها، فلم تفهم، فقال: يا هذه، قد أجبتك ثلاثاً، ولست قاضياً فأَقضي، ولا سلطاناً فأُمضي، ولا زوجاً فأُرضي.

فصـــل
في خيـــار المعتقة

(٤/ ٦٩ س٣) قوله: قلنا: بل اجتهاد.

لا شكَّ أنَّه اجتهاد منها لوضوح تعارض الأنظار في المسألة، وهل التَّخيير للغضاضة، أو لملكها نفسها؟.

ثمَّ احتجَّ كلٌّ مِنَ الفريقين برواية عن عائشة، فلو تساوى الرِّوايتان، لتعارضتا، لكن رواية «أنَّه عبد» أرجح الرِّوايتين، فيجب المصير إليه، وهو في

التَّحقيق وقوف عند المتحقّق المجمع عليه، كما لو تساوى الرِّوايتان، فكيف مع عدم التَّساوي.

ومستند المذهب الآخر ـ أعني: الخيار مع الحرِّ ـ ليس مجرَّد الرِّواية عن عائشة، بل والقياس لو صحَّ أنَّه عبد لإشارة النَّصِّ إلى العلَّة، وهو قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ملكت نفسكِ، فاختاري». ولو صحَّت هذه الرِّواية، لكان فيها ما يوجب صحَّة القياس؛ لأنَّها ظاهرة في استقلال الملك بالعلية.

إلَّا أنَّه لمَّا صحَّت روايات كونه عبداً، احتمل احتمالاً ظاهراً أنَّ ذلك جزء العلَّة لظهور الغضاضة مع العبد دون الحُرِّ، ولذا اشتغلوا بكونه حرًّا أو عبداً؛ لأنَّها صورة الواقعة، لكنَّا بيَّنَّا في «الأصول» أنَّ المناسبة لا تكفي في ثبوت العلَّة، فكذلك جزؤها.

قال البخاري: ورواية الأسود منقطعة، ثمَّ عائشة عمة القاسم، وخالة عروة، فروايتهما عنها أولى من رواية أجنبي يسمع مِنْ وراء حجاب. انتهى.

والحديث موجود مِنْ غيرِ رواية عائشة عن ابن عبَّاس رواه البخاري، وفي بعض ألفاظه: كان عبداً يوم أُعتقت.

وكذلك ابن عمر، رواه الدَّار قطني والبيهقي من رواية نافع عنه. ورواه نافع عن صفيَّة بنت أبي عبيد. وهو في النَّسائي.

وروى حديث ابن عبَّاس ـ أيضاً ـ أحمد، وأبو داود، والترمذي، والطبراني.

وقد استبان ممَّا ذكر أنَّه كان في الواقعة عبداً، لكن لا يلزم من ذلك اختصاص الحكم بزوجة العبد لعدم التَّنافي، بل يكون الفسخ مع الحُرِّ واقفاً على الدَّليل.

وقد أخرج أحمد عن رجال مِنَ الصَّحابة مرفوعاً: «إذا أُعتقت الأَمَةُ، فهي بالخيار ما لم يطأها، إن شاءت فارقته، وإن وطئها، فلا خيار لها، ولا تستطيع فراقه». فالأقرب العمل بهذا المذهب، والله أعلم.

فصـــل
في الفســـخ بالإســـــلام

(٤/ ٧٣ س٣) قوله: إذ كُفْرُ الذِّميِّ أخفُّ.

هذا لا يكفي في إثبات حكم، وإنَّما يكون مثله توجيهاً للواقع وبيان حكمته.

(٤/ ٧٣ س٦) قوله: فرق خبر عمر.

هلَّا قال: اجتهاد منه كغيرها، فإن زعمه إجماعاً لقوله: ولم ينكره أحد(١).

قلنا: عدم نقل الإنكار في مثله لا يدلُّ على الموافقة، بل ولا في غيرها لكثرة الاحتمالات في مثله، وهو الإجماع السُّكوتي.

(٤/ ٧٤ س١٥) قوله: وقد أنكر الجويني خبر بريرة.

لا عبرة بإنكاره؛ لأنَّه ليس مِنْ أهل الرِّواية. وما هذه بأوَّل ما وقع منه، بل لها نظائر في الفقه، قد بيَّن ذلك أصحابه: العسقلاني، وابن الصَّلاح، وغيرهما.

ومثله تلميذه الغـزالي، حتَّى قال العسقلاني في موضع في «التَّلخيص» ـ وقد خطَّأه في الكلام على حديث، فغلطه من ستة وجوه ـ وقال: ليته سكت، وما زال يقول: تَبِعَ إمامه في ذلك، يعني: الجويني.

ولمَّا كان المصنِّف غافلاً عن نحو ذلك، ورأى كثرة علم الجويني والغزالي في غير الرِّواية، حَسَّنَ العبارة كما ترى، بل قال في معرض كلام: ربما يكون في أصحاب (ش) مَنْ هو أعلم منه. ومثَّل بهذين أو بأحدهما، والرَّازي، أو بالثَّلاثة. وقد نُسَلِّمُ له في بعض العلوم، وأمَّا في ميراث النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، واستخراج الأحكام مِنَ الكتاب والسُّنَّة، فلا نسبة.

---

(١) ٤/ ٧٣ س٥.

بــــاب المعاشـــــرة

(٤/ ٧٥ س٢) قوله: وله منعها من المساجد[١].

أمَّا لعارضٍ ـ كخشية مفسدة ـ فنعم، وأمَّا بدون ذلك، فلا لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا تمنعوا إماءَ اللهِ مساجدَ اللهِ». أخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم، وابن حبَّان مِنْ حديث ابن عمر، وأبو عوانة، والمقدسي، وابن جرير عن عمر.

وأخرج أحمد، وأبو داود، والبيهقي، وابن جرير مِنْ حديث أبي هريرة: «لا تمنعوا إماء اللهِ مساجِدَ اللهِ، ولكن ليخرجن وهنَّ تفلات»[٢].

وأخـــرج مسلم من حديث ابن عمـر: «لا تمنعـوا النِّسـاء حظوظهنَّ مِنَ المساجد إذا استأذنَّكم».

وأخرجه عنه ابن ماجة بلفظ: «لا تمنعوا إماءَ الله أن يصلين في المسجد».

وأخرج أحمد، وأبو داود، والطبراني، والحاكم، والبيهقي من حديثه أيضاً: «لا تمنعوا نساءَكم المساجد، وبيوتُهُنَّ خيرٌ لهنَّ».

(٤/ ٧٨ س٢) قوله: وعن (قوم) يلزمه في كلِّ أربعة أيَّام.

أخرج عبد الرَّزاق عن قتادة، قال: جاءت امرأة إلى عمر، فقالت: زوجي يقوم اللَّيل، ويصوم النَّهار. قال: أفتأمريني أن أمنعه قيام اللَّيل وصيام النَّهار؟ فانطلقت، ثمَّ عاودته بعد ذلك، فقالت له مثل ذلك، وردَّ عليها مثل قوله الأوَّل.

---

(١) في «البحر»: المسجد.
(٢) كتب فوقها: بالمثنَّاة من فوق. مختصر النِّهاية.

فقال كعب بن سوار: يا أمير المؤمنين، إنَّ لها حقّاً. قال: وما حقُّها؟ قال: أحلَّ الله له أربعاً، فاجعلها واحدةً مِنَ الأربع، لها في كلِّ أربع ليالٍ ليلة، وفي أربعة أيَّام يوم، فدعا عمر زوجها، وأمره أن يبيت معها في كلِّ أربع ليالٍ ليلة، ويفطر مِنْ كلِّ أربعة أيَّام يوماً.

وفي رواية أنَّ عمر قال لها: جزاكِ اللهُ مِن امرأة أثنت على زوجها خيراً، ثمَّ استحيت وتأخَّرت قليلاً، فقال له رجلٌ: ما أشكيت المرأة، قال: ما شكت، وإنَّما أثنت خيراً، فقال له إذا قام اللَّيل وصام النَّهار، فمتى يقوم بحقِّها؟ قال عمر: أمَّا إذا فهمت هذا، فلا يقضي بينهما غيرك، فقال: أحلَّ الله له أربعاً. . . إلخ، فقال عمر: ليس القضاء إلاَّ هكذا، قد ولَّيتك قضاءَ البصرة. انتهى بالمعنى.

(٤/ ٧٨ س٣) قوله: بدليل أنَّه لو دعته في كلِّ يوم، لم يلزمه.

لا يلزم مِنْ هذا نفي حقِّها، وإنَّما يلزمه ما هو معروف، وهو أن لا يدعها كالمعلَّقة، والله تعالى يقول: ﴿**وعاشروهُنَّ بالمعرُوف**﴾ [النساء: ١٩]، وهجرها الزَّمن الذي لا يعتاد مثله ليس بمعروف، ولو أطعمها، وسقاها، وأثقل ظهرها مِنَ الحليِّ والثِّياب، وكثر لها الطِّيب والخضاب، لم يعد بذلك معاشراً بالمعروف، ولذا لم يُغتفر لمن أظهر سوء العشرة بذلك وهو المولي، فرخَّص له أربعة أشهر، ثمَّ يجبر على أن يفي أو يطلِّق.

(٤/ ٧٩ س٢) قوله: ويحرم الوطء في الدُّبر.

أقوى حُجَّة على ذلك ما أشار إليه المصنِّف آخراً من إجماع البيت والتَّواتر المعنوي، فإنَّ الأحاديث كثيرة، غير بعيد فيها دعوى التَّواتر المعنوي، ولا يضرُّها مناقشة المحدِّثين في كثير منها، ولذا شذَّ المخالف. ويدلُّ لذلك قوله تعالى: ﴿**وتذرونَ ما خلقَ لكم ربُّكُم من أزواجِكُمْ**﴾ [الشعراء: ١٦٦] على أحد الاحتمالين، وهو أن يكون «مِنْ» تبعيضه.

وأيضاً القياس على إتيان الذُّكور، فإنَّ هذا في معناه، وإن لم يكن ذلك قطعيّاً. وقوله تعالى: ﴿**فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ**﴾ [البقرة: ٢٢٢] عند مَنْ

يقول بالمفهوم. وقد أيّده قوله تعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوابينَ ويحب المُتَطَهِّرينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإنَّ فيه تعليلاً للأمر بالإتيان مِنْ موضع الحرث، واستقذار الدُّبُر.

ثمَّ ضعف دليل المخالف، إذ سبب الآية رد قول اليهود في منع إتيان المرأة في القُبل مِنَ الدُّبر كما هو مشهور عن ابن عبَّاس وغيره. وحكم ابن عبَّاس على ابن عمر بأنَّه أوهم في حمل الآية على ذلك.

وترى أصحاب مالك ينكرون الرِّواية عنه، أطبق على ذلك المتأخرون، وكذلك الشَّافعيَّة مع غموض الرواية عنه. وغايته ـ كما قال بعض المالكية ـ: إن صحَّ ذلك عن مالك، فزلَّة من عالمٍ يجب على المتَّبع ترك إذاعتها.

وأمَّا الإمامية، فهذه إحدى هناتهم، وهي مصرَّح بها في كتب الفقه ـ كما قال المصنِّف ـ وفي بعضها أنَّه يجب للمرأة بذلك عشرة دنانير، وكأنَّ ذلك قول لبعضهم، ويصرِّحون بكراهته.

والشَّائع في زماننا هذا الذي كاد أن يستغني الرِّجال بالرِّجال، والنِّساء بالنِّساء كما هو إحدى علامات السَّاعة، فالشَّائع أنَّه لا يفعل ذلك بالنِّساء إلَّا مَنْ يطلبه مِنَ الغلمان، حتَّى إن الإماء يحاذرن أن يشتريهنَّ مَنْ غلب عليه ذلك مِنْ أهل الجهات، كالأروام.

ولقد اتَّفقت خارقة رواها لي الثِّقة مِنْ أهل مكَّة، وقال: بلغهم بروايات شائعة أنَّه اتَّفق لامرأتين مِنْ حلب أن لصقت إحداهما في الأُخرى. قال: وأمر بعض حكَّام البلدان يدخل عليهم مَنْ شاء أن يدخل، فقعدوا كذلك ثلاثة أيَّام، وماتت المرأتان.

وفي الحديث أنَّ هذه الأُمَّة تَتَّبع مَنْ مضى، وتزيد بالنِّساء في النِّساء.

وفي بعض الآثار أنَّ قوم لوط فعلوا ذلك بنسائهم ـ أعني: إتيان الدُّبر ـ قبل أن يفعلوه بالرِّجال بأربعين سنة.

(٤/ ٧٩ س٥) قوله: فقصروه على المملوك.

الظَّاهر أنَّ هذا النَّقل ودليله وَهْمٌ، فإنَّا لم نجد في كتب الإمامية، ولا في النَّقل عنهم، أو عن ابن عمر أو غيره ذلك. نعم، ربما فيه انتقال ذهن مِنْ مقصد إلى مقصد آخر يتخيَّل فيه التَّشبُّث بالآية.

سأل بعض الأُمراء الزَّمخشري: لم جاء بـ «ما» دون «من» في قوله تعالى: ﴿**أو ما ملكت أيمانهم**﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ففهم غرضه الناكح كفَّه.

في «تلخيص البدر المنير» للعسقلاني حديث: «ملعون مَنْ نكح يدهُ».

الأزدي في «الضعفاء»، وابن الجوزي من طريق الحسن بن عرفة في «جزئه» المشهور من حديث أنس بلفظ «سبعة لا ينظر الله إليهم»، فذكر منهم الناكح يده. وإسناد ضعيف.

ولأبي الشَّيخ في كتاب «التَّرهيب» مِنْ طريق أبي عبد الرَّحمن الحُبُلي[1]. وكذلك رواه جعفر الفريابي من حديث عبد الله بن عمر، وفيه ابن لهيعة. انتهى. وأخرجه البيهقي في «الشُّعَب».

(٤/ ٨١ س١) قوله: لنهيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلَّا بإذنها.

روي ـ مرفوعاً ـ من حديث عمر، وقد ذكره المخرِّج، ورُوِيَ ذلك عن ابن مسعود. أخرجه ابن أبي شيبة من طريق يحيى بن أبي كثير عن سوار الكوفي عنه قال: تُستأمر الحُرَّة ويُعزل عن الأَمَةِ.

وأخرج عبد الرَّزَّاق والبيهقي من طريق عطاء عن ابن عباس قال: نهى عن عزل الحرَّة إلَّا بإذنها. والظَّاهر في هذا اللَّفظ الرَّفع.

وأخرج ابن أبي شيبة مِنْ طريق ابن أبي مليكة عن ابن عبَّاس أنَّه كان يعزل عن أمته.

---

(١) كتب فوقها: بضم المهملة الموحدة. تقريب.

وأخرج البيهقي عن ابن عمر أنَّه كان يعزل عن الأَمَة، ويستأذن الحرَّة. وعن عمر مثله.

وهذه الآثار تقوِّي المرفوع لاحتمال التَّوقُّف، وإن احتملت الاجتهاد، فإنَّ مجرَّد الاحتمال يقوِّي وإن لم تقم به الحجَّة منفرداً.

(٤/ ٨٣ س٧) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «جنتك ونارك».

أخرج أحمد، والنسائي، والحاكم عن حصين بن محصن أنَّ عمَّته أتت النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال لها: «أذات زوج»؟ قالت: نعم. قال: «فأينَ أنتِ منه»؟ قالت: ما آلوه إلَّا عجزت عنه. قال: «وكيف أنت له؟ فإنَّه جنَّتك ونارك».

(٤/ ٨٩ س٩) قوله: وكيلاهما للمخاصمة.

كأنَّه أراد بذلك حكمين لا حاكمين، بدليل المذهب المقابل، وإن كان يفهم من ظاهر العبارة وكيلان يخاصمان عند غيرهما. وظاهر القرآن أنَّهما حكمان، والحكم لا يحتاج إلى نصب غير تراضي الخصمين، ثمَّ حُكْمُ الحكمِ كحُكْمِ الحاكم كما أفادته هذه الآية وغيرها. وسيأتي تحقيقه في موضعه.

وأثر عليٍّ المذكور ظاهر فيما قلنا لقوله للرَّجل: كذبت والله، فهما حكمان يلزم حكمهما الذي يجتمعان عليه، وإن لم يرضَ الزَّوجان، والظَّاهر أنَّ ضمير «يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما» للزَّوجين لا للحكمين، وهو كالتَّعليل للأمر ببعث الحكمين ـ أي: إن كان الزَّوجان في صَدَدِ الخير وإرادة الإصلاح ما أمكن نبعث الحكمين أقرب إلى ذلك مِنَ اللجاج أو المخاصمة عند قاضٍ.

فصل
في القِسمة بين الزَّوجين

(٤/ ٩١ س٢) قوله: لقوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأحزاب: ٥١].

أمَّا مِنْ حين نزول الآية، فنعم، وأمَّا قبل، فالأصل المساواة في التكليف.

وهم كثيراً ما يطلقون مثل هذا مِنْ دون تيقُّظٍ لمحلِّ الدَّليل، فاحفظ ذلك، فإنَّما أردنا أن ننبِّهك على كلِّيّةٍ.

(٤/ ٩١ س٦)قوله: نصف ما للحرَّة.

الحديث الصحيح المتعدد رواياته في الوعيد لمن لم يعدل بين الزَّوجات صادق على صورة الحرَّة والأَمَة. والظاهر أنَّه لا يصحُّ الحديث المرفوع الذي احتجَّ به المصنِّف، ولا أصل له.

وقول علي ـ إن صحَّ ـ قول مجتهد. فالظَّاهر قول مالك.

(٤/ ٩٥ س١٦) قوله: وندب وطء الأَمَة لئلَّا تفجر.

أخرج البزَّار عن سلمان مرفوعاً: «مَن اتَّخذ مِنَ الخدم غير ما ينكح، ثمَّ بغين، فعليه مثل آثامِهنَّ مِنْ غير أن ينقص مِنْ آثامهنَّ شيءٌ».

(٤/ ٩٦ س٢) قوله: قلت: لا أثر للقرعة عندنا.

هذا مِنْ أوضح منازل القرعة؛ إذ لا ملاذ سواها، وقد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أنَّ إنكارها مطلقاً خلاف النُّصوص، وخلاف الاتِّفاق في بعض المواضع كالقسمة.

(٤/ ٩٧ س٦) قوله: (ي) ولا وجه للكفِّ عن الجماع في هذه المسألة.

أقول: بل فيه حديث صريح، إمَّا مرفوع ـ وهو الأغلب في ظنِّي ـ أو مِنْ قول عليٍّ. وهو في «الغيث»، قال عن علي، والحسن بن عليٍّ، فليبحث عنه. والأصل مع (ي) ما لم يقم عليه برهان.

بـــاب المهـــور

(٤/ ٩٩ س٢) قوله: وأقلُّه عشرة دراهم.

احتـجَّ المصنِّف على ذلك بإجماع أهل البيت، فلو تمَّ ذلك، لما عدل عنه، لكن قد عرفت سهولة دعوى الإجماع، لا سيَّما في هذا الكتاب. وأمَّا الحديث، فأغرب شيءٍ وأضعفه.

والقياس الذي ذكره ممنوع الأصل؛ لأنَّ القطع عند الخصم يثبت بثلاثة دراهم، والفرع مخالف للأصل أيضاً، فهو قياس فاسد، والمشهور أنَّ زوجات النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان مهر كلِّ واحدة اثنتي عشرة أوقية ونصف أوقية خمسمئـة درهم إلَّا خديجـة، وصفيَّة، وأم حبيبـة؛ لأنَّ النَّجاشي أمهرها عنه أربعمئة دينار، وقيل غير ذلك. وصفيَّة جعل عتقها صداقها. وروي في جويرية نحو ذلك.

أخـرج مسلم، وأحمد وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة عن أبي سلمة، قال: سألت عائشـة: كم كان صداق رسـول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟ قالت: كان صداقه لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشاً. قالت: أتدري ما النش؟ قلت: لا. قالت: نصف أوقية، فتلك خمسمئة درهم.

ثمَّ إن المصنِّف تأوَّل الأحاديث المخالفة له تأويلاً متعسفاً، فلنَسُقْها لتعلم ذلك.

أخرج أحمد، وابن ماجة، والترمذي، وصحَّحه عن عامر بن ربيعة أنَّ امرأة مِنْ بني فزارة تزوَّجت على نعلين، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أرضيت مِنْ نفسك ومالك بنعلين»؟ قالت: نعم. قال: فأجازه.

وعن جابر أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «لو أنَّ رجلاً أعطى امرأة صداقاً ملء يديه طعاماً، كانت حلالاً». رواه أحمد، وأبو داود بمعناه. ولفظ أبي داود: «مَنْ أعطى في صداق امرأة سويقاً أو تمراً، فقد استحلَّ».

وأخرج البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجة عن أنس أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم رأى على عبد الرَّحمن بن عوف أثر صُفرة، فقال: «ما هذا»؟ قالت: تزوَّجت على وزن نواة مِنْ ذهب. وفي رواية: فقال: «ما أصدقتها»؟ قال: وزن نواة مِنْ ذهب. قال: «بارك الله لك. أوْلِمْ ولو بشاة».

وأخرج ابن أبي شيبة والبيهقي مِنْ حديث أبي لبيبة: «مَنِ استحلَّ بدرهم، فقد استحلَّ».

وفعل العيني في «شرح الكنز» نحو ما فعل المصنِّف مِنَ التَّأويل. قال: وقال الشَّافعي وأحمد: ما جاز أن يكون ثمناً، جاز أن يكون مهراً لحديث أنَّه عليه السَّلام قال: «مَنْ أعطى في صداق امرأة على كفَّيه سويقاً أو تمراً، فقد استحلَّ». رواه أبو داود. ثمَّ الدُّعاء أنَّه في المتعة وقد نُسخت، وهي دعوى عاطلة. قال: ولِمَا رُوي أنَّ امرأة تزوَّجت بنعلين، فأجازه عليه السَّلام. رواه الترمذي. ثمَّ ذكر حديث عبد الرَّحمن، وقال: رواه الجماعة، ثمَّ تأوَّل الأوَّل بالتَّقديم، وقال: والنَّواة في حديث الجماعة خمسة دراهم عند الأكثر، وعند أحمد ثلاثة دراهم، وهو يزيد على دينارين، فكيف يحتجُّ به على جواز الفلس؟ انتهى.

وهذا منه تخليط وغلط، أو مغالطة؛ لأنَّهم أرادوا أنَّ النواة ونحوها دون عشرة دراهم، فيبطل مذهب الخصم؛ لأنَّه المدعي لإثباته التَّقدير.

أمَّا هم، فمنكرون لا يلزمهم دليل، بل يكفيهم أنَّ الأصل عدم التَّقدير، فيصدق العوض على كلِّ قليل وكثير كالثَّمن والأجرة.

ثمَّ قال: ولنا ما رُوي مِنْ حديث جابر «لا مهر أقلَّ مِنْ عشرة دراهم». رواه الدَّارقطني، وفيه مُنْتَشِرُ بن عُبيد، وحجَّاج بن أرطاة، وهما ضعيفان، لكن

البيهقي رواه مِنْ طرق. والضَّعيف إذا رُوِيَ مِنْ طرق يصير حسناً، فيحتجُّ به. ذكره النووي في «شرح المهذب». انتهى.

ولم يختص النووي بما ذكر، بل كلُّ المحدِّثين يذكرون ذلك، لكنَّهم قيَّدوه ولم يطلقوه، وإنَّما قالوا: قد ينجبر الضعيف بتعدُّد الطُّرق، فيرتقي إلى درجة الحسن.

وأورد ابن الصَّلاح حديث «الأُذنان مِنَ الرَّأس» لِمَ لَمْ تَجبره كثرة طرقه، فقال: إنَّ ضعفه لا ينجبر بذلك، إنَّما ينجبر الضَّعف اليسير.

وكلُّهم مصرِّحون بهذا في تصرُّفاتهم. ولا يجهل العيني ذلك، فإنَّه قد شرح البخاري، وطالعَ لذلكَ «فتح الباري»، ولكن المتمذهبة لا تقشر العِصِيَّ.

وحجَّـاج بن أرطاة هو الذي قال: لا تتم مروءة الرَّجل حتى يترك مسجد الجماعة. وقال: أُصلِّي في مسجدكم يزاحمني فيه الحمَّالون والبقَّالون؟.

ومُنْتَشِرُ بن عبيد، قال أحمد بن حنبل: كوفيٌّ كان بحمص، روى عنه بقيَّة والمغيرة أحـاديث كذب. وقـال البخـاري: منكـر الحديث. وقال الدَّارقطني وغيره: متروك، ولو انجبر أي جبر ـ وقد عارضه حديث السِّتَّة ـ لتثلَّمَ.

(٤/ ٩٩ س١٣) قوله: وشرع مَنْ قبلنا يلزمنا ما لم يُنْسَخْ.

هذا صحيح، إلَّا أنَّ قولهم: ما لم يُنسـخ فضلة مِنَ الكلام، فإنَّ شرعنا كذلـك، وكـأنَّهم أرادوا دفـع وهم مَنْ يتـوهَّم أنَّ شرائع الأوَّلين منسوخة على الإطلاق، ولكن لا يتوهَّم هذا إلَّا مغفَّل، فالتَّشاغل بدفع وهمه شغلٌ للحيِّز أيضاً.

(٤/ ١٠٠ س١٢) قوله: فالعبرة بقيمته يوم العقد.

الظَّاهر قيمته يوم التَّلف، إذ الواجب قبله عينه.

(٤/ ١٠٠ س٣) قوله: سُكينة بنت الحسين، وقيل: عائشة بنت طلحة.

بل قد جمع بينهما، وهو مشهور في التَّاريخ. وهاهنا حكاية شهيرة: يُذكر

أنَّه اجتمع عبد الله بن الزُّبير، ومصعب، وعروة، وعبد الملك بن مروان عند الكعبة، ثمَّ قالوا: ليتمنَّ كلٌّ مِنَّا على ربِّه، فقال عبد الله: الخلافة، وقال عبد الملك: المُلْك، وقال مُصعب: الجمع بين عقيلتي قريش: سُكينة بنت الحسين، وعائشة بنت طلحة، فتهيَّأ له ذلك مع ولايته العراق، واجتمعا في الحجِّ، فحدا جَمَّالُ عائشة:

عائشُ يا ذات البغال السِّتِّين   في كلِّ عامٍ هكذا تَحُجِّين

فقال جمَّال سكينة:

عائشُ هذه ضَرَّةٌ تَشْلُوكِ   لولا أبوها ما اهتدى أبوكِ

فانتهرت عائشة حاديَها، ودعت عليه بما فعل معها.

وأمَّا عبد الله، فنال الخلافة، وعبد الملك نال المُلْكَ العَضُوضَ، وقُتِلَ ابنُ الزُّبير.

وأمَّا عُروة بن الزُّبير، فقال: قد تمنَّيْتُم ذلك، وأنا أتمنَّى الجنة. فكان عبد الملك يقول: عروة مِنْ أهل الجنَّة ـ يعني: لأنَّهم نالوا أمْنِيَةَ العاجلة، فكيف لا ينال أُمنية الآخرة.

وذكر الذهبي في ترجمة عائشة بنت طلحة[1] أنَّه أمهرها مصعبٌ ألفَ ألفِ درهمٍ، وفيها يقول الشاعر:

بُضْعُ الفَتَاةِ بألفِ ألفٍ كاملٍ   وتبيتُ ساداتُ الجيوشِ جياعا

وقال: تزوَّجها مُصعب على مئة ألف دينار، ثمَّ تزوَّجها ابن عمِّها عمرُ بن عبد الله على مئة ألف دينار.

(٤/١٠٣ س٥) قوله: الخلوة الصَّحيحة توجب المهر.

هذه دعوى تحتاج إلى دليل، ولم يُقيموه. أمَّا تفسير الإفضاء، فهو هُنا كناية

(١) سير أعلام النبلاء ٤/٣٦٩.

عن كمال الاتِّصال، وهو المفهوم مِنَ «الكشَّاف»، ونحوه: «مَنْ أفضى بيده إلى فرجِهِ فليتوضَّأ»، أي: أوصل يده إلى فرجه. وكذلك أراد الخليل الكناية، ولا دلالة في الفضاء، لعدم تحقُّق الاشتقاق، والأحاديث الضَّعيفة لا تقوم بها حجَّة، والمانع لا دليل عليه في الجدل، وللديانة يقف عند مدلول المسيس والدُّخول، وهما ـ أيضاً ـ كنايتان جليَّتان.

وممَّا يضعف قول المعتبر للخلوة عدم طرد أحكام الدُّخول للخلوة، بل تحكُّم المصنِّف، وجعل مركزه قواعد مذهبه، وذلك ظاهر في كلام المصنِّف، حيث أوجب لها حُكمين مِنْ عشرة، فليتأمَّله مَنْ كان أهلاً لذلك، والله أعلم.

(٤/ ١٠٥ س٤) قوله: الهادي بل يحل.

في «التَّذكرة» (م) بدل الهادي[1]. قال في «الكواكب»: ذكره (ض زيد والهادي و(م)، وقال (ع وح وقش): لا يحل الأجل، ورواه في «الزَّوائد» عن القاسم، والهادي و(ن).

فصــــل
في حكم المهر بعد تسميته وتعيينه

(٤/ ١٠٧ س١٥) قوله: وفيت مهر المثل.

إن كانت التَّسمية لم تبطل، فالواجب قيمة التَّالف، وإن كانت بطلت، فحق العبارة أن يُقال: لزم مهر المِثْل.

فإن سُمِّيَ وقفاً، أو ملك الغير ـ الأظهر أنَّ التَّسمية باطلة كالخمر بجامع عدم الملك، وهو قول (ش)، فإن أجازه المالك، صحَّت التَّسمية كبيع ملك الغير عند مَنْ صحَّح العقد الموقوف، وقد نصرناه فيما مضى، وأمَّا صيرورته إلى ملكه بعدُ، فلا يفيدُ شيئاً هنا وفي البيع؛ لأنَّ موجب انتقال الملك يبطل العقد الموقوف، وإلَّا لزم لو تنقَّل مراراً أن تصحَّ الإجازة بعدُ.

---

(١) وهي كذلك في «البحر» ولعلَّ الخطأ في نسخة المؤلف.

(٤/ ١٠٩ س١٠٨) قوله: وقد ذكر بعض أصحابنا أنَّ النِّكاح يصير موقوفاً، وهو قوي.

لا شكَّ في قوَّته لما ذكره المصنِّف، وكذلك تقويته لعدم صحَّة إجازة العقد لا المهر. لأنَّ العقد مقيَّد، لم يُجَز، بل أُجيز عقد مطلق لا وجود له، وسيأتي لنا بحثٌ في هذه، والأبحاث أنَّ الفُقهاء يتلونون في نحو هذا بحسب جعل القيد جزءاً تارة، وإلغائه أخرى، والحكم على المطلق.

(٤/ ١٠٩ س٢١) قوله: صار فضوليًّاً كما مرَّ.

هذا مبنيٌّ على اختياره، لا على ما حكاه (ي) عن (قين).

(٤/ ١٠٩ س٢١) قوله: ولو زوجها وكيل الولي.

قياس ما مضى أنَّـه يصير العقد موقوفاً بلا فرق بين الصُّورتين. وفي ترك المصنِّف للرَّدِّ على (م ع) نوع تقوية، نظراً إلى عادته في أمثاله. وفي «بحر» علي بن زيد: المـذهب أنَّه لا فرق بين وكيل الوليِّ ووكيل الزَّوج، بل يكون العقد موقوفاً.

(٤/ ١١٠ س٤) قوله: لحديث صفيَّة وجويرية.

أمَّا حديث جويرية، فلا ينبغي أن يكون ممَّا نحن فيه؛ لأنَّه قد جعل لها أن تقضي كتـابتها، أو بقيَّة كتابتها، سواء حمل على أنَّه جعل ذلك مهراً، أو تفضُّلاً، وأعطاها مهراً غيره، أو تزوَّجها بلا مهر، كما قد عُدَّ ذلك مِنْ خصائصه، وهو الظَّاهر مِنْ أمر الواهبة نفسها، ومن أمر زينب.

وأمَّـا صفيَّة، فقـد أعتقهـا وجعلها زوجة مِنْ أمَّهات المؤمنين وفيها أيضاً الاحتمالات، ولا نصَّ على أنَّ العتق مُقامٌ مقامَ المهر على الوجه الذي يكون عند ذكره في العقد.

والذي ذُكر في السِّيَر أنَّ الصَّحابة حين أخذها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على جهة الصفيّ ـ وهو الأظهر ـ أو اشتراها مِنْ دِحية بسبعةِ أرؤس مِنَ الرَّقيق،

أو قال لرجل وقعت في سهمه: خذ غيرها مِنَ المغنم، وأخذها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ونثروا بقيَّة الأزواد في نطع، وكانت وليمته عليها، شكُّوا زوجة اتَّخذها أم مملوكة، فقالوا: إنْ حجبها، فمن أمَّهات المؤمنين، وإن لم يحْجبها، فسريّة. فحوى لها عباءة على بعير، وركبت وراءه، وكان يجلس عند بعيره، فتضع صفيَّة رجلها على ركبته حتَّى تركب.

وكأنَّه بقي في نفس عمر من ذلك الشَّكّ حين فرض أرزاق نساء رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فنقص جويرية وصفيَّة، جعل لكلٍّ منهما أقلّ مِنْ مثل نصف ما للواحدة من الأخريات، فأرسلت إليه عائشة أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان يسوِّي بيننا، فرفع عمر رزقهما إلى مثل ما للأخريات.

أمَّا حديث أنس، وله روايات ـ وهي محتملة لما ذكرنا أوَّلاً ـ مع أنَّا قد بيَّنَّا في غير موضع أنَّ ما رواه الصَّحابي بعبارته المبنيَّة على فهمه، لا يلزم منها مراعاة لفظه كما يلزم حين يروي العبارة النبويَّة.

ففي بعض روايات حديثه ـ وهي عند أحمد ـ أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم اصطفى صفيَّة بنت حُيي، فاتَّخذها لنفسه، وخيَّرها أن يعتقها وتكون زوجته، أو يلحقها بأهلها، فاختارت أن يُعتقها وتكون زوجته.

وعند أحمد، والبخاري، ومسلم: أعتق صفيَّة وتزوَّجها، فقال له ثابت: ما أصدقها؟ قال: نفسها، أعتقها وتزوَّجها.

وعند الدَّارقطني: أعتق صفيَّة، ثمَّ تزوَّجها وجعل عتقها صداقها.

وفي لفظ للبخاري: أعتق صفية وتزوجها، وجعل عتقها صداقها.

وعند أحمد، والنَّسائي، وأبي داود، والترمذي: أعتق صفيَّة، وجعل عتقها صداقها.

وغاية هذه الرِّوايات أنَّ الصَّحابي يقول: لم يفرض لها صداقاً فيما عرفت غير ما استفادت مِنَ العتق. شبيه الاستثناء الذي يحتمل الاتِّصال والانفصال بمثابة قوله: لم يجعل لها صداقاً إلَّا العتق، فإنَّه يحتمل، لكنَّه أعتقها، فلم تكن

عبارته نصًّاً على المراد، ولا ظاهراً راجحاً، مع أنَّ العبرة إنَّما هي بالرِّواية، لا بما بناه على فهمه كما بيَّنَّاه، فلا يثبت لهذا الباب أصل يسوِّغ للنَّاظر الحكم. والأصل في المهر المال، والأصل عدم صحَّة غيره ما لم يثبته نقلٌ أو قياس، والله أعلم.

وأمَّا قول المصنِّف: روى أصحابنا، وكذلك مثل: روت الشَّافعية، روت الحنفيَّة، فلا يصلح حُجَّة للنَّاظر؛ لأنَّ الرَّاوي غير معيَّن، فهو مجهول؛ لأنَّ الأصحاب مثلاً غير منحصرين، فلا يُمكن دعوى رواية كلِّ واحدٍ، فيصير المعنى: روى بعض أصحابنا، والبعض مجهول، فهي عبارة ساذجة، لا تنفق عند النَّاظر الرَّاعي لحقِّ الرِّواية.

وكذا تفريعه بقوله: قلنا: رواية العدل مقبولة، إذ لا معنى لتعديل غير المعيَّن.

(٤/ ١١١ س١٥) قوله: إذ لم يرض بالعتق إلاَّ بعوض.

كأنَّهم ألحقوه بالكتابة؛ لأنَّ قوله: «أعتقتك، وجعلت عتقك مهرك» بمنزلة: أعتقتك على عِوَضٍ هو مقدار ما فوته العتق، وهو القيمة، فيتمُّ العتق، ويلزم العوض، وأمَّا الزَّواج، فأمر منفصل بتراض جديدٍ ليحل الوطء.

(٤/ ١١٢ س٤) قوله: والحيلة... إلخ.

يقال: علمُ الله يتعلَّق بما في نفس الأمر، وصحَّة النِّكاح في نفس الأمر مترتب على الحرِّيَّة، والحرِّيَّة مترتِّبة على صحَّة النِّكاح ترتُّب المشروط على الشَّرط، فيكون دوراً، فليتأمَّل.

(٤/ ١١٢ س١٥) قوله: وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ قدَّمَ كفَّاً مِنْ تمرٍ، فقد استحلَّ».

ليس هذا مِنْ روايات الحديث، إنَّما هي: «مَنْ أعطى صداق امرأة»، وكأنَّ المصنِّف لمَّا تأوَّل الحديث ـ فيما مضى ـ على أنَّ المراد به التَّقديم ارتسم ذلك في ذهنه، فظنَّه لفظ الحديث، وإلاَّ فما لم يحتج به، بل جعله تأويلاً، وهذا

من أعجب ما وقع، وقد تلقى له أخوات بواسطة ظنٍّ أنَّه رواية بالمعنى، وربما قد نبَّهنا على ذلك، وسبب ذلك التَّساهل، وجمع الهمِّ على نصرة المذهب، وهذا الحديث من رواية جابر، وحديث العشرة الدَّراهم مِنْ روايته، فلو لم يكن على عدم صحَّته دليل إلاَّ هذا، لكفى، مع أنَّ في هذا ضعفاً أيضاً، لكنَّه دون ضعف ذاك.

(٤/ ١١٤ س١٠) قولـه: صحَّ العقد والشَّرط لعموم قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «المؤمنون عند شروطهم».

يعارضه حديث: «ما بال أُناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب اللهِ؟ مَن اشترط شرطاً ليس في كتاب اللهِ، فليس له، وإنِ اشترط مئة شرطٍ، شرطُ اللهِ أحقُّ وأوثق». وهذا الحديث أخصُّ مِنَ الأوَّل، فيصير معنى الأوَّل عند شروطهم الَّتي في كتاب الله؛ إذ لا عبرة بخلاف ذلك، كما صرَّح به هذا الحديث، مع أنَّه رواه السِّتَّة وأحمد.

وحـديث «المؤمنـون على شروطهم» ليس بمنـزلة هذا، بل فيه ضعف، ومقتضى العقد أن يخرج بها مِنْ بلدها، فإذا شرط لها بلدها أو دارها، لم يلزم الشَّرط. وأمَّا التَّسمية المخيرة، فغير صحيحة.

وأمَّا قول المصنِّف: يُغتَفر في النكاح ما لا يُغتفر في البيع[1].

فيقـال له: أَيُغْتَفَـرُ في النِّكاح كلُّ أمرٍ أم أُمور مخصوصة؟ ولا بدَّ له مِنَ الجواب بأمور مخصوصة، فيقال له: هل هذا منها، فأين دليله؟ فكأن حاصله دعوى أنَّ هذا التَّخيير يغتفر، ولا يكفي ذلك.

(٤/ ١١٤ س١٣) قوله: فإن شرطت أن لا يطأها، فسد العقد.

الظَّاهر أن يقال: الوطء ممَّا يوجبه العقد، فشرط خلافة لغو، وسواء شرطت هي أو شرط الزَّوج، وليست مثل استثناء البضع؛ إذ ملك بالعقد هنا جميعها، وإنَّمـا كان التَّصرُّف في أمرٍ متفرِّعٍ على الملك بخلاف استثناء البضع، فلم يملكها جميعاً.

---

(١) ٤/١١٤ س١٢.

فصـــل
في الإفضـــاء

(٤/ ١١٦ س٤) قوله: لا يجتمع حدٌّ ومهر لاختلافهما.

هذا لا يُوجِبُ أن لا يجتمعا، ولا إحالة في وجوب حكمين عن سبب واحدٍ، ثمَّ يعرض لأحدهما مانع دون الآخر، وكذلك قوله: ولأنَّ الزِّنا يسقط به المهر ردٌّ بنفس المذهب، والإكراه والطَّواعية يمنع اختلاف أحكامهما القياس.

نعم، الصَّحيح في البكر مذهب (ح)؛ لأنَّها جناية، والحدُّ لا يصلحُ لإسقاطها لعدم الدَّليل، ولو زاد على مهر المثل أيضاً؛ إذ الأرش أمرٌ منفصل عن المهر، لا كما قال (ح).

وفي الثَّيِّب مذهب المصنِّف، لا لما اعتلَّ به، بل لعدم الدَّليل على صحَّة مذهب (ش).

(٤/ ١١٦ س٥) قوله: ولأنَّ الزِّنا يسقط به المهر.

كلام لا معنى تحته؛ لأنَّه لا مهر أصلاً فيهما، لعدم الدَّليل، فما هو الذي سقط؟.

(٤/ ١١٧ س١٤) قوله: ولقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «بما استحلَّ من فرجها».

وطء الدُّبر لا معنى لاستحلاله؛ إذ لا يحلُّ في الزَّوجة، فلا ينطبق عليه الحديث.

(٤/ ١١٧ س١٦) قوله: إذ[1] الوطء إصابة في القُبُلِ عرفاً.

هذا صحيح، ولم يدفعه المصنِّف.

---

(١) في «البحر»: لأن.

فصـــل

(٤/ ١١٨ س١٤) قوله: ووزع إمَّا على الرّؤوس، وإمَّا على قدر مهرِ المثل.

لأنَّ المراد أنَّهما وجهان لا التَّخيير، وكونه على الرّؤوس أظهر.

(٤/ ١١٨ س١٦) قوله: قلنا: كغيرها مِنَ القيميَّات.

الظَّاهر أنَّه إنَّما يغتفرُ ما قلَّ تفاوته غالباً، والدَّار يكثر تفاوتها، فالدَّار قد تكون بخمسة دنانير، وبخمسمئة دينار، وأكثر من ذلك. والرُّجوع إلى الوسط لا يقلِّلُ الجهالة تقليلاً يلحقه بالمعلوم، فلا يغتفر إلَّا ما كان كذلك، والله أعلم.

(٤/ ١١٨ س١٩) قوله: (ش) بل نصف مهر المثل.

في كتب الشَّافعية وغيرهم أنَّها عند (ش) ما يقع عليه الاسم كالنِّكاح عنده غير محدودة قلة وكثرة. قال في «المنهاج»: ويستحبُّ أن لا تنتقص عن ثلاثين درهماً، فإنْ تنازعا، قدَّرها الحاكم. فَنَقْلُ المصنِّف وهمٌ بلا شكٍّ.

وقوله: في دعوى الإجماع نظر؛ إذ قد مرَّ خلاف (ش)[1] مبنيٌّ على ذلك بأنَّ (ش) لا يوجب المتعة أصلاً، بل يوجب نصف مهر المثل، وهو أقبح من الوهم.

والمخالف في وجوب المتعة مالك، وابن أبي ليلى، واللَّيث كما في «الريمي»، وقد حكى الخلاف في «الغيث» على الصَّواب، ثمَّ ذكر عن «الانتصار» أنَّ (ش) إنَّما جعل لها نصف مهر المثل، حيث سُمِّيَ تسمية باطلة، فإمَّا إذا لم يُسَمَّ رأساً، وافقنا.

(٤/ ١٢٠ س٢) قوله: رواياته[2] مضطربة بِهِ.

يعني: قال مَرَّة: عن معقل بن سنان، ومرَّة ابن يسار، ومرَّة بعض أشجع،

---

(١) ٤/ ١١٩ س٥.

(٢) في «البحر»: رواية.

فالبعض قد بيّن بالرِّواية الأُخرى، وأيضاً مع عدالة المرويِّ عنه لا يضر الاختلاف.

قال البيهقيُّ: والرِّوايات كلُّها صحيحة. وقال أبو زرعة: والأصح معقل بن سنان، وهو صحابي مشهور. قال البيهقي: وبعض الرِّوايات ما دلَّ أنَّ جماعة مِنْ أشجع. انتهى.

أقول: لا تنافي ولا مانع مِنْ تعدُّد مَنْ روى عنه، وكلُّهم صحابة، فيزول بذلك أثر الاضطراب، ويزيله أيضاً رجحان إحدى الرِّوايات كما مضى.

وأمَّا قول المتخاصمين: الموت كالدُّخول، وجواب المصنِّف بالفرق، فنقول لهم: إذا جاء نهر الله، بطل نهر مَعْقِل. واللهُ أعلم.

(٤/ ١٢١ س٦) قوله: وإذا عقد النِّكاح فاسداً. . . إلخ.

إذا زوَّجتِ المرأة نفسها، فهذا - باصطلاحهم - فاسد لتصحيح الحنفيَّة ذلك، ورتَّبوا عليه ما ترى، والنبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال هذه الصُّورة: «فنِكاحها باطل باطل باطل» ثلاثاً «فإن دخل بها، فلها مهر مثلها بما استحلَّ مِنْ فرجها»، فهذا قول النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الذي لا يحتمل، وهذا قول الأصحاب، ونحن نبرأ إلى الله أن نعدل باللهِ أحداً إن كُنَّا مؤمنين.

(٤/ ١٢٣ س٥) قوله: مِنْ قبل أبيها.

هذا عمود ارتفاع المهر وانخفاضه، لكن للبلد أثرٌ واضحٌ، كالبدوية والقروية، وكذلك قد يكون للأمِّ كبنت أَمَةٍ مِنْ أهون الإماء، وبنت شريفة مِنَ النَّسل المكرم، فلا ينبغي الحصر في إحدى الجهات، بل ولسائر المرغبات، وإن كان قد دخل ذلك في قولنا: مثلها، وذلك كأن تكون صَناع اليدين في الأطعمة وغيرها، وإن لم يكن ذلك من توابع النِّكاح ولوازمه.

(٤/ ١٢٣ س١٢) قوله: ففي النَّاس مَنْ لا يفضِّل الحسناء على أُختها الشَّوهاء.

يقال: إن ثبت ذلك عن أحدٍ، لم يصلح عُرفاً يُعتمد؛ إذ العبرة بما يعتبره غالب العقلاء.

(٤/ ١٢٣ س١٤) قوله: وحيث لا قريبة لها مِنْ جهة الأب . . . إلخ .

هذا يبيِّنُ لك صحَّةَ ما قلنا مِنْ جميع الاعتبارات، فمن كانت ذات أبٍ وبلد وأم مرتفعات ليس كمن لا يرتفع إلاَّ أبوها، إذ ما أثر وحده أُثر مع غيره معَ عدم المضادَّة كبرد الماء وبرد الثَّلج، وحفظ القرآن، وحفظ الصَّنائع .

(٤/ ١٢٤ س١) قوله: كمهر بناته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم .

وكـذلـك زوجاته، يعني: عشر الدية، فإنَّها خمسمئة درهم عُشر خمسة آلاف، أو خمســون دينـاراً عُشر خمسمئة دينار صرف عشرة، لكن يُقال: لم يجعل ذلك أصلاً يرجع إليه في مهور الحرائر اتِّفاقاً، فكيف يعتبرونه في الإماء، والأولى قول (م): بل يمكن معرفة مهر مثلها، إذ لها صفات تزيد في الرَّغبة أو تقلِّلها، فيقال: مثل هٰذه يرغب إليها بكذا، ولا يشترط أن يتقدَّم لها نظير كما قد يعتبر ذٰلك في الحرائر مع قلَّة وقوع نظير.

(٣/ ١٢٤ س٤) قوله: مذرع .

وعليه قوله:

إذا باهــلي تحــتــه حنــظليَّةٌ له ولــدٌ منــهــا، فذاك الـمُــذَرَّعُ[1]

فإنَّ باهلة ـ عندهم ـ أخسُّ نسبٍ، حتَّى قال بعض غُلاة العرب وأجلافهم، وقد رأى في المسجد الحرام رجلاً من نسل ابن قُتيبة، وأعجبـه أبهته وحشمته، فسأله عن نسبه، فقال: نزاريٌّ، فقال: أبعدت، ثمَّ تدرَّج معه إلى أن نزل إلى باهلة، فغضَّ منه، فقيل له: إنَّ هذا أمير ابن أمير إلى خمسة أُمراء، كريم ابن كريم إلى خمسة كُرماء، فقال: أيُّهما أعظم: الإمارة أم النُّبوَّة؟ والله لو كان نبيَّاً مِنْ نبيٍّ إلى خمسة أنبياء، لم يعبأ اللهُ به شيئاً مع هذا النَّسب.

(٤/ ١٢٥ س١١) قوله: ساقطة اتِّفاقاً .

يعني: بين مَنْ مضى ذكره، ولا نرى فرقاً بين الزيادة على المفروض بعد العقد أو معه، وكلٌّ على أصله في اللُّحوق وعدمه، وسيأتي في البيع .

---

(١) انظر البيت في «اللسان» مادة (ذرع)، وفيه: لها ولدٌ منه .

فصـــل
في تشـــطير المهـــر

(٤/ ١٢٥ س٢٥) قوله: كما لو[1] قال لرقِّه: ابني.

يُقال: لم يقع منه هنا إلاَّ الإقرار بالزِّنا، فإن نزلوه منزلة الإقرار بناء على أنَّه فعل ذلك جاهلاً للتَّحريم، لزم لحوق النَّسب، وإن كان مع العلم بالتَّحريم، لم يكن إقراره دعوة، فكيف يقاس ما لا دعوة فيه على ما فيه دعوة لو كان الأصل صحيحاً.

(٤/ ١٢٦ س١٣) قوله: قلت: فيه نظر.

الظَّاهر أنَّه يريد أنَّ تزويج العبد عيبٌ، ولا بُعْدَ في ذلك لتغيُّر أحواله وصفاته، ونقص منافعه.

(٤/ ١٢٦ س٢٣) قوله: لقوله: ﴿حقًّا على المُحْسِنِين﴾ [البقرة: ٢٣٦].

هذا قول عريق في الظَّاهرية، وألطفت به بعض النساء عند بعض القُضاة وقد ألزم زوجها بما يجب لها، فقالت: ليس لي عليه شيءٌ؛ لأنَّ الله سبحانه يقول: **﴿حقًّا على المحسنين﴾**، **﴿حقًّا على المتَّقين﴾**، وهو ليس كذلك.

(٤/ ١٢٧ س١٠) قوله: وقيل: إلى الأجنبيِّ.

هذا أظهر كما لو توهَّم دَيْناً على زيد، فقضاه، ثمَّ انكشف عدمه، لكن الأظهر عدم صحَّة الفرض.

---

(١) في «البحر»: كلو.

بـــاب
اختلاف الزَّوجين

(٤/ ١٢٨ س١٤) قوله: فالزَّوج أجنبيٌّ.

الظَّاهر أنَّ الدَّعوى تصحُّ على الزَّوج وعلى الزَّوجة؛ إذ لكلٍّ منهما حقٌّ لا يسقطه إقرار الآخر، ولا يثبت عليه حق كذلك بإقرار أيِّهما أو نُكوله.

والحـاصل أنَّ يد الزوج ثابتة على حقوقه المتعلِّقة بالزَّوجية، ويد المرأة ـ كذلك ـ ثابتة على نفسها وحقوقها، فكيف تُنزع يدٌ بدون خصام وحكم؟.

(٤/ ١٢٨ س١٧) قوله: (م) يرجح الأبعد.

عجب كيف يرجِّح ما تصادق الخصمان على أنَّ حكمه قد زال وتضمَّن اختـلافهمـا في بقـاء الأقرب الاختلاف هل رجع حكم الأبعد، فالأصل بقاء الأقرب وعدم رجوع الأبعد، وكانَ (م) يقول: وقع لنا الشَّكُّ في الأقرب، وقد كان البعيد متيقِّناً، فنقول له: نعم، كان فيما مضى متيقِّناً، وزال ذلك اليقين الآن لحصول الشَّكِّ في مقابله، فإنَّ الشكَّ في أحد المتقابلين يوجب الشَّكَّ في الآخـر، وقـد مضى لنـا تحقيق ذلـك في الـطهـارة، وهو هنا أوضح لتصادق المتخاصمين أنَّ حكم الأصل الأوَّل الذي كان لم يستمر إلى الآن، بل قد زال، وإنَّما ادَّعى أحدهما عودة بدعوى زوال مقابله، وهذا في شأن المتداعيين؛ لأنَّ صاحب الأصل القريب مُدَّعىً عليه، وصاحب البعيد مُدَّعي.

أمَّـا إذا تعارض على النَّاظر الأدلَّة، فإنَّه بصيرورته شاكَّاً في الأقرب يلزم الشكُّ في الأبعد، ولا يصحُّ الحكم مع الشكِّ؛ لأنَّه يكون حُكماً بلا علمٍ ولا ظنٍّ.

وقـد حقَّقنـا ذلـك في بحث الاستصحـاب في «الأصول»، وفي مواضع أُخرى، فأُتقن وجه فرقنا بين البابين بأن المعتبر في المناظرة الدَّعوى والبيِّنة، وفي النَّظر اقتضاء الدَّليل علماً أو ظنّاً، فمع عدمهما يلزم النَّاظر الوقوف، وأما في المناظرة، فيلزم تقرير المُدَّعى عليه، والله الهادي إلى سواء السَّبيل.

(٤/ ١٢٩ س٧) قوله: فالأحوط العمل به.

إن أراد الأحـوط للزوجين، فلا شكَّ في ذلـك، وإن أراد أن يحكم به الحاكم، فلا، فإنَّ الأحوط له ترك الحكم بغير برهان، إذ لا يحكم بظنٍّ لم يكن عن دليل شرعيٍّ كالشَّهادة في بابها، وخبر العدل في بابه، وهذا المقام مقام الشَّهادة، فلا عبرة بظن لم يكن عنها.

ومثال ما قلنا: دعوى عليٍّ كرَّم الله وجهه على اليهوديِّ، فإنَّه يرجح قول علي على كل مؤمن، بل كل عاقل استعمل عقله، ولم يعمل بذلك شريح، بل طلب منه الشَّهادة، وصوَّبه عليٌّ.

(٤/ ١٢٩ س١٢) قوله: الأقرب قول الحدَّاد، إذ دعواها لغير مدَّعٍ.

يقال: لم تقبل دعواها وبيِّنتها لكونها دعوى لعمرو، بل لأنَّها تضمن نفي زوجية زيد المدَّعى ومعارضة بيِّنته كمن ادَّعى أنَّه حَجَّ، وبيَّن خصمه أنَّه كان يوم عرفة ببغداد، أو ضحَّى بالبصرة.

(٤/ ١٣٠ س١٦) قوله: في عبد معين مِنْ ذوي رحم لها.

عن الفقيه (ف): القياس أنَّها لا تستحقُّ شيئاً؛ لأنَّ عندها أنَّ الذي ادَّعته قد عتق عليها، وهي لا تستحقُّ سواه.

بـــاب
أنكحـــة الممـــاليك

(٤/١٣٣ س٩) قوله: ويصح إجبار العبد.

ليس الآية الَّتي احتجَّ بها بيِّنة في الإجبار، إذ المراد أنَّه يأمرهم أن يرفقوا بهم في الإعفاف، وهو أيضاً أمر إرشاد، فالإجبار على ما ليس بواجب غير لازم، فكما لا يقتضي الأمر بإطعام المسكين أن تجبره، كذلك هذا، فالظَّاهر قول (م ش) لعدم الدَّليل على خلافه.

(٤/ ١٣٤ س٢) قوله: لما اعتبر إذن السَّيِّد، كان العبد كالوكيل له.

هذا ممنوع، وإنَّما أسقط السَّيِّد حقَّه من حجر العبد، فلا وجه لجعله على السَّيِّد، ولا في كسبه أيضاً؛ إذ الكسبُ حقٌّ للسَّيِّد، فما بقي إلَّا أن يتعلَّق بذمَّته كدين المعاملة، لا برقبته؛ إذ ليس بجناية.

(٤/ ١٣٤ س٤) قوله: ونفقتها على سيِّده.

ينبغي للشَّافعي أن يقول في كسبه كما قال في المهر، ولعلَّه يفرق بأنَّ النَّفقة لا تتأخر في العادة، فكأنَّ السَّيِّد التزم بها حين أذن في العقد، وهذا يجيء لمن قال بذمَّته في المهر، وعلى السَّيِّد في النَّفقة أن يجمع بينهما أحد، ولم يذكر ذلك المصنِّف لأحدٍ.

فصـــل
في نكاح الإماء

(٤/ ١٣٤ س١٧) قوله: كَلَوْ حملت، فأعتق الحمل.

هذا قياس لمعـدوم لا يثبت له حكم بحال على موجود يثبت له كثير من الأحكام، كضمان الجناية عليه، وإنِ انتفى عنه بعضها كصحَّة البيع.

(٤/ ١٣٥ س١٣) قوله: إذ لا يستبرىءُ مِنْ مائه.

يُقـال: قد يتعلَّق بذلـك حكم، وهـو أنَّه يحتمل أنَّ الحمل متقدِّمٌ على الشِّراء، فيكون عبداً، أو متأخِّراً، فيكون حرّاً. وأيضاً إن كان متقدِّماً وعتق بملك المشتري، كان له أحكام كالولاء، وجرِّ الولاء، وإن كانت حرِّيَّته أصليَّة، لم تثبت تلك الأحكام.

(٤/ ١٣٥ س١٤) قوله: صارت أُمَّ ولدٍ بما قد ولدت.

هذا هو الظَّاهر؛ لأنَّ الأدلَّة تناولت أُمَّ ولده على الإطلاق، إلَّا أنَّ العرف العامَّ يخصِّصه بمن علقت في ملكه. ألا ترى أنَّ الحرَّة لا يشملها اللَّفظ عرفاً، وإن شملهـا بحسب الـوضع الأصلي، فالزَّوجة الأَمَة أقرب إليها، وإن فرض احتمال الأمرين، لم تقم حجة للإثبات، والنَّفي بقاء على الأصل.

(٤/ ١٣٥ س١٨) قوله: (٣دصا).

ليس في «الغيث» ذكر الصَّادق، ولا وجدنا نسبته إليه، فلتُبْحَث نُسَخُ «البحر»[1].

(٤/ ١٣٥ س١٩) قوله: لعموم: ﴿أو ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النِّساء: ٣].

هذا الإطلاق مقيَّدٌ بقوله تعالى: ﴿وأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] كما قُيِّد بنكاح الأمَّهات وغيرهنَّ مِنَ النَّسب والرَّضاع.

---

(١) لم يرد ذكر الصادق في هذه النسخة أيضاً، ولعله زيادة في نسخة مصنِّف «المنار» فقط.

فصـــل في الاستبراء

(٤/ ١٣٨ س٤) قوله: فقيست سائر التملكات، وقال أخيراً: لنا قول عليٍّ: مَنِ اشترى جارية، فلا يقربها حتى تستبرىء[1] بحيضة.

فأمَّا قول علي، فممَّا قد شكينا إليك مراراً مِنْ أنَّهم يحتجُّون به وبقول عمر - مثلاً - في مطارح الأنظار ومواقع الاختلاف، ويجعلونه توقيفاً، ويحتجُّون بأنَّه لم يظهر خلافه.

هذا من حيث يكون الغرض تقويم المذهب، فإذا كان للمخالف، قالوا اجتهادٌ، فلا يلزمنا. وقالوا أيضاً لا يلزم النَّكير في الاجتهاديَّات، وأمَّا القياس، فقد جعلوا العِلَّة طرد الملك وتجدّده، ليعمَّ الصغيرة وغيرها ممَّن علم براءة رحمها. والحق أنَّ العلَّة معلومة أنَّها مظنَّة براءة الرَّحم، وإنَّما يكون ذلك فيمن يجوز حملها، فيقاس على المسبيَّة مَنْ يجوز حملها، كما أنَّ الأصل كذلك - أعني: المسبيَّة - فإنَّ الروايات لم تتناول غير المجوّز حملها، وما أُطلق فقد بيَّنه التَّصريح في الرِّوايات الأُخر.

أخرج ابن أبي شيبة، والدارمي، وأبو داود، والطَّبراني، وابن منيع، والبغوي، والباوردي، وابن قانع، والبيهقي، والضِّياء المقدسي مِنْ حديث رويفع بن ثابت: «مَنْ كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يسقي ماءه زرع غيره، ولا ينكح ثيِّباً من السَّبايا حتَّى يستبرئها»... الحديث، وفي لفظ لأحمد والطحاوي: «لا ينكح ثيباً من السبايا حتى تحيض».

وفيه خروج البكر بالمفهوم، أو بالبقاء على الأصل، وهو الخلوُّ عن الحكم.

وكذلك رواية أخرجها أحمد، وأبو داود، والحاكم مِنْ حديث أبي سعيد الخدري أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال في سبايا أوطاس: «لا تُوطَأُ حاملٌ حتى تضع، ولا حائل حتَّى تحيض حيضة». وفي رواية: «حتى تستبرئها».

---

(١) في «البحر»: يستبرئها.

ولا معنى لاستبراء مَنْ عُلِمَ براءة رحمها، ولا انتظار حيض مَنْ لا تحيض، وهم جعلوا استبراء مَنْ لا تحيض بشهر قياساً على العدَّة.

والحكمة في الموضعين متفاوتة، ففي باب الاستبراء الغرض ما أفاده لفظه، وهو العلم بالبراءة، وفي العدَّة ذلك مع عدة أحكام، ولو كان الغرض بالعدَّة البراءة فقط، لما زِيدَ عليها؛ لأنَّ الشَّيءَ الواحد لا يكون معروفاً في محلٍّ دون غيره، فمنها جواز المصالحة، ولذا شُرعت الرَّجعة، وقال تعالى: **﴿لعلَّ الله يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أمراً﴾** [الطلاق: ١]. واحتجت فاطمة بنت قيس على عدم وجوب النَّفقة والسُّكنى للبائنة بذلك، ومنها وجوب النَّفقة والسُّكنى للرَّجعيَّة، وغير ذلك. ومِنْ محاسنها: حشمة الزَّوجين عن الابتذال بسرعة الانتقال إلى زوج آخر.

فالحاصل أنَّ لفظ حامل وذات حيض يشمل المسبيَّة وغيرها باللَّفظ، وما وقع من التَّصريح بالسَّبي في كثيرٍ مِنَ الرِّوايات، فلأجل أنَّه السَّبب الواقع، والأوصاف التي كذلك في حكم الملغاة، فيعمُّ كلَّ مَنْ جوَّز عدم خلوِّ رحمها، حتَّى مِنَ الزِّنا. وعلى هذا فتكفي حيضة عند البائع أو المشتري، وأمَّا الوجوب، فعلى المشتري، ونحوه مِنْ حيث إنَّه ممنوع مِنَ الوطء مع تجويز أن يسقي زرع غيره كما أشار إليه الحديث المتقدِّم. ومَنْ جعل ذلك مِنْ باب القياس، تناول ما شملته العلَّة فقط، وهو ما ذكرنا.

ويدلُّ على ما ذكرنا مِنْ أنَّ المعتبر معرفة خلوِّ الرَّحم، وأنَّه لا يلزم أن يكون الاستبراء بعد التَّملُّك، أو أنَّ البكر لا تُستَبْرأ: ما أخرجه أحمد والبخاري مِنْ حديث بُريدة، قال: بعث رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عليّاً إلى خالد - يعني: إلى اليمن - ليقبض الخمس، فاصطفى عليٌّ منه سبية، فأصبح وقد اغتسل، فقلت لخالد: ألا ترى إلى هذا؟ وكنتُ أبغضُ عليّاً، فلمَّا قدمنا على النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ذكرت ذلك له، فقال: «يا بُريدة، أتبغضُ عليّاً»؟ فقلت: نعم، فقال: «لا تبغضه، فإنَّ له في الخمس أكثر مِنْ ذلك».

وفي رواية قال: أبغضتُ عليّاً بُغضاً لم أبغضه أحداً، وأحببتُ رجلاً مِنْ قريشٍ لم أُحبّه إلاَّ على بُغضه عليّاً. قال: فبعث ذلك الرَّجل على خيل،

فصحبته، فأصبنا سبياً. قال: فكتب إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: ابعث إلينا مَنْ يخمِّسه. قال: فبعث إلينا عليّاً، وفي السَّبي وصيفةٌ هي مِنْ أفضل السَّبي. قال: فخمس وقسم، فخرج ورأسه يقطر، فقلنا: يا أبا الحسن، ما هذا؟ قال: ألم تروا الوصيفة الَّتي كانت في السَّبي، فإنِّي قسمت وخمست، فصارت في الخمس، ثمَّ صارت في أهل بيت النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثمَّ صارت في آل عليٍّ، فوقعت بها. فكتب الرَّجل إلى نبيِّ الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقلت: ابعثني، فبعثني مُصَدِّقاً، فجعلت أقرأ الكتاب، وأقول: صدق. قال: فأمسك بيدي والكتاب، وقال: «أتبغض عليّاً»؟ قلت: نعم. قال: «فلا تبغضه، وإن كنت تحبُّه، فازْدَدْ لَهُ حُبّاً، فوالذي نفس محمَّدٍ بيده لنصيب آل عليٍّ في الخمس أفضل مِنْ وصيفة». قال: فما كان مِنَ النَّاس أحدٌ بعد قول النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أحبّ إليَّ مِنْ عليٍّ.

فهذه الوصيفة إمَّا أن تكون بكْراً وإمَّا ثيِّباً، فيحتمل أنَّها بكر، وأنَّ عليّاً لم ير استبراءها كما قال ابن عمر: لا تُستبرَأ العذراء. وقد حمله على ذلك ابن تيمية في «المنتقى».

ويشهد له رواية «مَنْ كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا ينكحنَّ ثيِّباً مِنَ السَّبايا»، وهي في رواية حديث رويفع، وقد مضى.

وإن كانت تلك الوصيفة ثيِّباً، فقد استغنى عليٌّ بما مضى لها مِنَ المدَّة بعد السَّبي قبل القسمة ريثما كتب خالد إلى النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مِنَ اليمن إلى المدينة، ورجع له الجواب.

فإن قلت: كما أنَّ تعليلهم بطرد الملك مجرَّد دعوى للعليَّة بغير دليل، فهذه العلَّة التي ذكرت منتقضة بالنِّكاح؛ إذ لم يشرع له الاستبراء.

قلت: بل شرع ذلك فيه فيمن كان مظنَّة اشتغال الرَّحم ـ وهو المزوَّجة ـ وطرد في مثل الصَّغيرة، وزِيدَ في مدَّة الاستبراء لحكم آخر كما ذكرنا آنفاً، وأمَّا غير المزوَّجة، فلأنَّها ليست مظنَّة لذلك، وإن جاز تجويزاً بعيداً جدّاً لا يعتدُّ بمثله، ولذا تُستبرأ الأَمَةُ للنِّكاح، لأنَّها قبله جائز وطؤها بالملك.

فإن قلت: فالمملوكة الَّتي ليست بسبيَّة، ولا تحت مَنْ يَطَأُ كَمَنْ يملكها امرأة.

قلت: هذه وشبهها ينازع في وجوب استبرائها المنازع لظنِّ انتفاء الحمل، مع أنَّه الأصل، فيجتمع الأصل والظَّاهر ويتعاضدان، وكذلك مَنْ تعدَّد بيعها في مجلس واحد ونحو ذلك، لانتفاء المظنَّة حينئذٍ، فلو بيعت عشرة بيوع في مجلسٍ واحدٍ، لم يخلُ ذلك بالبيع، ووجب استبراء واحد على مريد وطئها فقط.

(٤/ ١٣٨ س٩) قوله: (ح) يستحبُّ فقط.

هذا هو الصَّواب لضعف القياس الذي ذكروه لعدم البرهان، على أنَّ العلَّة لوجوب العدَّة كونه كان وطؤها جائزاً مملوكاً، بل لمعرفة براءة الرَّحم، فيمتنع وطؤها قبل الاستبراء. وهذا إنَّما يتحقَّق في حقِّ المشتري، أمَّا البائع الذي كان يطؤها، فيتأكَّد في حقِّه، ولا يجب، ويغني حينئذٍ عن استبراء المشتري، وهو قول مالك.

وقول المصنِّف: قلت: «أمَّا الحامل والمعتدَّة والمزوَّجة، فلا استبراء لبيعهنَّ اتِّفاقاً لعدم الموجب[1] له[2]» إقرارٌ بما ذكرنا أنَّ الحكم دائرٌ على عدم البراءة، لا على طرو الملك.

(٤/ ١٣٨ س١٢) قوله: ولو لمعتق[3].

فصله مِنَ الكلام؛ لأنَّ الاستبراء هو الذي كان قبل العتق، وكأنَّ غرضه الإشارة إلى الخلاف فقط.

(٤/ ١٣٩ س٣) قوله: وقياسها على الحيض والنِّفاس أقرب.

الغرض مِنَ العقد أثره، وهو ملك الوطء، فالذي يعقد على الحائض

---

(١) في «البحر»: إذ لا موجب له.

(٢) ٤/ ١٣٨ س٩.

(٣) في «البحر»: للمعتق.

والنفساء يملكه، وإنَّما منع منه مانع خارجي، ككونهما في المسجد، ولذا يجامع الحيض النكاح فيمن تقدَّم نكاحها، فقياس الاستبراء على ما اتَّحدت علَّتهما أولى، وهو معرفة براءة الرَّحم، فالظَّاهر قول (ش)، والله أعلم.

(٤/ ١٣٩ س٩) قوله: فسد البيع للإجماع على وجوبه.

لا يلزم مِنْ وجوبه عدم صحَّة البيع. وما الدَّليل على ذلك؟ والظَّاهر أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم اشترى صفيَّة ممَّن وقعت في سهمه ـ وهو دحية الكلبي ـ قبل الاستبراء، وقضى كتابة جويرية، وقد كاتبها ثابت بن قيس بن شماس قبل الاستبراء، يُعرف ذلك من سياق السِّيَر.

(٤/ ١٣٩ س١٥) قوله: قلنا: الاستبراء أضعف.

هذا مناقضٌ لقياس الاستبراء على العدَّة للمخالفة في الحكم بلا فاصل، فإن كان لما ذكر مِنْ أنَّه اكتفى بمعرفة براءة الرَّحم، فهو رجوع عن القياس رأساً، واعتصام بما ذكرنا مِنْ أنَّ المعتبر في الاستبراء معرفة براءة الرَّحم فقط.

(٤/ ١٤٠ س١) قوله: قلت: وفيه نظر.

كأنَّه يريد أنَّ المنع مِنْ وطء الحامل؛ لأنَّه يسقي زرع غيره، وسائر الاستمتاعات ليست كذلك، بمعنى أنَّ الوطء في الحامل أغلظ مِنَ الوطء في غيرها، فلا يلزم من إلحاق سائر الاستمتاع بالوطء في الحامل إلحاق الاستمتاع بالوطء في غيرها؛ لأنَّه من قِياس الأخفِّ على الأغلظ هذا بناء على قول المصنِّف: إنَّهم يوافقون في منع الاستمتاع في الحامل؛ لأنِّي ما رأيته في غير «البحر»، والأظهر في وجه النَّظر أنَّ هذا مِنْ قياس الأخفِّ على الأغلظ، والأعمّ على الأخصِّ، كما قاسوا كل استعمال على الشُّرب والأكل في آنية الذَّهب والفضة، وهنا قاسوا الاستمتاع ـ مطلقاً ـ على الوطء.

(٤/ ١٤٠ س١١) قوله: يحرُم وطء الأَمَةِ الحربيَّة.

لم يذكر المصنِّف في ذلك خلافاً، وذكر ابن القيِّم الخلاف في ذلك، واحتج لجوازه بأنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال في سبايا أوطاس: «لا تُوطَأ

حامل حتَّى تضع، ولا ذات حيض حتَّى تحيض حيضة»، ولم يقل: حتَّى تُسلم، وكُنَّ أُلوفاً، وفي النَّاس حديثو عهد بالإسلام لا يعلمون حكم هذه المسألة، والبيان لا يقصر عن وقت الحاجة، ولم يُكرهن على الإسلام، ولا كان فيهنَّ مِنَ الرَّغبة فيه ما يبادرن إليه، وكذلك في سائر الغزوات عهده وبعده، كتابيات كنَّ أو وثنيَّات، كأوطاس، وبني المصطلق، وغير ذلك. وكذلك درج الصَّحابة في فتوحاتهم. هٰذا مأخوذ مِنْ كلامه في «زاد المعاد». والله أعلم.

والمسألة مِنْ نمط استبراء الصَّغيرة، وقد عرفت الكلام فيها.

(٤/ ١٤٠ س٣) قوله: قلت: معارض بعموم الآية.

بل نمنع دلالة الخبر على منع ما عدا الوطء.

فصــــل
في استباحـــة الوطء

(٤/ ١٤٠ س٢١) قوله: فإن اختلف الشَّريكان المدَّعيان في الحريَّة والرِّقِّ... إلخ.

لا يتبيَّن لي مِنْ أي أنواع الاستدلال هذا التَّرجيح. فإن قيل: مِنْ حيث إنَّ الواجب رعاية مصلحة، قلنا: رعاية مصلحته بسقوط حقِّ أحد المتداعيين يحتاج إلى دليل، ولو كان هذا يكفي، لمَا خيَّر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الصَّبيَّ بين أبيه وأمِّه، فإن نظره، وكان أصحَّ من نظر الصبيِّ، حتَّى إنَّه خيَّر صبياً، وقد علم أنَّ الخير له في الكون مع أبيه المسلم، فلمَّا هشَّ الصَّبيُّ إلى أُمِّه، قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اللَّهم اهده»، فرجع إلى أبيه، فما أرى هذا التَّرجيح المجرَّد إلَّا مِنَ المصالح المرسلة.

بـــاب الفراش

(٤/ ١٤١ س٩) قوله: أي: متى ثبت الفراش.

سبب الحديث أنَّ عتبة بن أبي وقَّاص ادَّعى أنَّه زنى بمملوكة زمعة، فيلحق به الولد بزعمه، وعبد بن زمعة قال: وُلِدَ على فراش أبي، فكأنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: الولد لك يا صاحب الفراش، وليس لك أيُّها الزَّاني، بل الحجر فيه كناية عن الخَيْبَةِ، ويحتمل الرَّجم، والأوَّل أظهر لعمومه لكلِّ زانٍ، ولاقتضاء المقام ونظم الكلام، والله أعلم.

(٤/ ١٤٢ س١٢) قوله: قلنا: إذا كان حاضراً، فالوطء ممكن.

الحضور أعمُّ مِنْ أن يمكن معه الوطء أوَّلاً، فالوجه أن يقال: الحضور إن أمكن معه الوطء، فهو قولنا، وإن لم يمكن، فلا نسلم أنَّ للحضور أثراً بدون الإمكان، فلا أثر لوصف الحضور، بل للإمكان فقط، ودعوى الإجماع، بل مطلق الصِّحَّة ممنوعة بدون ما ذكرنا.

وقد ذكر ابن القيِّم رواية في مذهب أحمد، واختاره هو، وحكاه عن شيخه ابن تيمية أنَّه لا بدَّ مِنْ تحقُّقِ الدُّخول.

وهذا هو المتيقَّن، ومِنْ أين لنا الحكم بالدُّخول بمجرَّد الإمكان، فإنَّ غايته أنَّه مشكوك فيه، ونحن متعبِّدون في جميع الأحكام بعلم أو بظنٍّ، والممكن أعمُّ منَ المظنون، والعجب مِنْ تطبيق الجمهور على الحكم مع الشَّكِّ.

(٤/ ١٤٣ س١٥) قوله: ومَنْ حاضت بعد الطَّلاق ثلاث حيض إلى قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنَّ الخصم يقول: يعمل على الظَّاهر مِنْ عدم الحمل، فإذا ظهر،

عملنا به، ولا يضرُّنا الحيض؛ لأنَّه يجامعه عندنا.

(٤/ ١٤٤ س٦) قوله: قلنا: قول عليٍّ وأمِّ سلمة أرجح.

إن كان مجرَّد قول صحابي، فليس بحجَّة في الجميع، ودعوى التَّوقيف لا يختصُّ إحدى الجهتين، بل إن ساغت في إحداهما، ساغت في الأُخرى، ثمَّ المرويُّ عن عائشة أنَّ المرأة لا تزيد على تسعة أشهر ظل مغزل، لا ما ذكر هنا، فيكون كقول (ي م ط)، وهو أعدل الأقوال، ولا عبرة بما جاء نادراً، ولا حدَّ أيضاً للنَّوادر، إنَّما يُعتبر فيها الإمكان، ولا يُدار عليها الحكم.

(٤/ ١٤٤ س٦) قوله: ولا يثبت النَّسب بالقافة.

إذا بطل دليل الشَّافعي ـ وهو حديث المدلجي ـ بطلت القافة؛ لأنَّ مدَّعيها مدَّع، فعليه البرهان، لا على المنكِر.

والحاصل أنَّ محل النِّزاع: هل القيافة دليل شرعي أم هل خلق الولد من ماء الرَّجل؟ والذي يزعمه القائف إنَّما هو الآخَر، فاستبشاره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بقول مُجزز المُدلجي إنَّما كان لأنَّه نقض على مَنْ ظنَّ أنَّ أُسامة ليس مِنْ ماءِ زيد لاختلاف ألوانهما، لا أنَّهم يزعمون أنَّ نسبه لم يثبت بطريق شرعيٍّ، إذ ليس ذلك مِنْ شأنهم ولا مِنْ دعاويهم.

وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في ولد الملاعنة: «إن جاءت به على وصف كذا وكذا، فهو لمن رُمِيَ به، وإن جاءت به على وصف كذا وكذا، فهو لفلان» ـ يعني: لمن نفاه باللِّعان، فجاءت به على الوصف المكروه، فقال: «لولا الأَيْمان، لكان لي ولها شأن».

وكذلك ولد زمعة رأى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم شبهه بعتبة حتَّى أمر سودة أن تحتجب منه، ثمَّ قال: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».

وإنَّما أمر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم سودة أن تحتجب منه؛ لأنَّ الشبهة فيه نوع دلالة على أنَّه من ماءِ مَنْ أشبهه، لكن لم يعتبر الحكم هذا الدَّليل مثبتاً للحكم، ولذا قال في ولد الملاعنة: «فهو لمن رميت به»، ولم يعتبر بذلك.

ونحنُ لا ننكر دلالة الشبه أصالة، لكنَّا ننكر استقلاله بإثبات الحكم، وذلك لا يبطل بطلان حسن العمل به، بل باب الاحتياط كلُّه هكذا، والله أعلم.

ومِنَ الأدلَّة على نفيها: حديث زيد بن أرقم: أُتي عليٌّ وهو باليمن في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد، فسأل اثنين، فقال: أتُقِرَّان لهذا بالولد؟ قالا: لا، فجعل كلَّما سأل اثنين: أتُقِرَّان لهذا بالولد؟ قالا: لا، فأقرع بينهم، فألحق الولد بالذي أصابته القرعة، وجعل عليه ثلثي الدِّية، فذكر ذلك للنبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فضحك حتَّى بدت نواجذه.

ففي هذا الحديث إثبات القرعة طريقاً شرعياً، وبطلان القافة، وذلك لأنَّ القُرعة لا يُعمل بها إلَّا بعد انسداد كلِّ طريق؛ لأنَّ القرعة لا تدلُّ على ما في نفس الأمر، إنَّما هي ملاذ ومخلص عند الحيرة، فلو كانت القيافة معتبرة، لقدَّمها عليٌّ عليه السَّلام على القرعة، وقد قرَّر حكمه النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأُعجب به، واستبشره.

(٤/ ١٤٥ س١) قوله: إذ لو لم تعتبر الدَّعوة.

هذا الإلزام غير لازم؛ لأنَّ ثبوت العدَّة الكاملة لم يكن لكمال الفراش، بل لمعرفة خلوِّ الرَّحم، ولِحِكَمٍ أُخَرَ قد ذكرناها، فهذا قياسٌ ساقطٌ مجرَّد تخمين للجامع.

وحجَّة مَنْ لم يشترط الدَّعوة واضحة، وتأويل المصنِّف لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «هو لك» إنَّه ملك تعسّف شديد.

أمَّا أوَّلاً، فلأنَّه لم يتَّحد محلُّ النِّزاع حينئذٍ، ولا منافاة بين ملك ابن زمعة له، ولحوق نسبه بعتبة.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّه صريح في رواية الحديث، حيث قال عبد: هو أخي، وابنُ وليدة أبي، ولد على فراشه. ولم ينكر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم شيئاً مِنَ الألفاظ الثَّلاثة، بل في رواية أبي داود، ورواية للبخاري: «هو أخوك يا عبد».

وأمّا ثالثاً، فلأنَّ قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر» بَيْنَهُ وبين كون الحكم بالملك لعبد ما بين الضب والنُّون، وحاشا البيان العربي ـ فضلاً عن النَّبوي ـ عن مثل ذلك.

فمشترط الدَّعوة مدَّعٍ لم يأت ببرهان، ومنكرها لا يلزمه البرهان، ولكنّه تبرع به، ففاز بالحكم المؤكَّد بالتِّبيان، وكان يلزمهم ما حُكِيَ عن النَّاصر لزوم الدَّعوة لكلِّ ولد، فلا يثبت للأمَةِ فراش أبداً، فاشتراط الدَّعوة في واحد تحكُّمٌ.

ولقد بلغني عن بعض جهلة أشراف مكَّة ممَّن يزعم التَّفقُّه أنَّه كان يقول: أنت في سعة، إن شئت ادَّعيت ولدك مِنَ الأَمة، وإن شئت فلا تدَّعيه.

ويحكى شائعاً أنَّ منهم مَنْ يقع على جارية أخته أو أُمه أو زوجته، ثمَّ يقول: وَلَدُ فلانة منِّي، فتقول: نعم، وتهبها له، فيصيِّره ولداً، فهذا نسبه خارج وقد أدخل، وذاك عكسه، واجترؤوا على أعظم من ذلك.

هاهنا قبيلة مهتوكة يسمون هتيماً، يجاهرون بالفُحش، ولا يرون بذلك بأساً، فيجيء المتديِّن مِنَ الأشراف، فيعقد على إحداهنَّ، ولكن يجحد ولدها خشية أن يُعَيَّر بكونه ابن هتيميَّة، فيفرُّ مِنَ الزِّنا إلى ما هو أعظم منه.

وذكر مثل هذا من باب النَّهي عن المنكر بالقلب واللِّسان لمن عجز أن يدفع المنكر بالسَّيف والسِّنان، والله المستعان.

وتجد مَنْ يقف على هذا منهم يرم أنفه ليضم الطُّغيان إلى الطُّغيان، ويندَّ عن مقتضى الإيمان.

(٤/ ١٤٥ س١٤) قوله: إذ هو الظَّاهر حينئذٍ.

يقال: بل الظَّاهر ـ على مقتضى كلامهم ـ أنَّه ملك للمشتري، لإمكانه منه، فيقضى به للماء الجديد، وغايته كأَمَتِه الَّتي بلغت عنده وجاءت بولدٍ لستَّة أشهر، ولم يدَّعه، فليتأمَّل.

بـــاب
أنكحـــة الكُفَّـــار

(٤/ ١٤٧ س١١) قوله: (ط) فيجب إبطالها وإن لم يترافعوا إلينا.

ما لا نقرُّ المسلم عليه مِنَ المنكر، لا نقرُّ الذِّمِّيَّ ما لم يدل على تقريرهم عليه دليل، والأصل عدم جواز تقريرهم على باطل.

(٤/ ١٤٨ س٤) قوله: إنَّما هو بعقد جديد لبطلان أصل العقد.

هذا خلاف الظَّاهر، ولا مانع مِنْ تقريرهم على أنكحتهم بدون بحث عن كيفيَّة وقوعها، وما ظهر لنا مِنَ المخالفة رفعْنَاه، كالجمع بين الأُختين، والزيادة على الأربع. والظَّاهر أيضاً المفارقة بلا طلاق.

كتـــاب الطَّــلاق

(٤/١٥٥ س١٠) قوله: ولا يفتقر الصَّريح إلى النِّيَّة.

المتكلِّم العالم بالوضع إمَّا أن يريد المعنى الموضوع له اللَّفظ أَوْ لا، إن لم يُرِدْهُ أصلاً، كان مِنْ قبيل كلام السَّاهي، وإن أراده: فإمَّا أن يريد حصول معناه أَوْ لا، إن لم يُرِدْ، فهو لاعبٌ، وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ثلاثٌ لا يجـوز اللَّعبُ فيهنَّ»، وقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ثلاثٌ جِدُّهنَّ جدٌّ وهزلهنَّ جدٌّ»، وعدَّ منهنَّ الطَّلاق.

وإن أراد حصـول معناه، فهذا لا خلاف فيه، والخلاف في الذي قبله، فتحرير صورة الخلاف: هل يعتبر طلاق الهازل؟ هكذا يتلقَّق تصوير هذا الكلام.

أمَّا إذا نطق بالكلام بـــلا إرادة معنى أصلاً، فلا ينبغي أن يعتبره عاقل، ولذا لو أطلق العجمي لفظ التَّطليق وهو لا يعرفه، لم يكن طلاقاً عند أحــد، كما قالوا: لو طلق العربي بالعجميَّة، فلا يُعْتَدُّ به إلَّا إذا عرف معناه. والذي لم يلحظ المعنى قطُّ مساوٍ لمن يجهله؛ إذ لا أثر للمعرفة ما لم يلحظ ما بين اللَّفظ والمعنى عند الاستعمال، ولا يسع عقلي حمل كلامهم على ظاهره، ومَنْ زعم أنَّه فهمه، فإنَّما استغنى باللَّفظ بدون المعنى كأصل المسألة.

(٤/ ١٥٥ س١٦) قوله: قلنا: محتمل لغير الطَّلاق.

الاستعمـال القـرآني: ﴿سرِّحوهنَّ﴾، ﴿فارقوهنَّ﴾، ﴿طلِّقوهنَّ﴾، فهو ظاهرٌ فيهنَّ على السَّواء، والاحتمال البعيد حاصل في الكلِّ، فالظَّاهر قول (ش).

(٤/ ١٥٦ س١٢) قوله: وإن لم يكن قد أوقعه، وقع في الحال باطناً لا ظاهراً.

يُنظر في صحَّة النُّسخة، فإنَّ الأنسب: ظاهراً لا باطناً، أي: نؤاخذه بإقراره. وأمَّا هو، فلا يعدُّه شيئاً؛ لأنَّه خبر كاذب.

(٤/ ١٥٨ س٢) قوله: (ش) بل الكناية كلُّها رجعيَّة.

هذا النَّقل فيه وهمٌ أو إيهام، والَّذي في كُتبهم أنَّ مذهبه كمذهب العترة، وإنَّما قوبل بين الشَّافعي والمذاهب الثَّلاثة؛ لأنَّهم قالوا: كلُّ الكنايات بائنة مع اختلافهم في شروط استثناءات. وعبارة الريمي: عندَ (ش): الكنايات لا تقطع الرَّجعة، وعند (ح): الكنايات كلُّها تقطع الرَّجعة إلَّا قوله: اعتدِّي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة.

(٤/ ١٥٨ س١٠) قوله: قلنا: حلفه ما أراد الطَّلاق.

هذا التأويل خلاف صريح الرِّوايات؛ إذ فيها أنَّها ادَّعت عليه أنَّه أراد الثَّلاث، فادَّعى أنَّه ما أراد إلَّا واحدة، فحلَّفه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على أنَّه ما أراد إلَّا واحدة.

وكانَ للمصنِّف مندوحة عن مثلِ هذا التَّأويل بأنَّ في رواية ابن عبَّاس عند أحمد: طلَّق ركانةُ امرأته ثلاثاً في مجلسٍ واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كيف طلَّقها، فقال: طلَّقتها ثلاثاً. قال: «في مجلس واحد»؟ قال: نعم، قال: «فإنَّما تلك واحدة، فارتجعها إن شئت» فراجعها، فكان الاعتذار بهذا الحديث أولى مِنَ التَّأويل المذكور.

قال العسقلاني في حديث ركانة: حديث: أنَّ ركانة بن عبد يزيد أتى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: إنِّي طلَّقت امرأتي سُهيمة البتَّة، ووالله ما أردت إلَّا واحدة، فردَّها عليه. رواه (ش)، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة. واختلفوا هل هو من مسند ركانة أو مرسلٌ عنه، وصحَّحه أبو داود، وابن حبَّان، والحاكم، وأعلَّه البخاري بالاضطراب، وقال ابن عبد البرِّ في «التَّمهيد»:

ضعيف، وفي الباب عن ابن عبَّاس رواه أحمد والحاكم، وهو معلول أيضاً[1]. انتهى.

والحاصل أنَّ حديث رُكانة حجَّة قائمة فيما ورد فيه، وهو طلاق البتَّة، لا على كلِّ كناية، ولا يلزم مِنْ هذا وقوع الثَّلاث دفعة واحدة؛ لأنَّ هذا بمنزلة قوله: بتَّها، فيقع ذلك. والمرأة محلٌّ للطَّلاق، والتَّطليقات الصَّريحة تقع الثَّانية، والمحل غير قابل هذا في المترادفة.

والواقعة بفمٍ واحد نحو: طلقتها ثلاثاً ينافي التَّعدُّد في قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتان﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وستأتي المسألة.

وأمَّا البتَّة، فإنَّما هي شيءٌ واحدٌ منزل منزلة الثلاث في الحاصل، ولا تعدد فيها البتَّة، فهي بائنة غير مثلثة، فتكون المقابلة في الحديث بين البينونة ومطلق الطَّلاق، أي: ما أردت إلاَّ ما يلزم منه الواحدة غير المبينة، لا المبينة على ما هو ظاهر اللَّفظ والله أعلم.

(٤/ ١٥٨ س١١) قوله: اختلف في تحريم الزَّوجة الصَّحابة والتَّابعون و(هاوه).

هذه مِنْ أوضح المسائل خلافاً وتبايناً، وأنا أرى أقوى شيءٍ فيها الاعتصام بكتاب الله، فإنَّ الله ـ سبحانه ـ حكى عن رسوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم تحريم ما أُحِلَّ له، وهي أمته ماريَّة، ثمَّ قال سبحانه: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم: ٢]، فسمَّى ذلك يميناً، وشرع لنا عموماً أجراه مجرى اليمين للإتيان بلفظ الجمع.

(٤/ ١٦٠ س١١) قوله: ولا يعتبر قصد المعنى مع اللَّفظ.

كأنَّه يريد: لا يشترط أن يعمل بمقتضى مدلول اللفظ، وهو الأغلب كما مرَّ، وأمَّا إخلاء اللَّفظ عن معناه، فهو كلام السَّاهي، فلو قصد إيقاع اللَّفظ فقط

---

(١) تلخيص الحبير ٣/ ٢١٣.

مِنْ دون أن يخطر المعنى بباله، كان كعجميٍّ يتكلَّم بعربيَّة مِنْ دون معرفة المعنى.

فصــــل
في الطَّــلاق بالفعــــل

(٤/ ١٦١ س٢) قوله: لاشتراكهما في المواضعة.

المواضعة مختلفة، فإن وضع النقوش لأن يفهم رأيها كَلِماً مُرَكَّباً، والكَلِمُ يُفهم معنى، مثلاً (ق) (ل) يفهم من التكلُّم منه التُّكلُّم بـ «قُلْ»، ويُفهم مِنَ التَّكلُّم طلب القـول، فليس بين الـوضعين قدر مشترك يتعلَّق به الحكم، بل مطلق الوضع، وذلك لا يوجب الاشتراك في الحكم.

وكذلك قوله: ثمَّ هو[1] حروف مرتبة[2]، إذ تسمية النُّقوش حروفاً إنَّما هو لدلالتها على الحروف، وكان يلزم أنَّ من كتب الشَّهادة مِنَ الكُفَّــار أن يسلم بذلك، وكذلك من كتب الأذان والإقامة، وما لا يُحصى مِنَ الأمثلة.

وأمَّا كتبه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؛ فلأنَّ الغرض تأدية المعنى، وذلك يحصل بالكتابة كالإشارة، مثل قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا» الحديث.

وحاصل ما ذكروه أنَّه قياس بلا جامع معتبر، ولقد توسَّعوا في قياس الشبه هذا إلى حدِّ اللعب، وذلك لأنَّه لا ضابط له، ولذا يجيء للقولين المتضادَّين، ولذا نفينا حُجِّيَّته فيما كتبنا في «الأصول»، والله العاصم سبحانه.

(٤/ ١٦١ س٧) قوله: صاحب «التَّلخيص»[3] العبرة بالمكتوب.

هذا هو الأظهـر، وأمَّـا الاحتمـال البعيد، فكـاحتمال أنَّه أراد مع النُّطق بالصَّريح خلاف الظَّاهر.

---

(١) في «البحر»: هي.

(٢) ٤/ ١٦١ س٤.

(٣) في «البحر»: (صش).

فصـــل
في توليـــة الطّـــلاق

(٤/١٦٢ س١٢) قوله: الأصل فيه أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم خيَّر نساءَهُ.

هذه الآية لا دلالة فيها كما قال عليٌّ كرَّم الله وجهه: خيَّر نساءه بين الدُّنيا والآخرة، ولم يخيِّرهنَّ الطَّلاق، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فتعالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وأُسَرِّحْكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٢٨]، فلم يجعل السَّراح إليهنَّ، بل صرَّح بجعله إليه. نعم، التَّوكيل فيه كالتَّوكيل في غيره، والتَّمليك في معناه.

(٤/١٦٥ س٤) قوله: (عمد) يصح.

في «المنتهى» مِنْ مختصراتهم: ولا يصحُّ إلَّا مِنْ زوجٍ ولو مميزاً بعقله.

(٤/١٦٥ س١٠) قوله: ولا يصحُّ الطَّلاق قبل النِّكاح.

الخلاف في هذا مِنَ الأعاجيب، وما ألطف ما روي عن ابن عبَّاس، قال الله: ﴿إذا نَكَحْتُمُ المُؤْمِنَاتِ ثمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، ولم يقل: إذا طلقتم المؤمنات ثمَّ نكحتموهنَّ، وقال: ما قالها ابن مسعود، وإن قالها، فزلَّةٌ من عالِمٍ.

(٤/١٦٦ س٤) قوله: ويقع مِنَ السَّكران.

كبَّروا المسألة باللّجاج، وما هي إلَّا بين أمرين: عاقل وغير عاقل، ولا ينبغي خلاف فيهما كما قال (ي): والذي بينَ بين يُرجع فيه إلى الأصل والقرائن، فيكون أحد الاثنين. وانفصل الخطاب.

ومِنَ الكلام الذي لا يُسمع: التعليل بأنه عقوبة على معصيته، فيكون فيما عليه، لا فيما له.

قال ابن القيِّم فيما رُوي عن عليٍّ في السُّكر أنَّه إذا شرب سكر: هو خبر لا يصحُّ البتَّة. قال أبو محمد بن حزم: وهو خبرٌ مكذوبٌ قد نزَّه الله عليّاً وعبد

الرَّحمن عنه، وفيه مِنَ المناقضة ما يدلُّ على بُطلانه، فإنَّ فيه إيجاب الحدِّ على مَنْ هَدَى، والهادي لا حدَّ عليه.

(٤/ ١٦٦ س١٣) قوله: والإكراه ضربان.

قسمه إلى ما هو أعمّ، وهو مجرَّد اصطلاح، وإذا كان الإكراه يعمُّ الإلجاء، فإنَّما قصروا الإكراه على بعض مسمَّياته، وهو مِنَ الكراهة، لأنَّه يفعل الفعل مع كراهته له، فإن كان الحامل على المطلوب قويّاً، سمَّوه إلجاءً، وإن كان دون ذلـك، اقتصـروا به على اسم الإكـراه، وحـدُّوه بمـا أزال الاختيار، وأرادوا بالاختيار: الفعل مع عدم الكراهية، ولم يمكنهم تحديدهما، فاستغنوا بالمثال، وأصل الاختيار مقابل الاضطرار، فمهما تمكن مِنْ جانبي الفعل، فهو مختار. وقد حقَّقنا ذلك في «العلم الشَّامخ».

وقـد رتَّبـوا على الإلجـاء عدم صحَّـة التَّكليف، وأبـطلنا ذلك، وبيَّنَّا أنَّ التَّكليف دائرٌ على الإمكان، ورتَّبوا على الإكراه عدم لزوم الأحكام الَّتي بيَّنوها في مواضعها، وهو تفسيرٌ منهم لأحاديث الإكراه مثلما استكرهوا عليه.

ولا شكَّ أنَّ الحكم مع الإلجـاء أشـدّ، فلذا خصُّـوه بموضع دون آخر، وبحامل دون آخر، مثل: قتل، أو قطع عضواً.

والـطَّلاق داخـل تحت عمـوم الآية والحـديث الَّذين ذكرهما المصنِّف، وحديث «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» نصٌّ على المراد. قال في «النهاية»: أي: لا إكراه؛ لأنَّ المُكره مغلق عليه في أمره، ومُضَيَّقٌ عليه في تصرُّفه كما يُغلق البابُ على الإنسان.

(٤/ ١٦٧ س٢) قوله: قلت: وفيه نظر.

كيف يقول (ي): يصح إكراه الذِّمِّيِّ على الإسلام، وإنَّما نزل: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] في ذلك كان لناس من الأنصار أولادٌ عند يهود، فأرادوا إكراههم على الإسلام»، فنزلت.

(٤/١٦٧ س١٠) قوله: فلا وجه لتردُّد بعض الفقهاء فيما عدا الثَّلاثة المنصوصة.

بل وجهه ظاهر؛ إذ لم تطب نفس الهازل بالمبادلة[1]، ولا هي تجارة عن تراضٍ مع الهزل، وقال الله سبحانه: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا يحلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلاَّ بِطِيبةٍ مِنْ نفسه».

(٤/١٦٧ س١٥) قوله: قلنا: هذا القصد غير معتبر في الصَّريح.

هذا مبنيٌّ على ما مضى، وموضح لمرادهم، وعبارة «الأزهار»: قصْد إيقاع اللَّفظ في الصَّريح. أي: قصد أن ينعق بهذه اللَّفظة غير مريد ما وضعت له، وهو إيقاع الفرقة ورفع النكاح، ولا يقدر الإنسان في هذا على غير التعجب، والله الموفق.

فصــــل
في محـــل الطَّـــلاق

(٤/١٦٨ س١٨) قوله: فخرَّج منه أنَّ الصَّريح يفتقر إليها.

لو تركوا كلام الهادي على ظاهره، كان أولى بهم، ولكن ردُّوه إلى كلامهم، وكان الصَّواب في ظاهر كلامه، ولم يحكوا عنه نصَّاً على خلافه، ولِمَ لَمْ يتأوَّلوا للنَّاصر بل تركوا كلامه على ظاهره، وحكوا عنه أنَّ الصَّريح يحتاج إلى النِّيَّة، ولكنَّها جرت عادة المتمذهبة يحكون عن أئمتهم ما يرتضونه لأنفسهم، كما ترى المتمذهبة للشافعي يلطخونه بالجبر، صانه الله عن ذلك.

(٤/١٦٨ س٢٠) قوله: بل كأوقعت الطَّلاق.

الصَّواب ما اختاره المصنِّف في «الغيث»، فإنَّه حكى فيه ثلاثة أقوال: إنَّه كناية، وإنَّه صريح، ثمَّ قال: القول الثالث للسَّيِّد إدريس التهامي والإمام (ي بن

---

(١) في (ب): بالمبادرة.

حمزة): إنَّه ليس بصريح ولا كناية. قلت: وهو الأقرب؛ لأنَّه لم يُوقع في هذا اللَّفظ طلاق على الزَّوجة، وإنَّما هو بمنزلة مَنْ قال: ألزمت نفسي أن أُطَلِّقَ. ولا خلاف في هذه أنَّها ليست بصريح ولا كناية، فكذلك ما هو في معناه. انتهى.

فصـــل
في كســـر الطَّـــلاق

(٤/ ١٦٩ س٣) قوله: ومَنْ أوقع نصف طلقة، فقد طلَّق.

أي: قد طلَّق المرأة، أي: أوقع ما يُسمَّى طلاقاً، لكن يقال: المخالف يمنع تسميته طلاقاً. وملخَّصه أنَّ الألفاظ الموضوعة على المعاني إنَّما وُضِعت لكلِّ المعنى لا لبعضه، ولا يُطلق على البعض إلَّا مجازاً، دليله: إذا قلت: اشتـريت الثَّـوب كلَّه، فـ«كلَّه» تأكيد اتفاقاً مدلوله مدلول الأوَّل، ولو قلت: بعضه، لكان بدلاً ليس مدلوله مدلول الأوَّل.

وعلى هذا؛ قولـه: طلَّقت بعضَـك أو يدك يجيء لداود وربيعة أن يلغوا أيضاً، وهو الظَّاهر فيهما، فإن منع منه إجماع ـ كما ادَّعاه المصنِّف في سراية الطَّلاق ـ عمل عليه إذا كان الإجماع قطعيَّاً، والأصل عدم ذلك كما بيَّنَّا ذلك كلَّه في «نجاح الطَّالب».

فصـــل
في الطَّـــلاق الملتبس

(٤/ ١٧٠ س١٣) قوله: فإن قال: امرأتي أو زوجتي.

الظَّاهر في هذا قول (م) ومن معه، وقد قوَّاه المصنِّف كما ترى.

(٤/ ١٧٠ س٢٤) قوله: ثبوته في الذِّمَّة يقتضي أن لا يحرمن[1].

هذا اعتراضٌ على تفريعهم واضح، وأما إنه يقوي قولنا، فلا وجه له، وهم

(١) في «البحر»: تحريم.

كثيراً ما يوردون مثـل ذلك في مباحث المناظرة، وليس بصحيح إلَّا أن يكون المذهبان في طرفَيْ نقيضٍ.

نعم، يصحُّ مذهبه هُنا ببطلان مذهبهم، إذ هو مانع، فما لم يقيموا برهاناً، كان الحقُّ معه بحسب الظَّاهر.

(٤/ ١٧١ س٤) قوله: (بعصش مد) لا تعيين بقولٍ ولا وطءٍ، بل بالقرعة.

هذا هو الأصوب كما حقَّقناه في مسألة السِّتَّة الأعبدُ في القسمة، وكذلك سائر مواقع القرعة كفعل عليٍّ عليه السَّلام بين الثَّلاثة الذين وقعوا على امرأة في طُهر، ويجمع ذلك أن لا يكون لنا طريق إلى ما في نفس الأمر. ومسألتنا هذه لا تعيين في نفس الأمر فنرجع إلى القرعة، وقد تكرَّر لنا تحقيق ذلك. وقول (ي): الوطء أدخلٍ في الاختيار لا معنى للمفاضلة بالنِّسبة إلى القرعة، إذ لا اختيار فيهـا، وبالنِّسبة إلى القول أدخـل؛ إذ لا يحتمل غير التَّعيين، والوطء يحتمل أنَّه لم يقصده، ولا تعيين إلَّا بقصدٍ.

(٤/ ١٧١ س١٠) قوله: لتحقُّق النِّكاح في حقِّهنَّ إلَّا واحدة.

يقال: الواحدة ليست معينة في نفس الأمر، وكأنَّ أهل هذا القول بنوا على بطلان القول بالأحد الدَّائر، كما اقتحموا لذلك وجوب أنواع الكفَّارة، واقتحم بعضهم عموم فرض الكفاية. وقد حقَّقنا ذلك في «العَلَم» وفي «النجاح».

(٤/ ١٧٢ س١) قوله: أو أقبلن... إلخ.

في الكلام تناقضٌ؛ لأنَّ قوله: «ولَمْ يُشِرْ إلى أيتهن» يريد: لم يُردْ؛ إذ لو أراد الإشارة الحسِّيَّة، لكانت هي المشبَّه بها ـ أعني: اللبس بعد التَّعيين، ثمَّ قال: التبس بعد التعيين، فقد قال بحسب الحاصل: إنَّه معين غير معين.

وأمَّا قوله: بحسب الوضع، فالوضع إنَّما هو إذا استعمل اللَّفظ بحسبه، وهنا قد فرض المسألة على خلاف ذلك؛ لأنَّ الاستعمال المطابق للوضع أن يوجِّـه الخـطاب بزينب في المثال الأوَّل وبأنتِ في المثال الثَّاني إلى واحدة بعينها، فإذا لم يطابق استعماله الوضع، كان لاغياً لا تعتبر عبارته.

فصـــل
في أحكـــام الطّـــلاق

(٤/ ١٧٤ س١٦) قوله: والطّلاق لا يتبع الطّلاق.

معنـاه أنّ المـرأة إذا وقـع عليهـا طلاق، لم تبقَ محلاً لطلاق آخر حتّى يرتجعها، والحُجّة لهذا القول قوله تعالى: ﴿**الطّلاق مرّتان**﴾ [البقرة: ٢٢٩] - أي: الطّلاق الذي لكم فيه رجعة بشهادة السّبب -.

أخرج الترمذي، وابن مردويه، والحاكم، وصحّحه، والبيهقي في «سننه» مِنْ طريق هشام بن عروة عن أبيه أنّ عائشة قالت: كان النّاس والرّجل يطلّق امرأته ما شاء الله أن يطلقها وهي امرأته إذا ارتجعها وهي في العدّة وإن طلّقها مئة مرة أو أكثر حتّى قال رجل لامرأته: واللهِ لا أُطلّقك فتبيني، ولا آويك أبداً. قالت: وكيف ذلك؟ قال: أطلّقك، فكلّما همّت عدّتك أن تنقضي راجعتك، فذهبت المرأة حتّى دخلت على عائشة، فأخبرتها، فسكتت عائشة حتّى جاء النبيُّ صلّى الله عليه وآلـه وسلّم، فأخبرته، فسكت النبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم حتّى نزل القـرآن: ﴿**الـطّلاقُ مَرَّتَـانِ، فَإمسـاكٌ بِمَعْـروفٍ أو تَسْـريحٌ بإحسانٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٩]. قالت عائشة: فاستأنف النّاس الطّلاق مستقبلاً، مَنْ كان طلّق، ومَنْ لم يُطلّق.

وخرجه جماعة بألفاظ متّفق على المقصود منه، فلو كان يصحُّ إرساله مرّة، لما قَضَى الخبر بكونه مرّتين؛ لأنّه لا يلحقه حينئذٍ رجعة.

وعلى هذا جاء حديث محمود بن لبيد عند النسائي. قال ابن القيم: إسناده على شرط مسلم. قال: أُخبرَ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان، ثم قال: «أيلعبُ بكتاب الله وأنا بين أظهركم»؟ حتّى قام رجل، فقال: يا رسول الله، ألا أقتله؟.

وأخرج البيهقي عن ابن عبّاس: طلّق ركانة امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «كيف

طلَّقتهـا»؟ قال: طلقتها ثلاثاً، فقال: «في مجلس واحد»؟ قال: نعم. قال: «فإنَّما تلك واحدة، إن شئت فراجعها».

فكـان ابن عبَّاس يرى أنَّما الطَّلاق عند كلِّ طُهر، فتلك السُّنَّة التي كان عليها النَّاس، والتي أمر الله بها: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

وأخرج عبد الرزاق، وأبو داود، والبيهقي من حديثه نحوه.

وأخرج أبو داود عن ابن عباس، قال: إذا قال: أنتِ طالق ثلاثاً بفمٍ واحدٍ، فهي واحدة.

وأخـرج الحاكم ـ وصحَّحه ـ عن ابن أبي مليكة أنَّ أبا الجوراء أتى ابن عبَّاس، فقال: أتعلمُ أنَّ ثلاثاً كُنَّ يرددنَ على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى واحدة؟ قال: نعم.

وأخرج عبد الرزَّاق، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والحاكم، والبيهقي عن ابن عبَّاس، قال: كان الطَّلاق على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأبي بكـر، وسنتين مِنْ خلافـة عمـر طلاق الثـلاث واحـدة، فقـال عمـر بن الخـطَّاب: إنَّ النَّـاس قد استعجلوا في أمـرٍ كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم.

وأخرج الشَّافعي، وعبد الرَّزَّاق، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والبيهقي عن طاووس أنَّ أبا الصَّهباء قال لابن عبَّاس: أتعلمُ أنَّما كانت الثَّلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر؟ قال ابن عبَّاس: نعم.

وفي رواية لمسلم أنَّ أبا الصَّهباء قال لابن عبَّاس: هات مِنْ هناتك، ألم يكن طلاق الثَّـلاث على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأبي بكر واحدة؟ فقال: قد كان ذلك، فلمَّا كان في عهد عمر، تتابع النَّاس في الطَّلاق، فأجازه عليهم.

هذه حجج أهل هذا القول.

وللقـول الآخر روايات عن بعض الصَّحابة لا تقاوم هذه المرفوعة؛ إذ لا حُجَّة بغير قول النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

وقـد تأوَّلـوا حديث ابن عبَّاس بأنَّ المراد قبل الدُّخول كما هو في بعض رواياته عند أبي داود.

ويردّ هذا التأويل أن ذكر قبل الدُّخول لا ينفي كونها بعد الدخول كذلك.

ثمَّ الطَّلاق قبل الدُّخول مِنْ أندر النادر، والتَّتابع فيه أبعد وأبعد، بل خُلْفٌ مِنَ القـول، إذ لا يُسمـع بوقـوع ذلك، ولا هو من الجِبلَّات التي رُكِّبَت في الخلق، فالتَّتابع مثل المحال، وظهوره إلى أن يغضب عمرُ ويمضيه عليهم أشدُّ إحالة.

ثمَّ هو صورة تشريع من عُمر يُنزَّه عنها، أو اجتهاد لا يكون حُجَّة على أحد.

وقد كنت مستصعباً لهذه المسألة، ومَنْ سألني عنها حكيت له الأقوال مِنْ دون إفتاء، ثمَّ ترجَّح عندي بعد ذلك هذا المذهب، أعني: امتناع وقوع ما زاد على واحدة حتى تتوسَّط رجعة.

وقد احتجَّ المخالف ـ أيضاً ـ بتطليق المُلاعن ثلاثاً حين قال: «ظلمتها إن أمسكتها»، وطلق، وسكت عنه النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فأخذوا منه وقوع الثَّلاث، وأنَّها ليست ببدعة، وهو استدلال ركيكٌ؛ لأنَّ سكوت النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إنَّما كان لأنَّ الملاعنة تَبينُ بنفس اللِّعان كما سيأتي، فهذا تكلُّم مِنْ قِبَلِ نفسه بكلام لا محلَّ له، فكأنَّه طلَّق أجنبيَّة، ولا يجب إنكار مثل ذلك لظهور ما ينفي وهمه، والله أعلم.

وكذلك ما جاء مرفوعاً وموقوفاً مِنَ الجواب فيمن طلَّق ألف طلقة، أو عدد النُّجوم أنَّه يكفيه ثلاث، والبقيَّة إثمٌ في عنقه ـ ليس نصَّاً في التَّتابع لجواز أنَّ المراد تكفيه ثلاث بشرطها ـ وهو الرَّجعة ـ بدليل الأحاديث المذكورة الدَّالة على عدم التَّتابع.

وفي رواية البخاري والنَّسائي في قصَّة المختلعة «اقبل الحديقة، وطلِّقها

تطليقة»، والظَّاهر أنَّه أراد منع ما زاد، فيكون منهيًّا عنه، والنَّهي يقتضي الفساد، أو أراد أنَّه لا معنى للزِّيادة لئلَّا يتوهَّم المخالع أنَّ الثَّلاث أوفى بالإبعاد.

وجعل الآية في «الكشَّاف» مِنَ التَّثاني الَّتي يُراد بها مطلق التَّكرُّر، لا التَّثنية، مثل: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤]، لبَّيك وسعديك، أي: الطلاق المعتبر شرعاً متعدِّد لا يرسل دفعة واحدة، وهٰذا حكم النَّصِّ على مقصود مَنْ جعل المتعدِّد بلفظ أو ألفاظ غير معتبر، بل بمنزلة الواحدة. وقد رفض هُنا عادة المتمذهبة مع أنَّه حنفيٌّ، والمسألة ممَّا اشتهر التَّعصُّب فيها، لكنَّه جرى على الذَّوق العربي، وآثَرَ الكتابَ على الأصحاب.

ونقل السُّبكي عن ابن تيمية أنَّه ادَّعى الإجماع على وقوع الثَّلاث، ثمَّ رجع إلى القول بأنَّها واحدة، وكأنَّ جعل الدَّعوى له وهمٌ، وهي لجدِّه في «المنتقى»، وهي غريبة لشهرة الخلاف في الصَّحابة كما حكيناه عن ابن عبَّاس، لأنَّه بعد ذكر شيءٍ عنهم قال: وهذا يدلُّ على إجماعهم على وقوع الثَّلاث، والذي ذكره لا يدلُّ ولا يُوهم.

نعم، قد اشتهرت المسألة في اتِّفاق الأربعة المذاهب عليها، وقد يطلقون الإجماع على ذلك، سيَّما إذا اشتهر مقابله بالعزو إلى أهل البيت كهٰذه المسألة، وهو شيءٌ ليس مِنْ شأن المتَّقين ولا المتقنين، فلا يُعبأ به.

واختار ما اخترناه ابن القيِّم، وحكاه عن شيخه ابن تيمية، واعتمد قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فإرسال الثَّلاث مرَّة لا تصدق عليه الآية، كما لا يصدق عليه مثل قوله تعالى: ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ﴾ [النور: ٦] على إيرادها بلفظ: أشهد بالله أربع شهادات، ونحوها. فإرسال الثَّلاث ليس بمشروع، فلا يُعتبر. وكذلك هو منهيٌّ عنه لحديث محمود بن لبيد، والنَّهيُ يقتضي الفساد، وجادل وأطال، وتعرَّض لردِّ روايات وقوع الثَّلاث تارة بالقدح في الرِّواية، وتارة بضعفِ الاستدلال، كاضطراب حديث ركانة وغيره، فليراجِع كلامَهُ المهتمُّ في «زاد المَعَاد».

(٤/ ١٧٥ س٢) قوله: إذ مِنْ حقِّ كلِّ مخيَّرين... إلخ.

عبارة صحيحة، لكن اللاّزم منها صحّة مذهب الخصم، وهذا يُسمّى بالقلب في اصطلاح أهل الاستدلال، وبيانه هنا أنَّ موضع بلوغ الأجل هو آخر العِدَّة قبل خروج المرأة عنها، وهي حينئذٍ مطلَّقة، فإن شاء أمسكها ـ وذلك بالرُّخصة؛ إذ الإمساك بدونها ممتنع ـ وإن شاء سرَّحها والمصنِّف جعل الإمساك أن لا يطلِّقها بعد الرَّجعة، فنقول له: ذلك إمساك، لكن ليس بالإمساك الواقع عند بلوغ الأجل، فالتَّفسير بإمساك غيره مصادرةٌ، فليتأمَّل.

والتَّسريح ـ أيضاً ـ يعمُّ ما كان بواسطة طلاق، أو مجرَّد التَّخلية، هذا إذا فسِّرت الآية بقولنا: فأمسكوا حينئذٍ أو سرِّحوا، وأمَّا على ما هو الأظهر. وأوَّل التَّفسيرين في «الكشّاف» أنَّ المعنى: فالعشرة المطلوبة إمساكٌ بمعروف أو تسريحٌ بإحسان، فليس ممَّا نحنُ فيه.

بـــاب والخلـــع

(٤/ ١٧٦ س١٩) قوله: أو حتَّى تعطيني ألفاً.

يُنظر في هذا المثال، والظَّاهر أنَّه سقم في النُّسخة، فليُصَحَّحْ.

(٤/ ١٧٨ س١٠) قوله: قلنا: منسوخة بقوله تعالى: ﴿واللاَّتي يَأْتينَ الفاحِشَةَ﴾ [النساء: ١٥]. وقد جعل الله لهنَّ سبيلاً.

لا وجه لكونها منسوخة، فإنَّها مثل آية البقرة: **﴿فلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فيما افتَدَتْ بِهِ﴾** [البقرة: ٢٢٩]، وكونها تُحَدُّ للفاحشة لا ينافي ذلك، والتَّناسخ إنَّما هو بين المتنافيين.

(٤/ ١٧٩ س١٣) قوله: قلت: للنِّيَّة أثر مع الاحتمال القريب، لا البعيد.

نِعْمَ القول هذا، لكنَّه يلزم منه أن «خالعتك» ليس بكناية لبعد احتمال غير المخالعة.

(٤/ ١٨٠ س٤) قوله: إذ لا يمكن عليها الرَّجعة.

إنَّما يحتاج إلى هذا الاستدلال مَنْ جعل الطَّلاق يتبع الطَّلاق، أمَّا مَنْ منع ذلك، فقد امتنع عنده طلاق الرَّجعية، فضلاً عن المختلعة.

(٤/ ١٨٠ س١٨) قوله: قيل له: أيّ الثَّلاث تُريد.

هذا موافق لما كرَّرنا ذكره أنَّ المتعلِّق بالمتعاطفات جملاً كانت أو مفردات، وكذا المتأخِّر، استثناءً كان، أو شرطاً، أو صفة، أو مفعولاً، أو غير ذلك، فإنَّه لا يختصُّ بأحدها، ولا يعمُّها إلاَّ بدليل.

وهُم إنَّما انقسموا في ذلك إلى قولين يرجع إلى الأخير وإلى الجميع، فانظر حين يجيءُ البحث في غير معركته كيف تهتدي له الفطرة على الصَّواب.

وكنت أظنُّ أنَّه لا يوافقني أحدٌ على ذلك البحث، وهذا الكلام موافق كما ترى.

(٤/ ١٨١ س١٠) قوله: قلت: فيه نظر.

وجهُه أنَّه لم يوكِّله إلَّا بالخلع، فإذا خالف، بطلت الوكالة فيه، وليس إليه طلاق سواه بخلاف الزَّوج.

فصـــل
في أحكـــام العـــوض

(٤/ ١٨٣ س٦) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أمَّا الزِّيادة فلا».

هذه الزِّيادة في رواية البيهقي، وفي رواية ابن ماجة بلفظ: فأمر النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنْ يأخذ منها حديقته ولايزيد، ولفظ البيهقي: أمَّا الزِّيادة مِنْ مالك، فلا، لكنَّها عن عطاء مُرسلة.

وأخرج الحديث مِنْ وجه آخر موصولاً، وقال: المرسل هو الصَّحيح، وأصل الحديث في «البخاري» و«النسائي» وغيرهما بدون هذه الزِّيادة.

وحديث أبي سعيد الخدري في خلع أخته رواه البيهقيُّ، وفيه: فقال لها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أتَرُدِّين عليه حديقته»؟ قالت: نعم، وأزيده، فخلعها، فردَّت عليه حديقته وزادته.

وأمَّا رواية «وزيديه» ـ بلفظ الأمر، فلم أجدها بعد البحث.

والحُجَّة إنَّما هي في الأمر، لا في فعلها، فحصل مِنْ هذا تعارض الحديثين؛ لأنَّ سكوته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عند قولها: وأزيده ـ وهو في محلِّ التَّعليم ـ تقريرٌ سيَّما إذا علم بعدُ بإعطائها الزِّيادة وسكت، ولكن في

الظهور نوع غموضٍ لجواز أنَّه شاع قبل ذلك حديث منع الزِّيادة، سيَّما وهي ضرَّتها لا يخفي عليها قصَّتها، والله أعلم.

وصحَّح الدَّارقطني رواية منع الزِّيادة. ذكره عنه ابن القيِّم، وحديث منع الزِّيادة أقوى سنداً ودلالة، إلَّا أنَّ جواز الزِّيادة ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] لعمومه للقليل والكثير، وهو قويٌّ جداً يضعف عنه المخصِّص؛ إذ الصَّحيح إنَّما هو أصل الحديث، وأمَّا الزِّيادة، فلا تُخصِّص حتَّى تَصِحَّ، فيقف ذلك على صِحَّتها، فإن صحَّت، خصَّصتِ الكتابَ، وإلَّا أُخِذَ بالعموم.

أمَّا مَنْ أجاز الزِّيادة، فالتَّفريع على أصله صحيح. لكن اغتفار هذه الجهالة يحتاج إلى دليل، وتلفيقات المصنِّف هذه لا تُفيد الظَّنَّ، وأين جهالة الجنس في المهر مِنْ جهالة التَّربية، فإنَّه يرجع إلى وسط الجنس، وجهالة التربية مفرطة، فالقياس فاسدٌ، وكذلك سائر الاعتبارات المذكورة تخمينات.

(٤/ ٨٣ س٩) قوله: ويصحُّ على تربية الأولاد.

هذا تفريع على قوله ممَّا لزم بالعقد، وقد علمت أنَّ الحديث إنَّما هو: «تَرُدِّينَ عليه حديقته»، وهي المهر فقط، فشمول سائر ما تسبَّب عن العقد من أين جاء، بل بنفيه نفي الزِّيادة؛ لأنَّ غير الحديقة زيادة، بل اللَّازم في ظاهر الحديث عين الحديقة، ولا يصحُّ مثلها إلَّا بدليل خارجيٍّ.

(٤/ ١٨٤ س) قوله: ولا تغرير إن ابتدأ.

قد مضى للمصنِّف أنَّ السُّكوت تغريرٌ، وهذا يخالفه. والصَّحيح ما هُنا، وقد نبَّهنا عليه فيما مضى.

(٤/ ١٨٤ س٢٤) قوله: ولا يوجب الخلع براءة الزوج.

هذا هو الظَّاهر، ومقابله بعيد جداً.

(٤/ ١٨٥ س١٧) قوله: لصحَّة التَّجزِّي في العِوَضِ.

يقـال: إنَّما بذلت الألف بالثَّلاث، وفي الثَّلاث فائدة هي البينونة، فلم ترضَ إلَّا بالمجموع. ومثله تفريق الصَّفقة في البيع.

فصـــل
في الصِّيغ الموجبـــة للعـــوض

(٤/ ١٨٦ س١٠) قوله: وأمَّا المغشوشة فلا تُقبل في الإقرار والتَّعليق.

دراهم وقتنا هذا جامعة للغشِّ غير المعلوم وعدم الوزن، بل تُعدُّ عدًّا، فهي محل التَّردد للجهالة، ويحتمل أنَّ العُرف صيَّرها كالمعلومة لكثرة دورانها وعدم وجود الموزونة والسَّالمة مِنَ الغشِّ.

فصـــل
في الاختـــلاف

(٤/ ١٩١ س١) قوله: إذ قد اتَّفقا على البينونة.

البينونة الَّتي أقرَّ بها لا تحرِّم عليه العقد عليها قبل زوج، والَّتي تدَّعيها تحرم ذلك، والأصل عدم التَّثليث، فلا يسقط حقُّه بلا مسقط، ولا دخل في ذلك لكونها في يد نفسها.

بـــاب
في التّعليق بالشُّروط والوقت

(٤/ ١٩١ س١١) قوله: كأنّه يتجدّد اللّفظ.

للخصم أن يقول: إنّما يحكم بذلك التقدير مَنْ قد تمّ مذهبه دونه، ولما يتمُّ مذهبكم مع السُّؤال، والأَولى أن يقال: قد وقع موجب الطّلاق، ولكنّه أوقع على صفة هي توقيفه على أمر آخر كالأسباب التي لها شرط يقف عليه المسبب كرمي الحبِّ في التُّراب يتوقّف نباتُه على ممّاسة البلل، ولا يُقال: لم يقع البذر إلّا عندَ الشّرط، والبذر هو المؤثِّر.

(٤/ ١٩١ س١٧) قوله: إذ مِنْ حقّه تجويز وقوعه.

هذا يعود إلى النّزاع في ماهيّة الشّرط، هل مِنْ حقّه إمكان الوقوع، فكان حق المسألة أن تصدر بالفرع على ما قبلها.

(٤/ ١٩٢ س٣) قوله: والمشروط إنشاء لا خبر على الأصحِّ.

كأنّه يريد مع تقدُّمه، نحو: أنت طالق إن دخلت الدّار، وكونه خبراً قول البصـريّة، وجـواب الشّرط متأخر، أي: فأنت طالق، والكوفيُّون يقولون: هو جواب الشّرط.

قال ابن الحاجب: إن أراد من قال: إنّه خبر مِنْ حيث المعنى فمكابرة، وهي مسألة مشهورة.

ولعلَّ المصنِّف أراد مطلقاً، أي: تقدّم الشّرط أو تأخّر.

ويلزم على ظاهر قول البصرية ـ مع تقدُّم المشروط ـ أن يكون الشرط إنشاءً

للتّقييد، فلا يقبل في الطّلاق، لا تقييداً للإنشاء، فيقبل، فيلزمهم في الحكم مذهب الإمامية ـ أعني: عدم صحّة التّقييد حينئذٍ ـ.

وقد أورد هذا في «الغيث»، ولفظه: فإن قلت: إنّها قد طلقت بقوله: أنت طالق، فلا تأثير لقوله: «إن» كما لو طلّقها، ثمّ أراد الرُّجوع عن ذلك.

أورد هذا على نفسه حيث قال: أمّا لو أراد منعها مِنْ دخول الدّار بأن يطلّقها إن دخلت، فقال: أنت طالق، ثمّ بدا له بأن يأذن لها في دخول الدّار، فقطع الكلام على «إن» هل يقع الطّلاق ناجزاً، أو مشروطاً أو لا يقع؟ الأقرب أنه لا يقع رأساً، لا ناجزاً ولا مشروطاً؛ لأن النحويين قد نصُّوا على أن حروف الشّرط إذا دخلت على الجملة التّامّة، أخرجتها عن كونها كلاماً.

ثمّ قال في الجواب على الإيراد: قلت: هذا غلط؛ لأنّه لو كان الأمر كما ذكرت، لزم أن تطلق ناجزاً، حيث يقول: أنت طالق إن دخلتِ الدّارَ. فأمّا قولك: الشّرط كالرُّجوع، فغلط أيضاً، والفرق بينهما أنّ الرُّجوع إنّما يثبت بعدم تمام الجملة بخلاف الشّرط ونحوه، فإنّ الجملة لا يحكم عليها بالتّمام إلاّ بعد تمامه، فصار حاصل الكلام أنّ كلّ جملة أوردها المتكلم وفي نفسه الشّرط لا حكم لها حتّى تتمّ، ومهما لم تتمّ فالنّطق بأكثرها كالنّطق بحرف واحدٍ منها، فقولك: أنت طالق: إن بمنزلة: أنت طا، ونحو ذلك.

فإن قلت: إنّ لأصحابنا مسائل في باب الوديعة والإقرار والشّفعة تدلُّ على أنّا نحكم بالجملة الأولى، ولا يعتبر بما يرد منها مِنَ التّقييد.

قلت: سيأتي تفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. انتهى.

وإنّما أطلنا في نقل كلامه بطوله للاستشهاد به على هاتين القاعدتين، وهُما:

أنّ العبرة بتمام الكلام المقيّد والحكم متأخِّرٌ بعد الإتيان بالقيد.

والثّانية أنّه لا بدَّ من نيّة التقييد، بحيث لا يخلو عنها ابتداء الكلام.

وفي كلماتهم في غير موضع ما يخالف هذه القاعدة في كلِّ المذاهب، وقد أجاد الإمام المصنِّف هنا، وأمَّا في التَّفاصيل، فما رأينا المحافظة على القاعدتين في أي مذهب، بل يختلف كلامهم.

هذا، وقد علمت أنَّ هذا الجواب ـ مع صحَّته ـ لا يدفع السُّؤال عن بصرية النُّحاة.

(٤/ ١٩٢ س١٢) قوله: ومتى تعدَّد الشَّرط لا يعطف، فالحكم للأوَّل وإن تأخَّر وقوعه إن تقدَّم الجزاء.

هذا أحد مذاهب ستَّة في المسألة. الثاني: يطلق بالأوَّل. الثَّالث: بالآخر. الرَّابع: بأحدها مطلقاً. الخامس: بفعل الجميع على ترتيب اللَّفظ. السَّادس: على عكس ترتيبه. وأمثلتها ما في الكتاب.

وقد أعطينا المسألة بعض استحقاقها مِنَ البسط في «الأبحاث المسدَّدة»، والمعتمد ما حقَّقناه في «نجاح الطَّالب» في تعاطف الجمل أنَّه جاء الاستعمال شائعاً في عود الضَّمائر، والشَّرط، والاستثناء، وسائر القيود والمتعلِّقات كالأخبار والمفاعيل تارة إلى الكلِّ، وتارة إلى أي بعض بين ذلك القرائن، ولم ينكر ذلك أحدٌ، ولا قال في أيِّها: إنَّه مجاز أو خلاف الظَّاهر، فإذا عدمت القرينة، فليبق على الاحتمال.

ومِنَ العجب أنَّ البصريَّة أعملوا الثَّاني في التَّنازع، والكوفية الأوَّل، وشذَّ من أعمل الجميع، وحين جاؤوا إلى الأصول، عملت الشَّافعية على العود إلى الجميع، والحنفيَّة إلى الآخر، فكيف يختلف نظر الرَّجل الواحد باعتبار فنَّين؟.

وقد صرَّح الزَّمخشري في أوَّل سورة الحجرات في أنَّ كلام البصرية والكوفية في سائر المتعلِّقات مثل كلامهم في العمل، وكذلك الرَّضيُّ سوَّى بين الكلام في الجمل، والكلام في العوامل.

ثمَّ قد صرَّح الزَّمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] أنَّ سائر الشُّروط قيد لما جعل له الجزاء.

وذكـر ذلـك غيره، ولا بُدَّ مِنْ ذلـك عند تقدُّم الجزاء عند الكوفيَّة، وأمَّا البصريَّة، فيحتمل أن يقدروا لكلِّ شرط جزاءً؛ لأنَّ الجزاء المتقدِّم دليل الجزاء، وتكـون الجمل الَّتي مِنْ شرط مذكور وجزاء مقدَّر مسرودة منثورة، مثل: زيد عالم، عمرو كاتب، بكر عابد، أي: أنت طالق، إن أكلت فأنت طالق، إن شربت فأنت طالق، إن ركبت فأنت طالق، كما تقدر لو تأخر الجزاء المذكور، نحو: إن أكلت، إن شربت، إن ركبت فأنت طالق، والأظهر جعلها قيوداً حيث يمكن

(٤/١٩٢ س١٣) قوله: فالظاهر كونه جزاءً لكلِّ ما تقدَّمه.

ثمَّ قال في الفرع في عين هذه الصُّورة؛ فلواحد. وظاهره التَّناقض، ويُدفع بأنَّ مراده بالكلِّ الكلّ الإفرادي ـ أي: لكلِّ فرد ـ ومراده بالواحد الأحد الدَّائر ـ أي: المبهم ـ فيتوافق المعنى.

(٤/١٩٢ س١٦) قوله: فلواحد وينحل[1].

يُفهم مِنْ ذلـك أنَّ باقي الشُّـروط ليس لها جزاءٌ مقدَّر، لأنَّها كانت كلُّها متوجِّهة إلى الجزاء المذكور، وحين أخذه واحد، بطلت، ولم تبق طالبة تماماً.

ويؤيِّده قولـه: فلو وقعت الشُّـروط معاً، تثلَّثت عند أهل الثَّلاث[2] يعني بخلاف ما لو ترتَّبت؛ إذ قد انحلت، ويحتاج هذا إلى طرده في نظائره، كالعوامل في التَّنازع، أو تمنع الجميع، ولزوم التَّقدير، أو بطلت الفروق، فلينظر.

(٤/١٩٢ س١٦) قوله: قلنا: التجويز غير معمول به.

وقوع الشَّرط إمَّا غالب ـ وهو المظنون ـ ولا ينازع مالك في العمل به، وإمَّا مغلوب، وهو المراد بالتَّجويز إذا أطلق، ولا ينازع ـ أيضاً ـ في أنَّه لا يعمل به، وإمَّا مساوٍ ـ وهو الشَّكُّ ـ وفيه وقع النِّزاع. فقول المصنِّف: التجويز غير معمول

---

(١) في «البحر»: وهو ينحل.
(٢) ٤/١٩٢ س١٦.

به شبـه مغـالـطة، وقـوله: فوجب استصحاب الحال مصادرة أيضاً؛ إذ جعل المذهب دليلاً، أعني: قوله: فوجب استصحاب الحال.

(٤/١٩٣ س١٥) قوله: إذ هو اسمٌ للمكان.

يقال: قد صار في الحقيقة العرفيَّة اسماً[1] للماء، وعليه فمن شرب منه، وكذلك الشُّربُ مِنْ دجلة والنِّيل والفرات.

وعلى كلام المصنِّف يحتاج إلى تقدير مضاف، فيكون مجازاً[2]، والحقيقة العرفيَّة مقدَّمة على الأصليَّة وعلى المجاز، ومثل ذلك: إن أقمت أو خرجت مِنْ هذا الماء، وكذلك: لأرغمنَّ أنفك، وغير ذلك.

وفي كلام المصنِّف وغيره تارة الـرُّجوع إلى الحقيقة الأصليَّة، وتارة إلى المجـاز، وهـو خلاف الـواجب بالاتِّفاق، وهم مصرِّحون به في غير موضع، فراعِها، فما أردنا إلَّا أن تكون لك قاعدة تتنبَّه لها في مواضعها.

(٤/ ١٩٤ س١٢) قوله: قلنا وضع الشَّرط خلاف ذلك.

يحتمل أن يكون مراده أنَّ العرف ما ذكر. وأمَّا الوضع، فالظَّاهر أنَّه لا فرق بين النَّفي والإثبات، أو نقول: المطلوب في النَّهي، والمخبر عنه في النَّفي عدم حصول الماهيَّة، ولا يتحقَّق ذلك إلَّا باستغراق الأوقات، وعبارته بعيدة عن إفادة هذا، والتَّحقيق أنَّ الشَّرط مطلق العدم، فيصدق على أدنى ترك، وعلى التَّرك في جميع أوقات الإمكان، وعلى ما بين ذلك، كالشَّهر والسَّنة، فيحتاج إلى قرينة تدل على أيِّ أفراد المطلق أراد، وإلَّا بقي محتملاً.

(٤/ ١٩٤ س٢٢) قوله: إذ العزم على الفعل ليس فعلاً.

هو كذلك، ولكن والعزم على التَّرك ليس تركاً لتعدُّد العزم والمعزوم، وعدم اتِّحادهما.

---

(١) في الأصل: اسم.
(٢) في الأصل: مجاز.

(٤/ ١٩٤ س٢٣) قوله: لقبل موت آخرهما به.

يقـال: إمَّا أن يراد مجموع الموتين، أو كل فرد منهما، فعلى الأوَّل: لا يصدق إلَّا قول الأوَّل، وهو قول (ح)، وعلى الثَّاني: لا تصدق قبلية الآخر بشهر على قبلية الأوَّل، ولا العكس، فيتعيَّن قول (ح) قطعاً.

(٤/ ١٩٤ س٢٥) قوله: علق بهما جميعاً.

لم يطلق إلَّا بقبليَّة الشَّهر لا بالموت، وإنَّما الشَّهر مضاف إلى الموت، وليس كالنَّظير الذي ذكره المصنِّف، كإذا دخلت هذه الدَّار، وهذه الدَّار، وهو واضح.

(٤/ ١٩٥ س٦) قوله: قلنا: ملاطفة لا قسماً.

كأنَّه يريد أنَّهم كانوا يستعملونها كذلك حتَّى خرجت عن معنى القسم مثل: تربت يداك.

(٤/ ١٩٦ س٢) قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنَّ المشروط متأخِّرٌ عن الشَّرط، فوقع العتق وهي ملك المشتري، ووقع العتق وقد صارت مملوكة له، ولذا قال: إلَّا على قول (م) - يعني: لأنَّه يقول: يتَّحد وقت الشَّرط والمشروط - لكنَّه يقال: العتق وملك المشتري كانا في آنٍ واحدٍ لا ترتُّب بينهما، فلا يتمُّ ما ذكر. وقد مضى نحو هذا، ورجَّحوا العتق بأنَّه سريع النُّفوذ، وتكلَّمنا عليه، فعاوده.

(٤/ ١٩٦ س٩) قوله: قلنا: لا ترتب حِسِّي.

يقـال: المقصـود حصول التَّرتُّب في نفس الأمر وإن لم يُدرَك بالحسِّ، والإدراك العقلي حاصـل؛ إذ لا تجتمع حياة الأب والميراث، فالميراث بعد زوال[1] الحياة، ثمَّ يترتَّب هذا كما في القولة الآتية على وقت وقوع المشروط،

---

(١) (بعد زوال) مكررة في (أ).

والصَّحيح تأخُّره عن وقت الشَّرط، فيتَّفـقُ وقت حصول الميراث، ووقت حصول الطَّلاق.

(٤/١٩٧ س٥) **قوله: أوقعه هنا وهي تحته، فافترقا.**

يُقال: قد مرَّ عليه وقت لا يصحُّ منه في الإيقاع؛ فاتَّفقا.

(٤/١٩٧ س١١) **قوله: إذ هي حينئذٍ كالأجنبيَّة.**

هذا إنَّمـا يجيء لمن لم يجعـل الـطَّلاق يتبـع الطَّلاق، وهو ـ وإن كان الصَّحيح ـ لكن أكثر هذه التَّفاريع على مذهب المخالف؛ لأنَّ المصنِّف تبع فيها «الانتصار»، وهو مع المخالف.

(٤/١٩٧ س٢١) **قوله: (ابن سريج) لا يقع اليوم.**

هذا هو الحقُّ، وقـد أجـاد الإمام المصنِّف فيما حكى مِنْ وجه تقريره، وسيأتي لنا في التَّحبيس ما ينصر هذا.

يقال: قوله: اليوم غداً؛ لأنَّه لا يتعلَّق مفعولان بفعل واحد مِنْ جهة واحدة كما ذلك معروف في النَّحو، بل لا بدَّ في ذلك مِنْ عطف.

وحـاصله أنَّ التركيب غير صحيح، فيلزم إذا بطل ذكر الطَّواف الآخر أن يصحَّ الأوَّل فقط ـ أعني: الأوَّل لفظاً ـ.

(٤/١٩٨ س١) **قوله: ولو قال: أردت اليوم نصفاً وغداً نصفاً، وقع ثنتان.**

هذا يؤدي إلى وقوع الطَّلاق بمجرَّد النِّيَّة؛ لأنَّ اللَّفظ المذكور لا يدلُّ على ما ذكر بحقيقته ولا مجازه، ولهذا نظائر في هذه التَّفاريع الَّتي كثروها بالتطلب لصورها، وأكثرها ضياع[1] الأوقات.

---

(١) تحرفت في (أ) إلى سياع.

فصـــل أكثـــــره[1]

(٤/ ١٩٩ س٩) قوله: فلو قال: أنت طالق إن شاء الله.

أخـرج أبو داود، والنسائي، والحاكم، والبيهقي عن ابن عمر، والنّسائي ـ أيضاً ـ عن أبي هريرة، والخطيب عن جابر، عنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ حلف على يمين، فقال: إن شاء، فقد استثنى».

وأخرجه الطبراني عن ابن مسعود موقوفاً.

وأخـرج الترمذي، وابن ماجة عن ابن عمر، وحسَّنه الترمذي، وعن أبي هريرة: «مَنْ حلف على يمين، فقال: إن شاء الله، فلا حنث عليه».

وأخرج النسائي، وابن ماجة، والبيهقي عن ابن عمر: «مَنْ حلف فاستثنى، فإن شاء مضى، وإن شاء ترك غير حنث».

وأخرج أحمد، والنسائي، والبيهقي مِنْ حديثه: «مَنْ حلف على يمين، فقال: إن شاء الله، فهو بالخيار: إن شاء مضى، وإن شاء ترك».

وأخرج البيهقي مِنْ حديثه ـ أيضاً ـ: «مَنْ حلف على يمين، فقال في إثر يمينه: إن شاء الله، ثمَّ حنث فيما حلف فيه، فإن كفَّارة يمينه إن شاء الله».

وأخرج عبد الرَّزَّاق مِنْ حديث أبي هريرة: «مَنْ حلف، فقال: إن شاء الله، لم يحنث».

وأخرج أبو داود عن عكرمة، أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «والله لأغزونَّ قريشاً»، ثمَّ قال: «إن شاء الله»، ثمَّ قال: «والله لأغزونَّ قريشاً»، ثمَّ قال: «إن شاء الله»، ثم قال: «والله لأغزونَّ قريشاً»، ثمَّ سكت، ثمَّ قال: «إن شاء الله»، ثمَّ لم يغزهم.

وورد ذلك في الطَّلاق والعتاق، وقد ذكره المخرِّج، وبعض الأحاديث يشدُّ

---

(١) ساقط من (أ).

بعضها للاتِّفاق في المعنى على أن «إن شاء الله» لقطع الكلام عن النُّفوذ.

(٤/ ١٩٩ س١١) قوله: جمعاً بين الأدلَّة.

هذا الجمع في غاية البُعد والتعسُّف، وما فائدة الأحاديث لو كان المراد ذلك؟ وكلٌّ واحد يفهمه إذا جعلناه استثناءً على أصله، فيكون مِنْ باب الإخبار بالمعلوم.

(٤/ ١٩٩ س١٥) قوله: بل تعليق لفظي.

ذلك اللَّفظ له معنى، فيعمل به، فتقيَّد مشيئتها بمشيئته، ويقف وقوع الطَّلاق على ذلك ولو بعدَّة وسائط، والله أعلم.

فصل
ويتقيَّد بالاستثناء

(٤/ ٢٠٠ س١٢) قوله: قلنا: لا وجه له.

خلاف ذلك البعض في التَّحقيق يعود إلى أنَّه لا يُتمِّم الكسر كما حكاه فيما مضى عن داود وربيعة، وقوَّينا قولهما بما مرَّ، فكيف يقول: لا وجه له، والظَّاهر معهم؟ إذا وضع أي شيءٍ إنَّمَا هو لتمام الموضوع له، ولا يستعمل في البعض إلَّا مجازاً، حتَّى إنَّ صاحب هذا القول لا يطالب بالوجه؛ لأنَّه على أصل الوضع، وإنَّما يطالب من جعل البعض كالكُلِّ.

وقد عرفت أن المصنِّف لم يزد على الدَّعوى ولم يبرز برهاناً، لا في الكسر، ولا في السراية إلَّا بأنَّ الأدلَّة لم تفصل، وهذا ممنوع؛ فإنَّ الأدلَّة لم تتناول بحقيقتها إلَّا الكُلَّ، ولو ادَّعوا أنَّها تناولت الكلَّ حقيقة والبعض مجازاً، كان مجرد دعوى أيضاً، وجمعاً بين الحقيقة والمجاز، وأكثرهم لا يقول به.

(٤/ ٢٠٠ س٢٠) قوله: وهو القوِّي عندي.

وجه قوَّته ما مضى أنَّ الكلام بتمامه، فحين قال: ثلاثاً إلَّا ثلاثاً، لم يحكم

على الاستثناء بأنه لغوٌ حتَّى يتمَّ الكلام، فتمَّ باستثناء اثنتين، فلم يبق مستغرقاً، فصحَّ.

(٤/ ٢٠١ س٧) قوله: وصدقت في حقِّ نفسها.

يقال: لا عبرة بتصديقها، بل بتصديقه، كما لو انفردت.

(٤/ ٢٠٢ س٢) قوله: كإن كلَّمت رجلاً إن[1] كلَّمت هاشميّاً.

مدلول اللَّفظين المترادفين واحدٌ لا تعدُّد فيه، والعبرة إنَّما هي بالمعنى، فلا يصحُّ ما ذكره في المشبَّه والمشبَّه به.

فصـــل
ولا بدعة ولا سنَّة في الحامل والصَّغيرة والآيسة[2]

إذا كان معتبراً شرعاً، ولا نهي عنه ولا ذمَّ، فهو سنَّة، إذ لا يُراد بالسُّنَّة هنا ما لفعله على تركه مزيَّة، وهو قول (ن ط ض زيد خ) كما ترى.

(٤/ ٢٠٣ س٣) قوله: قلت: وفيه نظر.

لعلَّه يريد أنَّه لا يقع إذا أوقعه رأس الشَّهر، وقد تعذَّر شرطه، ولا وجه لوقوعه بعد.

(٤/ ٢٠٥ س٧) قوله: والتَّحبيس والدَّور والتَّنافي بمعنى واحد.

هكذا هنا، وقد فرق بينهما في «الأزهار»، فقال: ويدخله الدُّور ـ يعني: الـطَّلاق ـ ولا يصحُّ التَّحبيس، وهو: متى وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثاً، ثمَّ جرى على هذا الفرق هنا في آخر كلامه، حيث قال: قلت: أمَّا مع عدم الشَّرط، فلا[3].

---

(١) في «البحر»: وإن.
(٢) ٤/ ٢٠٢ س١٢.
(٣) ٤/ ٢٠٥ س٢٣.

وحاصل كلامه أنَّه مع الشَّرط لا يصحُّ ؛ لأنَّه يلزم منه تقدُّم المشروط على الشَّرط، وخصَّ المصنِّف هذا باسم التَّحبيس ومع عدم الشَّرط يصحُّ، قال: لأنَّه مثل قولك: هي طالق قبل موتي بشهر، ولاشكَّ في صحَّة ذلك.

واعلم أنِّي محصت النَّظر في هذه المسألة، وإذا هي من المغالط التي يستعملها أهل الإلغاز والتَّعمية، وأنا أكشف لك بطلانها مع الشَّرط ومع عدمه بكلام قصير، إذا أدركته، كان دِرياقاً لما أصاب سمه الكاملين، ودرعاً يدفع عنك سهماً أثَّر في فرسان النَّاظرين.

وتحقيقه أنَّ الكلام الموصوف بالقبليَّة متناقض، واجتماع النَّقيضين محالٌ في نفسه، فلا يدخل تحت قدرة قادر.

بيانه أنَّه يلزم مِنْ وجود الطَّلاق الأوَّل عدم الآخر، ومن عدم الآخر عدم الأوَّل، فقد لزم مِنْ وجود الأوَّل عدمه بواسطة عدم الآخر، وهو معنى اجتماع النَّقيضين، فهو بمنزلة قولك: الطَّلاق الموصوف بالوجود والعدم في آن واحد، أو بالنَّقيضين أوقعته عليك، وإيقاع المحال باطل.

وقد أورد في «الغيث» مِنْ صور الدُّور أن يقول لزوجاته: مَنْ لم تُطَلَّق منكنَّ، فصواحبها طوالق، وليس ممَّا نحن فيه؛ لأنَّه حصل شرط الجميع، فتطلق كلُّ واحدة.

وتسمَّى هذه المسألة في كتب الشافعية السّريجيَّة نسبة إلى ابن سريج.

قال العسقلاني عند قول الرَّافعي: إنَّه وجد في بعض التَّعاليق أنَّ مذهب زيد بن ثابت أنَّه لا يقع الطَّلاق في المسألة السّريجية.

قال العسقلاني: لا أصل له عن زيد ولا عمرو، فقد قال الدَّارقطني: كان ابن سريج رجلاً فاضلاً لولا ما أحدث في الإسلام مِنْ مسألة الدُّور في الطَّلاق، وهذا مِنَ الدَّارقطني دالٌّ على أنَّه لم يُسبق ابن سريج إلى ذلك.

قلت: وكذا قول جماعة مِنَ الشَّافعية إن ذلك في النَّصِّ، أو مقتضى النَّصِّ ليس بصحيح، والذي وقع في النَّصِّ قول الشَّافعي: لو أقرَّ الأخ الشَّقيق بابن لأخيه الميت، ثبت نسبه ولم يرث؛ لأنَّه لو ورث، لخرج المقرُّ عن أن يكون وارثاً، ولو لم يكن وارثاً، لم يقبل إقراره بوارث آخر، فتوريث الابن يفضي إلى عدم توريثه، فتساقطا، فأخذ ابن سريج من هذا النَّصِّ مسألة الطَّلاق المذكور، ولم ينصّ الشَّافعي عليها في ورد ولا صدر.

بـــاب والرَّجعـــي

(٤/١٠٧ س١٧) قولـه: ولا يُعتبـر فيهـا الإشهاد، لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «فليراجعها»، ولم يذكره.

يقال: استغنى عن ذكره بالآية الكريمة، وما كلُّ حكم ذُكر في الكتاب أو في السُّنَّة يستوفي جميع ما يتعلَّق بها، بل يكتفي بما ورد من كتاب أو سنَّة، أو أمكن تحصيل المسكوت عنه بقياس على موجود في نصٍّ فيهما، ورجوع الأمر بالإشهاد إلى الإمساك في غاية القرب والوضوح، وإرجاعه إلى الفراق وحده في غاية البُعد والخفاء، ولكن إليهما كما هو الظَّاهر، بل هو عائد إلى الأحد الدَّائر، لأنَّه مدلول لفظ «أو».

والصَّواب أن يقول: إلى الفراق؛ لأنَّه المذكور في سورة الطَّلاق التي فيها الأمر بالإشهاد، ولفظ التسريح في سورة البقرة، وليس فيها الأمر بالإشهاد.

(٤/٢٠٨ س٩) قوله: ما لم تغسل الحائض جميع بدنها.

تقريره بقياس الدلالة، وهو أنَّه عُلِّقَ بانقضاء الحيض أمران: حلّ الوطء في غير المطلَّقة، وانقضاء عدَّة المطلَّقة. وقد جعل الله سبحانه غاية تحريم الوطء هو التَّطهير، فيلزم في العدَّة مثله.

وأمَّا وضع الحمل، فهو الغاية بنفسه، ولا دليل على الاغتسال فيه، وقياس النَّقاء على الوضع قياس بلا جامع. فليتأمل.

فكما أنَّه قال تعالى: ﴿**فإذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ**﴾ [البقرة: ٢٢٢]، كان المعنى هنا: فإذا تطهَّرن، حلَّ لهنَّ الأزواج.

وحـاصله إثبـات التـطهـر بقياس الـدلالـة كما أثبت عليٌّ كرَّم الله وجهه

الاغتسال مِنَ الإكسال قياساً على حدِّ الزِّنا.

وقد يقال: الذي نشأ عنه الحكمان هو انقطاع الحيض، وهو يتحقَّق بالنَّقاء، ووجوب الاغتسال لجواز الوطء تكليف مستقلٌّ قد تحقَّق الانقطاع بدونه، وليس ذكر النِّفاس في حجَّة الخصم، بل للتمثيل وبيان المساواة.

فإذاً الأقوى ما قوَّاه المصنِّف ـ أعني: مذهب (م ش)، وليس من عادتي في البحث والتَّشاغل بتنميق الدَّليل ثمَّ إبطاله، لكنَّه كثيراً ما يفعله المستدلُّون.

وقد أكثر مِنْ ذلك ابن دقيق العيد في «شرح العمدة» وفي «شرح الإلمام»، وقال في موضع: إنَّما يفعل ذلك ليبين لك طرائق العلماء في تحرير الاستدلال.

ونظيره من فعل الجمهور إيرادهم السُّؤال مِنْ قبل الخصم وتنميقه، ثمَّ يكرُّرون عليه بالإبطال، وذلك لدفع وهم من يتوهَّم أنَّه بقي في البحث خلل مِنْ تلك الجهة، والله أعلم.

(٤/ ٢٠٩ س٦) قوله: بل يكفي عدله.

أخرج البيهقي في «السُّنن» عن حذيفة أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أجاز شهادة القابلة.

وأخرج عن عليٍّ موقوفاً أنَّه كان يجيز شهادة القابلة. زاد أبو عوانة: وحدها.

بـــاب العدَّة

(٤/ ٢١٠ س٥) قوله: المراد في الآية[1] الحيض.

أقوى الأدلَّة أنَّ العدَّة شرعت طريقاً إلى العلم ببراءة الرَّحم، وقد اعتبر في الاستبراء الحيض لا الطُّهر، وحديث «دعي الصَّلاة أيَّام أقرائك» نصٌّ في ذلك لا يحتمل الطُّهر، بخلاف ما احتجُّوا به، وأوضحه قوله: بما ضاع فيها من قروء نسائك، فإنَّه محتمل للحيض أيضاً، كما بيَّنَّاه في «الإتحاف»، وظاهر تصرُّف «الكشاف» أنَّه مجازٌ في الطُّهر، وهو مقتضى كلام المصنِّف، إذ هو الحقيقة.

(٤/ ٢١٠ س١٣) قولـه: لقـولـه تعـالى: ﴿والمُـطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ولم يفصل.

يلزم مِنْ هذا أن تجب العدَّة وإن لم تحل.

(٤/ ٢١٠ س١٦) وقوله: قلنا: قول علي كالتَّخصيص، إذ لم ينكر.

تكرار الاحتجاج بهذا ممَّا لا يعرف الإنسان وجهه؛ إذ لا يلزم الإنكار في الاجتهاديَّات، وكم عسانا نكرِّر هذا، ويكرِّرونه.

وقـول الـظَّفاري في التَّخريج: إنَّ الأحنف بن قيس لم يدرك عمر وعليّاً وَهْمٌ، وقد أدركهما، واحتبسه[2] عمرُ عنده سنة يختبره، ثمَّ قال له: كنتُ أخشى أن تكـون ممَّن قال لنـا رسـول الله صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم: «منافقٌ عليم اللِّسان»، فلست به.

---

(١) في «البحر»: بالآية.

(٢) في (أ) احتسبه، وكتب فوقها: لعله: احتبسه.

وعاش إلى زمن معاوية، فقال له يوماً: كأنِّي بك يا أبا بحر وأنت بصِفِّين تُعَدِّلُ الصُّفوف، فقال له: والله يا معاوية لَلْقُلوبُ التي أبغضناك بها لَبَينَ جُنوبنا، ولَلسُّيوف التي حاربناك بها لعلَى عواتقنا، فليَّن له معاوية في القول، فقالت أُخت معاوية بعد خروجه: مَنْ هذا الأحمق؟ قال معاوية: هذا الأحمق المُطاع، الذي يغضبُ لغضبه مئة ألف سيف، لا يدرون لِمَ غَضِبَ.

وأخبار الأحنف القاضية بذلك أشهر مِنْ أن تُجهل.

وقال له معاوية وقد شاورهم في البيعة ليزيد، فتكلَّم الحاضرون بهوى معاوية، فقال: مالك لا تتكلَّم يا أبا بحر؟ فقال: إن كذبت أغضبت الله، وإن صدقت أغضبتك، فألان له القول.

قال العسقلاني في «التهذيب»[1] قُتل[2] سنة ٦٧، وقيل: ٧٢. قال الذَّهبيُّ وهو الصَّحيح، وصَرَّح أنَّه سمع من عمر.

(٤/ ٢١١ س٣) قوله: لقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾.

لا دلالة في هذا، وقد رجع إليه المصنِّف كما ترى.

(٤/ ٢١١ س١٣) قوله: فإن لم يعلم تأخُّرَه.

أصل الحديث يدلُّ على أنَّ الحيض الثلاث كانت معلومة، وإنَّما هي بالآية، ولو لم تكن معلومة، لما كان للإخبار عَنِ الأَمَةِ بخصوصها معنى إلَّا أن يتعسَّف في الاحتمالات البعيدة، ولكن هذا دأبَ المتمذهبة إذا فارقوا جماعتهم في مسألة، فلا بدَّ أن يتلفَّتوا ويتكلَّفوا.

(٤/ ٢١٢ س١) قوله: وإذا انقطع الحيض لا لعارضٍ معروفٍ.

هذه لم يهملها الله سبحانه حين بيَّن أقسام المعتدَّات، وهن أربع: الحائض، والحامل، والَّتي لم تحض أصلاً، والآيسة. فالآيسة يدخل تحتها

---

(١) في (ب) التقريب

(٢) في «التَّقريب»: (مات) وهو الصواب، لأن الأحنف بن قيس لم يمُت قتلاً.

العجوز والضَّهيأ، وهذه فإنَّها حين مطلتها في عادتها، صدق عليها أنَّها آيسة أن تأتيها لوقت حاجتها، فتعتدُّ بالأشهر مِنَ الحال، كالضَّهيأ سواء. ألا ترى أن مثل ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ [المجادلة: ٤] لم يرد: فمن لم يجد في غير حال الحاجة من ماضٍ أو مستقبل. وقد أمر الله سبحانه بإحصاء العدَّة محاذرة الإضرار بالتَّطويل حتَّى لم يتسامح ببقيَّة الحيضة لمن طلَّق في الحيض؛ لأنَّ تلك المدَّة زائدة على الثَّلاثة الأقراء.

وهـذا قول الصادق والباقر، وأحد قولي النَّاصر. وقد اعتبر هذا جماعة، منهم: الشَّافعي، والإمام (ي)، والمصنِّف. لكنهم قالوا: لا بدَّ قبل ذلك مِنْ ظنِّ براءة الرَّحم، ثمَّ تعتدُّ بالأشهر، وهو قول عمر وغيره، وأحد قولي الشَّافعي، قالوا: فتربَّص تسعة أشهر، وهي غالب مدَّة الحمل. وعن (ش) أكثر مدَّته أربع سنين، وقال (ي): أكثر العدد أربعة أشهر وعشراً.

وقـال المصنِّف: وهـذه التَّقـديرات لـم تستند إلى الأصل، إنَّما هي مِنَ القياس المـرسـل، فالأولى قياسها على الضَّهيأ ـ أي: على عدَّتها ـ ثمَّ تعتدُّ بعدها، فتنقضي عدَّتها ـ على قوله ـ في ستة أشهر.

لكن يقال له: اعتبارك ثلاثة الأشهر مُرسل أيضاً، وإنَّما القياس الصَّحيح أن تُقـاس عليهـا في العدَّة، فيقال: هذه آيسة مِنْ حيضها لوقت الحاجة، لا لعارضٍ معروف، فتعتدُّ بثلاثة أشهر كالضَّهيأ.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: ٤] هي ـ كما ذكرنا ـ داخلة في الآية، وهـم صيَّروا معنى الآية إلى: واللَّائي يَئِسْنَ من وجود حمل في أرحامهنَّ، ولا دليل لهم على اعتبار ذلك إلَّا حصول الإضرار بهنَّ، ومخالفة الأمر باستقصاء العدَّة.

وبـراءة الـرَّحم ـ وإن كانت هي حكمـة الأصـل ـ فهي تحصـل بالعـدَّة المنصوصة في كلٍّ مِنَ الأربع، فما بالكم تطلبون علامة زائدة على ما جعله الله كافياً؟ ويا عجباً مِنَ احتياطهم إلى معرفة براءة الرَّحم أوَّلاً، ثمَّ إيجاب العدَّة

ثانياً. والعدَّة شُرعَتْ لمعرفة براءة الرَّحم، فاعتبار الحكيم العليم أولى من اعتبارٍ لم يقد إليه دليل، فلم يكن عليه أمرُ الشَّارع، فهو رَدٌّ.

(٤/ ٢١٢ س١٠) قوله: قلت: لعلهم يعنون.

المسألة مفروضة فيمن انقطع حيضها، ولا يتحقَّق ذلك إلَّا بعد مضيٍّ وقت عادتها، فهذا الاستدراك مستَدْرَكٌ.

(٤/ ٢١٢ س١٦) قوله: لكن الأحوط.

يذكرك هذا الصَّنيع، وإن كُنَّا قد نبهناك عليه مراراً، وهو أن يقال: أمَّا الأحوط عملاً للزَّوج بأن ينفقها، ويراعي أحكام العدَّة للزَّوجة بالتَّربُّص وسائر الأحكام، فنعم، وأمَّا المفتي ـ كمثلك، وكذلك القاضي ـ فالأحوط أن لا يلزمهما المشقَّة بغير علمٍ أو ظنٍّ للحكم، ويتقوَّل على اللهِ بغير علمٍ، ولا هدى، ولا كتاب منير.

(٤/ ٢١٥ س٧) قوله: وقول داود يؤدي إلى اختلاط الأمواه ومخالفة مقصود الشَّرع.

يختار قول داود؛ لأنَّها مطلَّقة قبل الدُّخول، والجواب عن إيراد المصنِّف أنَّ هذه المسألة أسوة نظائرها، كمسألة الحامل من غيره، كالمنكوحة في العدَّة جهلاً، والمسبيَّة قبل الاستبراء، بل والزَّانية عند مَنْ قال: يصحُّ العقد عليها، ويمتنع مِنَ الوطء حتَّى تضع، فإنَّ محاذرة اختلاط الأمواه مانع، فيقدر بقدرِ الضرورة، ودفعها يحصل بما ذكر، مع أنَّها صورة نادرة؛ لأنَّ ذلك إنَّما يلزم ما لم تتوسط حيضة، فإنَّها تمنع الاختلاط، كما في الاستبراء.

فهذا هو الذي يصون الأدلَّة النَّافذة ـ أعني: الطَّلاق قبل الدُّخول ـ بصريح كتاب الله. وفي سائر الكلام المتعلِّق بهذه المسألة ما لا يصعب عليك معرفة ضعفه، كالفرق بين الرَّجعي والمختلعة، ونحو ذلك.

فصـــل
وللبـــائن أحكـــام

(٤/ ٢١٥ س١٤) قوله: ولها النَّفقة.

فيها ـ كما ترى ـ أربعة مذاهب: لها النَّفقة والسُّكنى، لا نفقة لها ولا سكنى، لها النَّفقة دون السُّكنى،وعكسه. الصحيح عندي منها: لا نفقة لها ولا سكنى لحديث فاطمة بنت قيس، ولا حجّة لمن ردَّها؛ لأنَّ المرأة يُعمل بقولها اتِّفاقاً، وتجويز النِّسيان جائز على كلِّ أحدٍ، فلا حُجَّة بقول عمر: امرأة لا ندري: أحفظت أم نسيت؟ وكيف يعتلُّونَ بما يسلمون أنَّه ليس بعلَّة وحديثها المذكور مخصص لتعميم المطلَّقات الموجب للنَّفقة أو السُّكنى؟.

(٤/ ٢١٦ س١٨) قوله: إذ ورَّث صلَّى الله عليه وآله وسلَّم امرأة ابن عوف.

رفع هذا الحديث عجبٌ مِنَ المصنِّف، وإنَّما المورث عثمان، ولا حجَّة في فعله والمخرِّج قد جاء بالرِّواية على الصَّواب، وسكت عمَّا جرى للمصنِّف كما هو دأبه في هذا التَّخريج، والله المستعان.

والعجب من القائلين بالتوريث بمجرَّد رأيهم، ومن كثرة المغترِّين بذلك.

(٤/ ٢١٧ س٩) قوله: إذ ماؤه أجدُّ.

هذا لا يصلح موجباً لهذا الحكم، بل المتعين البقاء على اللبس، ويكون كالحكم في الأَمَة المتناسخة في طهر وطئها كلّ واحد فيه.

(٤/ ٢١٩ س١) قوله: قلنا: لا حرمة له.

هذه الكلمة مِنَ الأعاجيب، فإن عدم حرمة ماء الزَّاني لا يقتضي عدم حرمة النَّاكح حلالاً، وما زلت أعجب منها منذ طرَقَتْ سمعي، وفرحت حين سمعت مَنْ يقول بالاستبراء بها.

ولقد قال لي شريف مكَّة ـ وليس بفقيه، لكن بمجرَّد عقله وإدراكه لوجه

المسـألة ـ فقال: قالوا: يجوز نكاح الزَّانية مِنْ دون عدَّة ولا استبراء رحمها. قلت: يقولون هكذا؟ قال: هل خالف في ذلك أحدٌ؟ قلت: خالف فيه شذوذ. فقال: والله لا أصغي إلى قولهم في هذه المسألة، وإنَّها لخطأٌ منهم ولو أجمعوا.

والشَّـريف أحمـد بن غالب من بني حسن، فنفعه مجرَّد عقله، وسلامة فطرته، وارتفاع همَّته عن التَّقليد فيما ظهر وبطن، وهؤلاء الغالون في أوائلهم لا دواء لهم إلَّا موافقة الأصحاب.

نعم، المتيقَّن في هذه لزوم الاستبـراء بحيضة؛ لأنَّ الشَّارع اعتبرها في الاستبراء معرفاً تامًّاً، وأمَّا زيادة العدَّة، فلِحِكَمٍ أُخَرَ كما مضى، ولم يصحّ فيها قياس على العدَّة الكاملة، ولا ورد فيها نصٌّ، فينقاد لذلك، فوجب الاقتصار على ما ذكر.

(٤/ ٢١٩ س٧) قوله في حُجَّة (ح): أراد المشركات إذا أسلمن، ولم يفصِّل.

نصُّ الكتاب العزيز في المهاجرات، فلا يلزم مساواة غيرهنَّ لهنَّ، وقد قال بعض الأوائل ـ على ذهني أنَّه الزهري ـ ما رُدَّتْ مهاجرة لزوجها قطُّ، وأمَّا زينب بنت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فرُدَّت لأبي العاص بن الرَّبيع بعد سنين، والظَّاهر أنَّ ذلك بعقد جديد، ولم يرو عدم الاستبراء فيهنَّ أيضاً، والآية لا تمنعه. هٰذا بناء على لزوم العدَّة.

وقد مضى لنا تحقيق البحث، والظَّاهر هنا مع أبي حنيفة، إلَّا أنَّه لا بدَّ مِنَ الاستبـراء بحيضة فقط، وأمَّا العدَّة، فلا دليل عليها، ولا يصح القياس على المـطلَّقة؛ لأنَّ اختلاف الملَّة فسخ، ولا يتمُّ قياسه على الطَّلاق، ولم يجىء للعـدَّة ذكر فيمن أسلمن، بل مَنْ أسلم بعدها زوجها رُدَّت له مع القُرب ومع البُعد، ومن تَزَوَّجت قبل ذلك، ثمَّ أمرها، ولم يقع ذلك إلَّا في المهاجرات ـ وهو الذي في القرآن ـ وإلحاق غيرهنَّ بهنَّ بعدم الفارق، وإلغاء قيد الهجرة هو الظَّاهر.

وقد رُدَّت امرأة صفوان وامرأة عكرمة، وهم غير مهاجرين، وكذلك امرأة أبي سفيان، وكانت بمكَّة دار حرب، وزوجها في وادي مر قد صار دار إسلام.

(٤/ ٢١٩ س١٠) قوله: وتعتدُّ أم الولد عتقت.

أحسن المصنِّف في هذه المسألة تحريراً واختياراً، إلَّا أنَّ إيجابه حيضتين ممنوع لمنع ما قاس عليه، وهو وجوب الاستبراء على البائع والمشتري معاً، فالواجب حيضة واحدة للموت وغيره، وهو مذهب (ش).

فصـــل
الحامل بالوضـــع إجمــاعــاً

(٤/ ٢٢٠ س٨) قوله: فإن كان مضغة لا تخلق فيه، فلا حكم له.

الظاهر أنَّ (ش) يخالف في لزوم التَّخلق المبيِّن للإنسانية، وحينئذٍ فالرَّدُّ عليه بقوله: قلنا: «أقلُّ ما يتخلَّق لمئة وعشرين يوماً» غير تام؛ إذ يقول بالموجب، والنِّزاع باق؛ ولذا قال (ش): يرجع إلى القوابل في معرفة كونه مبدأ إنسان والمصنِّف قال: يجوز أنَّه دمٌ منعقد، والحمل يشمل المضغة، فيه تنقضي العدَّة، ويلزم بقياس الدّلالة ثبوت أحكام النِّفاس كما مرَّ هناك.

فصـــل والآيســـة

(٤/ ٢٢١ س٢) قوله: ابن بنت الشَّافعي.

ثمرة الخلاف منحصرة فيما لو نقص الشَّهران أو أحدهما.

فصـــل
وعـــدة الوفـــاة

(٤/ ٢٢١ س١٦) قوله: قلت: إن تأخَّر الخبر عن آية الأشهر، فقويّ.

سبحان الله، هذا الخبر ينادي بأنَّه متأخِّر، إذ فيه قول أبي السنابل بن بعكك لها: والله ما يصلح أن تنكحي حتَّى تعتدِّي آخر الأجلين، وإنَّما عرف أبو السَّنابل آخر الأجلين مِنَ القرآن كما هو الظَّاهر، وتجويز معرفته مِنْ غيره مجوَّزٌ

بعيد لا يُعمل به، ولو ثبت، لكان خبر سبيعة مُخصِّصاً له.

(٤/ ٢٢٢ س٢) قوله: قلت: العمل بهما أقوى.

إن أراد للزَّوجين، فنعم، وإن أراد للمستدلِّ والمفتي، فليس له التَّغليظ بعد وضوح الدَّليل عنده، حتَّى إنَّه يحرم على القاضي الحكم بمثل ذلك.

وقد كرَّرنا المسألة في الأصول والفروع، وهي خليقة بذلك؛ لأنَّها مغلطة يجب التَّنبيه عليها.

(٤/ ٢٢٢ س١٠) قوله: قلنا: خطاب للمكلفات.

يقال: ولوليِّ[1] الصَّغيرة، كما يجب عليه إلزامها طاعة زوجها، وإن كانت غير مخاطبة.

(٤/ ٢٢٣ س٣) قوله: ولها النَّفقة.

الآية المذكورة ليس فيها تعرُّضٌ للعدَّة، إنَّما فيها الوصيَّة لهنَّ بالمتاع حولاً ما لم يخترن الخروج والتَّزويج، ثمَّ نسخ ذلك بالميراث، وهذا مرويٌّ عن ابن عبَّاس، وجابر، وقتادة، وغيرهم، فليس بين هذه الآية وآية ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] تنافٍ؛ لأنَّ آية الأربعة الأشهر أمرٌ بالعدَّة مجرَّدٌ عن المتاع، وآية الحول أمرٌ بالوصيَّة، ولا تعرض فيها للاعتداد، فكيف يتناسخان؟ فإن ثبت بالتَّقرير النبوي ما كانوا يفعلونه مِنَ احتباسها سنة، كان التَّناسخ بين آية الأربعة الأشهر والتَّقرير مِنْ نسخ السُّنَّة بالكتاب، لا مِنْ نسخ الكتاب بالكتاب.

وحديث «قد كانت إحداكُنَّ ترمي بالبعرة على رأس الحول» لا يدلُّ على التَّقرير.

وأمَّا المتوفَّى عنها الحامل، فقد يتوهم دخولها في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولات حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦]، وليس كذلك؛ لأنَّ التَّقدير: وإن

---

(١) في (أ): ولولا وهو تحريف.

كُنَّ المُطلَّقات أولات حمل ، لا : وإن كُنَّ النِّساء ؛ لأنَّ الأحكام والضَّمائر في سورة الطَّلاق كلُّها في المطـلَّقـات .

والحاصل أنَّ المعتدَّات مطلَّقة، ومتوفَّى عنها، والمطلَّقة رجعيَّة، وبائنة، فالـرَّجعية لهـا النَّفقـة والسُّكنى، حاملاً وغير حامل، والمتوفَّى عنها عكسها، والمطلَّقة البائنة لا نفقة لها ولا سكنى إلَّا أن تكون حاملاً. والذي في القرآن مِنْ ذكر السُّكنى أنَّه يصدق عليه المتاع المأمور بالإيصاء به، وقد نُسِخَ بالميراث.

وفي المطلَّقات: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾ [الطلاق: ٦]. وقد أخرج حديث فاطمة بنت قيس البائنة، فانحصرت السُّكنى في الرَّجعية، وأمَّا ﴿غَيْرَ إخراج﴾ في الأربعة الأشهر والعشر، «واعتدِّي في بيتك»، و﴿لا تخرجوهنَّ﴾ و﴿لا يَخْرُجْنَ﴾، فليس في ذلك كلِّه دلالة على وجوب شيءٍ على الزَّوج، بل عليهنَّ، وأنَّه لا يحلُّ لهنَّ أن يخرجنَ، ولا يحلُّ إخراجهنَّ. ألا ترى أنَّ الفُرَيعة حين صرَّحت أنَّ البيت الذي أتاها نعي زوجها فيه ليس له، وألزمها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الاعتداد فيه، فالوجوب عليها فقط.

(٤/ ٢٢٣ س١٢) قوله: والبيان لا يتأخَّر عن وقت الحاجة[1].

هي قاعـدة مسلَّمـة، لكن ليس هذه مِنْ صورهـا، وإلَّا لزم أنْ لا يتأخَّر مخصِّص، وأن لا يُوكلُ البيان إلى السُّنَّة، وقد قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهم﴾ [النحل: ٤٤].

وأمَّـا نقـلُ عليٍّ أمَّ كلثـوم وعائشة أختها: أمُّ كلثوم، فمحتملٌ للعُذر، أو اجتهاد منهما، ونُقِلَ أنَّ نَقْلَ عليٍّ لابنته لأنَّها كانت في دار الإمارة، وقد تحوَّلت الإمارة عن زوجها عمر إلى عثمان.

---

(١) في «البحر»: لا يؤخَّر عن الحاجة.

فصــــل

(٤/ ٢٢٤ س٦) والفسخ من حينه - إلى قوله: إجماعاً. ثمَّ قال: والمفسوخة مِنْ أصله كعدَّة الطَّلاق.

الواجب حمل المسلم على أسلم محمل، سيَّما أهل العلم، سيَّما مَنْ عرف بأنواع مِنَ الصَّلاح والخير، كالإمام المصنِّف رحمه الله تعالى، ورضي عنه، فنقول: لا يدَّعي للإجماع إلَّا بعد ظنٍّ كونه، وقد يكون ذلك في محل الخلاف فيه شهير، لكن أصحاب المدعى الذين تخرج بهم، ومارس أقوالهم، وحسَّن ظنَّه بهم لم يذكروا ذلك الخلاف، فظنَّ أنَّه لو كان، لذكروه. وهذا وقع في جميع هذه الفرق المتألِّبة الذين يرجِّحون أصحابهم على غيرهم، حتَّى قال بعض الحنفيَّة مِنْ أهل وقتنا مِنْ أهل الهند في مصنَّف له: إنَّ عبرة صحَّة الحديث عمل الحنفيَّة به، وما لم يعملوا به، فليس بصحيحٍ، لأنَّه لو كان صحيحاً، لعملوا به.

وفي «سنن النسائي» من حديث الرُّبيع بنت معوذ في قصَّة جميلة بنت عبد الله بن أبي زوجة ثابت بن قيس بن شماس: فأمرها رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن تعتدَّ بحيضة واحدة. ومثله في «سنن أبي داود» عن ابن عباس.

وفي «سنن الدَّارقطني» في هذه القصَّة: فقال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أتَرُدِّينَ عليه حديقته التي أعطاكِ»؟ قالت: وزيادة. فقال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أمَّا الزِّيادة، فلا». قال الدَّارقطني: إسناده صحيح.

قال ابن القيِّم: وفي أمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم المختلعة أن تعتدَّ بحيضة واحدة دليلٌ على أنَّه لا يجب عليها ثلاث حِيضٍ، بل يكفيها حيضة. وهذا كما أنَّه صريح السُّنَّة، فهو مذهب أمير المؤمنين عثمان بن عفَّان، وعبد الله بن عمر بن الخطَّاب، والرُّبيع بنت معوذ، وعمِّها، وهو مِنْ كبار الصَّحابة. فهؤلاء الأربعة مِنَ الصَّحابة لا يُعرف لهم مخالف منهم.

وحُكِيَ أنَّ عثمان قال: لا ميراث بينهما ولا عدَّة عليها، إلَّا أنَّها لا تنكح

حتَّى تحيض حيضة خشية أن يكون بها حبل.

وحين سمع ابن عمر قول عثمان، قال: فعثمان خيرنا وأعلمنا.

قال ابن القيِّم: وذهب إلى هذا المذهب إسحاق بن راهويه، والإمام أحمد في رواية عنه اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية.

وإنَّما ساق هذا ابن القيِّم دليلاً على أنَّ الخلع فسخٌ لا طلاق، حتَّى لو كان بلفظ الطَّلاق، بناء منه أنَّ كلَّ فسخ لا عدَّة فيه، إنَّما فيه الاستبراء. وكلامه مطوَّلٌ مفيدٌ في الفصلين.

وقد ادَّعى ـ كما سمعت ـ أنَّه لا يعرف في الصَّحابة مخالف في أنَّ الواجب حيضة واحدة، وهو نقيضُ دعوى المصنِّف، وهو شاهد صدق على ما ذكرنا مِنْ أنَّ هذه الدَّعاوي تبعاً للإلف، وغفلة عمَّا سواه.

وسيأتي نظير هذا في باب اللِّباس، حيث ادَّعى ابن حجر الإجماع على جواز أن يلبس الصَّغير الحرير والحلية المحرَّمة في الأعياد، وادَّعى الإمام (ي) الإجماع على التَّحريم.

(٤/ ٢٢٤ س٨) قوله: وهاجرت.

الذي احتجَّ به فيما مضى قضية صفوان وعكرمة وزوجيهما، ولم يقع لهما هجرة، إذ لا هجرة بعد الفتح. وذكر في «الغيث» أنَّ الظَّاهر أنَّه لا وجه لاشتراط الهجرة، فدلَّ على أنَّه ذكرها على جهة الاشتراط جرياً على كلام الأصحاب.

(٤/ ٢٢٥ س٨) قوله ـ حاكياً لحُجَّة (ح) ومَنْ معه على التَّداخل ـ: إذ هو تكرر وطء، فلا يجب تعدُّد العدَّة كالحدِّ.

هذا هو الأرجح مِنْ حيث أنَّ العدَّة الأُخرى يحصل بها مقصود الشَّارع من استبراء الرَّحم، فتدخل الأُولى فيها، ولا حاجة بنا إلى قولنا: تكرّر وطء... إلخ.

بـــاب الظِّهـــار

(٤/ ٢٢٨ س٤) قوله: ولا يشترط النِّية في صريحه.

قد تكرَّر منَّا الكلام في مثل هذا في الطَّلاق وغيره.

(٤/ ٢٢٨ س٥) قوله: أو بجزء منها.

قد مضى في الطَّلاق أنَّ الوضع للكلِّ لا للجزء، أمَّا ما يعبر به عن الكلِّ شائعاً، فهو ـ وإن كان مجازاً ـ لكنَّه صار ظاهراً كالحقيقة العرفية، سيَّما إذا أيَّدته قرينة، كما هو الغالب في مثله، والله أعلم.

(٤/ ٢٢٩ س١٦) قوله: وتحريم العين هو تحريم عامٌّ متعلِّق[1] بجميع الانتفاعات.

هذه تُسمَّى في الأصـول مسألة المقتضى، فمنهم مَنْ يقول: يقتصر في التَّقـدير على قدر الضَّرورة، ويحتاج إلى دليل يعيِّنه، ومنهم مَنْ يقول: يقدر عامّاً، وهو الصَّحيح كما اختاره المصنِّف هنا.

(٤/ ٢٣٠ س٩) قوله: هذا أمرٌ واضح اقتضاه البرهان.

إنَّما يتمُّ ذلك لو علم أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قد كان قرر أنَّ الظِّهار طلاق، وكيف ذلك مع قوله تعالى: **﴿وإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ القَوْلِ وزُوراً﴾** [المجادلة: ٢]؟ ولو كان أمراً شرعيّاً، لم يكن منكراً وزوراً، فعلم مِنْ ذلك أنَّه لم يقرِّر.

---

(١) في «البحر»: معلق.

(٤/ ٢٣١ س٤) قوله: بل الرَّجعية زوجة.

حاصله أنَّه ثبت بعقد النِّكاح أحكام، فبالطَّلاق الرَّجعي زال بعضها وبقي البعض، فاختلفوا في بعض، مثل: هل بقيت محلاًّ للطَّلاق ـ كما مضى ـ، فالَّذي قال: هي زوجة نظر إلى بعض قد اتُّفق عليه، أو قام عليه دليل عنده، والذي نفى ذلك نظر إلى مثل ذلك. فالكلام في الظُّهار مِنَ الملتبس، ولكن لا بدَّ مِنْ دليل ينفي أو يثبت كما مرَّ في طلاق الثَّلاث بلا توسط رجعة، فإنَّه استدلَّ كلٌّ مِنَ الفريقين بدليل خارج عن قولنا: زوجة، أو ليست بزوجة؛ لأنَّ النَّفي والإثبات إنَّما هما باعتبار بعض الأحكام، وقد اختلفوا في الحكم المعين مِنْ أي القبيلين هو، فلا بدَّ مِنْ دليل يعيِّنُهُ.

(٤/ ٢٣١ س٢١) قوله: قلنا: هما فرع الملك.

قرَّرنا أنَّ العبد يملك، فيصحُّ منه العتق والإطعام بإذن سيِّده.

(٤/ ٢٣١ س٢٣) قوله: هما بنيَّة الكفَّارة قربة.

يقال: لم يشترط القرآن ولا الأحاديث نيَّة التقرُّب، وإنَّما الظَّاهر أنَّه يكفي نيَّة رفع التَّحريم، وإنَّ ذلك كافٍ للمسلم، فليكْفِ الكافر.

(٤/ ٢٣٢ س٥) قوله: فيلزم فيمن قال: كفرسي.

حاصله منع القياس، فإنَّ التَّحريم المؤبَّد ليس كمال العلَّة، وإلَّا لزم في المشبَّه بالفرس، فلنقتصر على المنصوص، وندع ما عداه لعدم الدَّليل، وما كان ربُّك نسيًّا.

(٤/ ٢٣٢ س١٣) قوله: قلت: ولا يطؤها بالملك حتَّى يُكَفِّرَ.

هو معنى قول (ش).

(٤/ ٢٣٢ س١٦) قوله: لعموم المسِّ.

ثمَّ صرَّح بعدُ أنَّ الوطء مجازٌ، وهو متنافٍ، إذ إفراد العام حقائق.

والصواب في أصل المسألة أنَّ المسَّ مطلقُ الوطء أحد أفراده، فلا يقتصر عليه إلَّا بدليل، كما نقوله في نقض الوضوء بالملامسة، وإن كنَّا قد مشينا معهم فيما مضى في نقض الوضوء، فمدَّعي التَّخصيص في الموضعين عليه البرهان.

ثمَّ الظَّاهر في الموضعين أنَّ القرينة تجنب الاستهجان، مع أنَّه يسبق إلى الذِّهن المكنى عنه، كالقربان والوطء أيضاً، فإنَّه كناية عن الفعل المخصوص، وكالمواقعة والمباشرة، بل والمجامعة بحسب الأصل وسائر الألفاظ المكنَّى بها، والحقيقة إنَّما مرَّ النَّيك فقط، كما التجأ إليها صلَّى الله عليه وسلَّم، فصرَّح بها في قضيَّة ماعز لضرورة البيان، ولو كان شيءٌ مِنْ تلك الكنايات الكثيرة حقيقة لاستغنى بها.

ثمَّ المتيقَّن مِنْ إفراد المطلق هو الوطء، وسائرها مشكوك فيها، فعلى المعيِّن البيان.

(٤/ ٢٣٢ س١٩) قوله: لا مانع عقلي ولا لغوي.

نعم، لا مانع مِنَ الإرادة لكنَّه إرادة غير الموضوع له، كمن يتكلَّم بلفظ حجر ويريد الماء، فإنَّه لا مانع كذلك.

(٤/ ٢٣٣ س٩) قوله: قلنا: فيلزم صحَّتها قبل العود، ولا قائل به.

منهم مَنْ قال: إنَّ العود هو المظاهرة في الإسلام، فكلام المصنِّف مختلٌّ، وسببه غفلته عن هذا القول في حكاية الأقوال في تفسير العود، وهو أوَّل تفسير في «الكشَّاف»، وعادته يقدِّم ما استجوده، لا سيَّما مع السُّكوت عن التَّرجيح.

ورواه ابن المنذر عن طاووس، قال: إذا تكلَّم الرَّجل بالظِّهار المنكر والزُّور، فقد وجبت عليه الكفَّارة، حنث أو لم يحنث، وفي «الريمي» أنَّ هذا قول مجاهد والثوري.

(٤/ ٢٣٣ س١٠) قوله: قلت: وهو قوي.

وذلك أنه قال تعالى: ﴿والَّذينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نسائِهِمْ ثُمَّ يعودُونَ لما قَالُوا

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] فهو ظاهر في الترتيب على المعطوف والمعطوف عليه.

(٤/ ٢٣٤ س٥) قوله: وإذا لم يسأل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أوساً[1] عن التَّكرير.

هذا احتجاج ضعيفٌ جدّاً؛ إذ لم يكن صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يسأل عن كلِّ وجوه الفعل الذي يسأل عنه، وكذلك لا يلزم المفتي والمُنَاظِر وسائر المخاطبات.

(٤/ ٢٣٥ س١٨) قوله: قلنا: عتقه بالملك سابق.

لا معنى لدعوى السَّبق مع فرضهم الاقتران، ولكن الظَّاهر أنَّ ذلك إنَّما يتصور على مذهبهم، وذلك بأن يقول: إذا ملكت هذا، فهو حرٌّ عن الكفَّارة.

(٤/ ٢٣٦ س٥) قوله: قلنا: الدَّين لا يفتقر إلى نيَّة.

لا بدَّ أن يقصد بتسليمه كونه عن الدَّين، ولا يحتاج في عتقه إلى أكثر مِنْ هذا.

(٤/ ٢٣٧ س١٣) قولهْ: قلنا وجد قبل الخروج عن[2] عهدة الأمر.

قد صار فرضه البدل، وامتثل الأمر ودخل فيه، فلا وجه لإبطال هذا العمل وإيجاب ما صار في حكم المنسوخ في حقِّه، وقد تقدَّم في التيمُّم. ومِنْ جنس بضاعة المصنِّف في القياس نقول: قد امتثل الأمر، فلا يتجدَّد عليه خطاب كبعد الفراغ.

(٤/ ٢٣٨ س١١) قوله: قلنا: عين لغيرها.

هذا حجَّة أصل المذهب، كما مرَّ، فلا يصلحُ الرَّدُّ على (ح)، والأظهر في الرَّدِّ لا نُسَلِّم السُّقوط، إنَّما الإفطار رخصة، ولا يلزم من الرُّخصة بطلان

---

(١) في (أ): أويساً.

(٢) في «البحر»: من.

العزيمة، وإلَّا لما أجزأت العزيمة حينئذٍ.

(٤/ ٢٣٨ س١٦) قوله: (ش ف) له أن يطأها ليلاً.

لا تصحُّ هذه العبارة مع قوله: أثِمَ إجماعاً؛ إذ لا إثم على مَنْ له أن يفعل، ومِنْ ثمَّ رددنا الاستثناء المتّصل في قوله تعالى: **﴿وما كانَ لِمُؤْمِنٍ أن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إلَّا خَطَأً﴾** [النساء: ٩٢]، إذ قولنا له أن يفعل يفيد أنَّه مختار، ولا اختيار في الخطأ.

وعبارة «العيون»: ولو وطئها فيهما ليلاً أو يوماً ناسياً، استأنف إلَّا عند أبي يوسف والشَّافعي.

(٤/ ٢٣٩ س٨) قوله: وصاحب العرق مجهول.

لا معنى لهذا الكلام؛ إذ الرَّاوي صحابي آخر غير سلمة وغير المجهول، فلا عبرة بالجهل والمعرفة، وإنَّما يروي الرَّاوي القضيَّة، فلا عبرة بتعيين صاحبها وإبهامه. على أنَّ القصَّة جرت لاثنين.

سلمة بن صخر، وفيه أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أعطاه صدقة بني زُريق، وقال: «فأطعم عنك منها وسقاً من تمر ستِّين مسكيناً، ثمَّ استعن بسائره». هذه في رواية أحمد، وأبي داود، والترمذي.

وفي رواية الدَّارقطني والترمذي أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أعطاه مكتلاً فيه خمسة عشر صاعاً، فقال: «أطعمه ستِّين مسكيناً، وذلك لكلِّ مسكين مُدٌّ».

الثَّاني: أوس بن الصَّامت وامرأته خولة بنت ثعلبة ـ وهي المجادلة ـ وفيه أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال لها: «فليطعم ستِّين مسكيناً». قالت: ما عنده مِنْ شيءٍ يتصدَّق به. قال: «فإنِّي سأُعِينُه بعرق مِنْ تمر». قلت: يا رسول الله، فإنِّي سأعينه بعرق آخر. قال: «قد أحسنت. اذهبي، فأطعمي بها عنه ستِّين مسكيناً، وارجعي إلى ابن عمِّك».

ولأحمد معناه، وقال: «وليطعم ستِّين مسكيناً وسقاً من تمر».

ولأبي داود عن عطاء، عن أوس، أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أعطاه خمسة عشر صاعاً مِنْ شعير لطعام ستِّين مسكيناً.

فقد ذكر التَّقديرات في حديث كلٍّ مِنَ الرَّجلين، وهما معروفان.

والرَّجل المبهم الذي وقع في حديث ابن عبَّاس لم يذكر فيه تقدير الكفَّارة، والظَّاهر أنَّه أحد المذكورين أبهمه ابن عبَّاس تارة.

وروايات قصة أوس كثيرة عن عائشة وغيرها بسبب أنَّها سبب نزول الآية الكريمة.

واعلم أنَّ الجمع بين الرِّوايات أولى من اطِّراح بعضها، وذلك بالحمل على الأقل المتيقَّن بأنَّه اللَّازم، وما زاد فضيلة، يُذكر مرَّة ويترك أُخرى.

ويؤيد ذلك: أنَّ الله سبحانه قال في كفَّارة اليمين: ﴿مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، ولا شكَّ أنَّ أوسط ما يأكل الشَّخص الواحد مدٌّ واحدٌ في يوم.

وفي الرِّوايات في هذا الموضوع وغيره ما يدلُّ أنَّ المدَّ منَ الحنطة، ومِنْ غيره نصف صاع.

وقد بسطنا في «الإتحاف» نوع بسط في سورة المائدة.

هذا والاختلاف إنَّما وقع في تقدير الكفَّارة، لا في أصل الحديث، فغايته إن ترجَّحت إحدى التَّقديرات، وإلَّا جمع بينها بما ذكرنا.

(٤/ ٢٤٠ س٦) قوله: إذ هو الوسط بين الثَّلاث والمرَّة في اليوم.

ليس في الآية ما يقتضي تعيين اليوم، بل ما يصدق عليه الأكل، لكن المقام والعرف لا يقبل نحو اللُّقمة، ويعين الأكلة، والزَّايد عليها يفتقر إلى دليل.

بـــاب الإيـــلاء

(٤/ ٢٤٣ س٤) قوله: لأقرب واحدة مِنْ نسائه انعقد منهنَّ جميعاً للإبهام.

ليس هذا بإبهام، بل تعميم، ومثال الإبهام واحدة منكن والله لا قربتها.

(٤/ ٢٤٣ س١٣) قوله: إذ هو حقٌّ لا تصح [فيه][1] النِّيابة.

ما أرى كون الوطء لا تصحُّ فيه النِّيابة إلَّا أجنبيّاً مِنَ النِّيابة في المطالبة.

(٤/ ٤٤٤ س٦) قوله: قلت: وفيه نظر.

كأنَّه يريد أنَّه لا حاصل لهذا الإيلاء؛ إذ لا مطالبة في الأربعة وبعدها قد ارتفع حكم الإيلاء، فلا حنث أيضاً.

وجوابه: لعلَّ مراده أنَّه قد ترتَّب عليه حكم ـ وهو الحنث إن وطىء ـ كسائر الأيمان، لكن يصير الخلاف لفظيّاً؛ إذ لا يمنع ذلك الخصم.

(٤/ ٢٤٤ س٦) قوله: ولا ينعقد بدون الأربعة.

هذه كالأُولى سواءً، ودلالة الآية واضحة أنَّها لأكثر ما سومحوا به ـ أي: أبحنا لهم الإيلاء إلى مدَّة أربعة أشهر ـ، لا ما فوق ذلك.

وقول علي وابن عبَّاس ـ إن صحَّ ـ فلا حجَّة فيه، ولعمري إنَّ الإنسان يستحيي مِنْ دعوى التَّوقيف في مثل هذا المقام، لكن صار هذا الباب في عادتهم كأنَّه مِنْ قسم المباح مِنَ الكلام.

وأراد من تكلَّم بذلك مثلما أراد مَنْ قال: لا ينعقد في الأربعة على معنى أنَّه لا حكم بين الزَّوجين، ومطلق اليمين ليس بإيلاء في عرف الفقهاء، فيصير الخلاف كاللَّفظي.

(١) ساقطة من الأصل، وأثبتناها من «البحر».

(٤/ ٢٤٥ س١٢) قوله: سَنَة إلَّا يوماً.

الذي يظهر أنَّه يصحُّ ذلك؛ لأنَّه مِنْ أيِّ السَّنة كان اليوم بقي معه الأربعة، فإن مرَّت الأربعة ولم يعيِّنه، روفع، وإن عيَّنه قبل الأربعة، كان فيما بعده. ألا ترى أنَّه يصحُّ أن ينذر بصوم سنة إلَّا يوماً، ولا يضرُّ عدم تعيين اليوم.

(٤/ ٢٤٥ س١٥) قوله: لنصِّ عليٍّ على ذلك.

لو لم يذكره عليٌّ، لكان واضحاً؛ لأنَّ كلَّ سبب مستقل وباب منفصل.

(٤/ ٢٤٥ س١٦) قوله: (مد) يوقف بعد الأربعة.

ليس هذا ببعيد بناءً على أنَّ لها حقّاً في الوطء كما مرَّ. وما حِكمةُ الإيلاء إلَّا أنَّه أظهر سوء العشرة، فلم يرخَّص له بعد الأربعة، فإذا عرف منه ذلك، أو ادُّعِيَ عليه، فأي فرق بينه وبين الإيلاء. غايته أنَّه في الإيلاء أقرَّ بسوء العِشرة، وتوجَّه الحكم عليه. وهنا بقي في الأمر لبس حتَّى يكشف.

(٤/ ٢٤٥ س٢١) قوله: لقراءة ابن مسعود.

ليس فيها دلالة على ما زعموا، بل كما قال المصنِّف، ثمَّ إن ذلك يناقضُ أوَّل الآية، فإنَّه إذا كان له تربُّص الأربعة، كيف يطالبون بترك ما هو لهم، ويجب عليهم الإجابة إلى ذلك: هل هو إلَّا مناقضة منزلة لهم ليس لهم.

غاية الأمر أنَّ قراءة ابن مسعود تدلُّ على صحَّة الفيء في الأربعة، والمطالبة إنَّما هي تابعة لوجوب الفيء - أعني: الوجوب على التَّخيير - والوجوب إنَّما يكون بعد الأربعة لما ذكرنا.

(٤/ ٢٤٦ س٤) قوله: لا فائدة لها في الرَّجعة[1].

ظهور فوائد النُّصوص لنا غير لازم، والفائدة يعلمها الحكيم سبحانه وتعالى. ثمَّ فائدتها فائدة الطَّلاق الذي لا إيلاء معه، فإنَّه ربما فوَّتها بالبينونة، أو فات عليه بعض الطَّلاق الذي له عليها، والظَّفر بالفلج في الخصومة بحسب الحالة الرَّاهنة، وغير ذلك.

(١) في «البحر»: الرجعية.

(٤/ ٢٤٦ س٥) قوله: حمل على أنَّه وقف، فطلق.

وهـذا الحمـل ليوافق الأربعة عشر منَ الصَّحابة قول الصَّحابي الواحد، والأربعة عشر، وأكثر من ذلك ليس بحجَّة ما لـم يصر إجماعاً، والاعتصام بكتاب الله أولى؛ لأنَّه قسم الأمر بين الفيء وعزم الطَّلاق. فهذا القسم الثَّالث الذي جاء به صاحب الرَّأي مِنْ رأيه غير مقبول.

وكثيراً ما يُطَلِّقُ الرَّجل وفي نفسه الرَّجعة، ثمَّ يدع. وتلك فائدة أيُّ فائدة، ولا يلزم أن يكون مقطوعاً بها.

(٤/ ٢٤٦ س٦) قوله: ولها المطالبة وإن انقضت مدَّة الإيلاء.

أقول: ليس لها إلَّا ذلك، إذ الأربعة لهم، وإذا انقضت الأربعة، فذلك محـل المطالبة، فليس لهذه المسألة موضع، لا على مذهب (ح)، ولا على المذهب الصَّحيح.

(٤/ ٢٤٦ س١٥) قوله: بل يحنث عندنا.

الأولى كلام (ي) لما ذكره ألا ترى لو أنَّ مجنوناً ضرب زانياً، لم يكن حدّاً، وكذلك سائر أفعاله لا يعتبر بها في خطاب التَّكليف.

وكذلك لا يرفع فعله الإيلاء لما ذكرنا. وأمَّا قول الإمام (ي): يرفع الإيلاء، فشبـه منـاقضـة لأوَّل كلامـه، وارتفاع الضَّرر ممنوع، لأنَّ المراد بالضَّرر هنا الغضاضة، وهي لا تزول بوطء المجنون، ولا يزول به سوء العشرة. ولو أُريد بالضَّرر حاجتها إلى الوطء، للزم وجوب الوطء بغير إيلاء، وهم لا يقولون به.

(٤/ ٢٤٧ س٢) قوله: وفيه نظر.

يعني لأنَّ الأصل عدم الوطء، وهي إنَّما تدَّعي أحد أمرين داخلين تحت اختياره: الفيئة أو الطَّلاق؛ إذ لو أقرَّا بالإيلاء وعدم الوطء، لم يلزم منه رفع النِّكاح كما أوهمه كلام (ي) رحمه الله تعالى.

بـــاب اللِّعـــان

(٤/ ٢٥٠ س٥) قوله: وإذا فرَّق الحاكم بينهما.

دعوى، بلا دليل، بل تقع الفرقة بأَيْمَانهما لحديث ابن عبَّاس أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «المتلاعنان إذا تفرَّقا لا يجتمعان أبداً».

وعن علي، قال: مضت السُّنَّة في المتلاعنين أن لا يجتمعا أبداً. وعن علي وابن مسعود، قالا: مضت السُّنَّة أن لا يجتمع المتلاعنان. رواهنَّ الدَّارقطني.

وفي آخر حديث سهل بن سعد: ففرَّق رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بينهما، وقال: «لا يجتمعان أبداً» لا يدلُّ على ما ظنُّوا مِنَ الحكم الخاصِّ، بل أخبر النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالمشروع اللاَّزم لكلِّ أحدٍ.

وفي حديث ابن عمر ـ وهو متَّفق عليه ـ أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «حسابكما على الله، أحدكما كاذب، لا سبيل لك عليها»، لم يزد على هذا.

(٤/ ٢٥١ س١٣) قوله: وإن قذفهما بمعيَّن.

ذكره الرَّمي بالزِّنا مستقلٌّ بالحكم، فلا موجب لذكر المرميِّ به، والتَّعليل بأنَّه من متعلَّق الزِّنا يلزم منه أن يذكر كلّ متعلّق، كالزَّمان والمكان والحال، ولا وجه لشيءٍ مِن ذلك. وكذلك اشتراط ذكر الولد المنفيِّ، ولم يجىء في ذلك شيءٌ مِنْ روايات القِصَّتين، وإنَّما هذا مِنْ خلط النُّصوص بالآراء شبه الاستدراك، وكيف يجترىء المتشرِّع على مثل ذلك، ويجيء من عند نفسه بمثل قوله: ونفي ولدك هذا؟ نسأل الله العصمة.

(٤/ ٢٥٤ س١٦) قوله: جاز قذفها وإن لم يتيقَّن.

هذا بعيدٌ عن الصَّواب، وشبهته التي قادته إليه أبعد، وهي قوله: لا تَرُدُّ يدَ لامسٍ، والواجب حمل اللَّفظ على حقيقته، وحمله على التَّعريض مع إمكان الحقيقة ممتنعٌ في غير هذا المحلِّ الخطر، فإنَّ حملهم له على ذلك تضمَّن أمر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بما قد منعه أشدَّ المنع، وتوعّده أشدَّ الوعيد، وهو صيرورة ذلك الصَّحابي ديُّوثاً، صان الله ـ سبحانه ـ رسوله الذي بعثه ليتمِّمَ مكارم الأخلاق، وصان صاحبه عن أرذل الأوصاف.

ومعنى اللَّفظ الصَّادر منه أنَّها ليست بشديدة، بعيدة عن المساهلة نفوراً، بل لو تعرَّض لها متعرِّضٌ بيده، لم يكبر عليها ذلك، ولم تهوَ له كعادة العفائف ذوات الرِّفعة. وفي النِّساء والرِّجال مَنْ يتخلَّق بتلك الأخلاق، وهو بعيدٌ عن الفاحشة أشدَّ البعد، ككثيرٍ مِنْ رفعاء الشُّعراء، ومِنْ أهل المجون والبطالة وللمتسمِّين بالأدب مِنْ هذا حظٌّ. وكان كثيراً في أخلاق العرب: يُبتلى أحدُهم بمحبَّة شخص، ويموت دون الفاحشة، ومنه الهوى العذريُّ.

فصل
في نفي الولد

(٤/ ٢٥٧ س١٨) قوله: ولا بدَّ مِنَ الحكم... إلخ.

سيأتي مثل هذا أنَّه لا بدَّ مِنَ الحكم بالفرقة، وهذا غير صحيحٍ؛ لأنَّ الحكم عندهم إنشاء، والواقع في الحديث هنا وفيما سيأتي خبرٌ.

فصل
في أحكام اللِّعان

(٤/ ٢٥٩ س١٤) قوله: إنكار للإمساك والطَّلاق.

لأنَّه لو كان إليه الطَّلاق، لكان له عليها قبله سبيل، وهو استدلال حسنٌ دقيقٌ، ويؤيِّده أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال ذلك بعد قول العجلانيّ: كذبتُ

عليها إن أمسكتُها يا رسول الله، هي طالق ثلاثاً، وعدم إنكاره صلّى الله عليه وآله وسلّم عليه التّطليق؛ لأنّه تكلّم بشيءٍ مِنْ قبل نفسه، وقد سمع مِنَ النّبيِّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قوله: «لا يجتمعان أبداً»، فكانَ تطليقه إثباتاً لنفسه حقَّ الطّلاق بعد أن نفاه صلّى الله عليه وآله وسلّم، وقوله: «لا سبيل لك عليها» موافقٌ لمعنى «لا يجتمعان»، فذلك يغني عن معنى الإنكار، فلا يكون تقريراً.

ومِنْ هنا يعلم بطلان استدلالهم بهذا الحديث على جواز إيقاع التّثليث مرّة واحدة، واستدلالهم به على وقوعها، إذ لا نسلِّمُ أنّه قرّره صلّى الله عليه وآله وسلّم لحصول ما يدفع مِنْ ظنِّ التّقرير.

(٤/ ٢٥٩ س١٧) قوله: قلنا: قوله: «لا يجتمعان» في معناه.

هذا غير مسلّمٍ، فإنَّ هذا القول خبر عن المشروع في حقِّ المتلاعنين، والحكم فيه إنشاء، فتأمّله في عدّة مواضع يدّعون فيها الحكم.

(٤/ ٢٦٠ س٦) قوله[1]: قلنا: لم يُفصِّل قوله تعالى: ﴿أزواجهم﴾.

كأنّه يجعل الآية مع عمومها لكلِّ زوجة معارضةً لأدلّة اشتراط الإحصان في المقذوف، ملاعناً كان أم لا، فهو مِنْ تعارض العمومين، والأظهر أنَّ الصّواب مع المصنِّف، ولكن تحتاج المسألة إلى تحرير.

(٤/ ٢٦٠ س٩) قوله: قلنا: قال صلّى الله عليه وآله وسلّم لهلال: «البيِّنةُ أو حدٌّ في ظهرك».

لأبي حنيفة أن يقول: كان ذلك استناداً منه صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى مساواة الزّوجين لسائر المكلّفين، فلمّا خصّصَتْهُما الآية باللعان، لم يبقَ في حقِّهما حدُّ القذف.

لكن يقال له: لا يلزم مِنْ تخصيصهما باللّعان ارتفاع القذف. وأيضاً قوله تعالى: ﴿ويَدْرَأُ عنها العَذَاب﴾ [النُّور: ٨]، فلو لم تحلف، حُدّت، وهو

---

(١) في (أ): «قولنا»، وهو خطأ.

يقـول: يحبس النَّاكل مطلقاً. ولفظ «العيون» من كتبهم: فإن أبى هو أو هي يُحبس حتَّى يُلاعِنَ أو يكذبَ نفسه، فيُحَدّ، أو يصدِّق، فلا حدَّ ولا لعان.

(٤/ ٢٦١ س٧) قوله: إذ لا ثمرة له.

يقال: أمَّا مع وجود ولد الولد، فلحوقه ثمرة كأبيه سواء.

(٤/ ٢٦١ س١١) قوله: لاستحالة الحيضِ مع الحمل.

يقال: المستحيل كون ذلك الدَّم حيضاً، لا خروجه، فإنَّا نحكم بكونه دم علة لا حيضاً، فحين خروجه قلنا: الظاهر كونه حيضاً، فتنقضي به العدَّة، فلمَّا انكشف الحمل، حكمنا بكونه ليس بحيض، فلا تنقضي به العدَّة. وهذا بناء على إلغاء اعتبار الصِّفة.

أمَّـا إذا قلنـا: العبرة بها، فلا لبس بين الدَّمين، فلا يحتمل الخارج مِنَ الحامل كونه حيضاً أصلاً، ومع ذلك لم يجر عليه (ش) مع اعتباره الصِّفة، كأنَّه يقول: قد يعرض اللَّبس، والله أعلم.

بـــاب الرَّضـــاع

(٤/ ٢٦٣ س١٠) قوله: لنا رواية (ش).

رأيت أنا في ترجمة بعض المصريين لشيخه أنَّه ماتت زوجته، فعلَّل ولده بثديه ـ وكان كثير اللَّحم ـ فكثر لبنه. قال: وسألناه مرَّة بعد مدَّة الإرضاع، فقال: الآن درَّ ثديي باللَّبن حين ذكرت ذلك.

(٤/ ٢٦٣ س١٢) قوله: والميتة كالحيَّة.

هذه مِنَ الجانبين غير واضحة.

(٤/ ٢٦٤ س٨) قوله: وقليله إن وصل الجوف حرَّم.

لا شكَّ أنَّ إطلاق الرَّضاعة يتناول القليل بلا حدٍّ، إلَّا أنَّه لا بدَّ أن يصل الجوف ليكون له أثر في فتق الأمعاء كما أشار إليه الحديث، ولذلك لا تحرِّمُ المصَّةُ والمصَّتانِ، والإملاجةُ والإملاجتان، لأنَّه لا يتيقَّن وصول اللَّبن الجوف، والحدود الشَّرعية تبني على الغالب. ومثل ذلك الرَّضعة والرَّضعتان، فإنَّها الواحدة مِنْ رضع، كالضَّربة مِنْ ضرب.

فهذا هو الحقيقة، وإن أُطلق مجازاً على رضاع يحدُّ بما يقنع الصَّبيَّ، أو نحو ذلك، فالأحاديث وإطلاق القرآن والسُّنَّة في الرَّضاع متَّفقٌ.

وإنَّما هنا أمرٌ مشكلٌ جدًّا، حديث عائشة الذي عمل به (ش) وغيره، والجواب عنه مِنْ وجهين:

الوجه الأوَّل: مبنيٌّ على ما قرَّرناه في «الأصول» ـ وهو مذهب الحنفيَّة ـ أنَّه يُعمل بالمطلق مع وجود المقيَّد، إذ لا تنافي بينهما، وإنَّما المقيَّد فردٌ من أفراد

المطلق، كمن يقول لك: أكرم هؤلاء العشرة، ثمَّ يقول: أكرم هذا الرَّجل العالم منهم.

وأخرج عبد الرَّزَّاق عن ابن عمر أنَّه بلغه عن ابن الزُّبير أنَّه يُؤْثِرُ عن عائشة في الرَّضاعة: لا يحرم منها دون سبع رضعات. قال: اللهُ خيرٌ مِنْ عائشة، قال الله: ﴿وأَخَوَاتُكُم منَ الرَّضاعة﴾ [النساء: ٢٣]، ولم يقل: رضعة ولا رضعتين.

الوجه الثَّاني: أنَّ الحديث له علَّةٌ تمنع ظنَّ صدقه، وهو أن ينزل قرآنٌ يُتلى، ثمَّ يُنسخ ذلك المتلوّ بقرآنٍ ويُتلى إلى أن مات رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو يُتلى، ولا يروي ذلك أحدٌ مِنْ جمهور يحيل العقل غفلتهم عن ذلك، أو سكوتهم عن روايته مع كثرتهم ربما يناهزون مئة ألف، ويبلغ حُفَّاظهم عدداً جمَّاً، إذاً لجوَّزنا ضياع كثير من عمد الشَّريعة.

ولا يعارض هذا بمثل خبر فاطمة بنت قيس، فإنَّه ممَّا يشذُّ به الواحد والاثنان بخلاف القرآن الذي فيه ناسخ ومنسوخ، ومات رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو يُتلى.

وأعجب مِنْ ذلك إسناد فواته وضياعه، وعدم معرفة النَّاس له؛ لأنَّه أكله الدَّاجن، وهل كان اعتماد النَّاس هُناك على ما كتب في الأوراق؟ إنَّما كان عمدتهم حفظ الصُّدور، بل هو آيات بيِّنات في صدور الذين أُوتوا العلم. ولذا لم يلتفت سادات القُرَّاء إلى مصحف عثمان، فضلاً عمَّا هو أخفى منه: عن عبدالله بن عمرو، وقال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «خذوا القرآن مِنْ أربعة: مِنْ ابن أم عبد ـ فبدأ به ـ ومعاذ بن جبل، وأُبيٍّ بن كعب، وسالم مولى أبي حذيفة». رواه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي، وصحَّحه. وورد فيهم غير ذلك.

فالشُّذوذ عنهم وعن سائر المسلمين بقرآن فيه ناسخ ومنسوخ، وبموت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو يُتلى، ثمَّ ينزع مِنْ صدور التَّالين لأكل الدَّاجن ورقة هو مكتوب فيها. إن لم يكن هذا قدحاً في صدق ذلك الحديث،

فما الذي يقدح؟ وأيُّ عقل يسعُ ذلك؟ واللهُ أعلم بحقيقة الأمر، وكيف وقع هذا الحديث.

ولأُمِّ المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ في باب الرِّضاع مذهب أغرب مِنْ هذا، وإن كان الغرابة هنا مِنْ حيث الرِّواية، وهناك مِنْ حيث الاجتهاد، وذلك قولها برضاعة الكبير: إنَّها محرِّمة، لحديث سهلة امرأة أبي حذيفة، فأخذت به، وعمَّمت الحكم، وكان يدخل عليها بتلك الرَّضاعة.

ويعارضه أحاديث: إنَّ الرَّضاعة في الحولين، وفي الثدي ـ أي: في وقت حاجة الرَّضيع إليه، واستغنائه به، وقد حمل الحديث سائر أزواج النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على خصوصيَّة سالم بذلك، وأقوى ما يبيِّن الخصوصيَّة أن يُقال: مباشرة الرجل لأجنبية ممنوعة قطعاً بالإجماع وغيره من الأدلَّة، وهو حكمٌ عامٌّ مستمرٌّ، فهذا أقوى مِنَ الحديث المذكور، فيتعيَّن صحَّة اجتهاد زوجاته المطهَّرات وخطأ اجتهادها، وإنَّما قعقع ناسٌ بتعظيم حُرمتها، فكيف يهتك حجاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأنَّها، وأنَّها، فيقال لهم: ليست معصومة، وأيُّهما أشدُّ خطراً: هذه المسألة، أم حرب عليٍّ كرَّم الله وجهه.

وقد أجاد ابن القيِّم في حكاية القعقعة برغبة، ثمَّ هداه الله للصَّواب، وحكي عن شيخه ابن تيمية أنَّه يجوز للضَّرائر كصورة واقعة سهلة، وهو مذهب ساقط لا يخفى، والله أعلم.

(٤/ ٢٦٧ س١٢) قوله: وهو أقوى مِنْ أصالة بقاء الحولين.

هذا مِن المصنِّف عملٌ بالأصل الأوَّل، وهو قول (م)، ومقتضى ما مرَّ عن الهادي العمَل بالأصل الثَّاني، فيقتضي التَّحريم هنا. ولعلَّ المصنِّف أراد هذا المحلَّ بخصوصه، ويحتمل أنَّه اختار مذهب (م)، والأوَّل أقرب، ولا أدري ما وجهه.

فصـــل[1]
ويقتضي تحريم الأم

مِنَ الضَّوابط الحسنة هنا قول بعضهم ـ على ذهني أنَّه المقرىء إسماعيل ـ: أقارب المرضعة للرَّضيع أقارب، وأقارب الرَّضيع للمرضعة أجانب.

(٤/ ٢٦٨ س٦) قوله: فيشترك الثَّلاثة.

ممَّا يدلُّ على مشاركة الآخر مطلقاً حديث[2]: «فلا يسقي ماءه زرع غيره»، وحديث: «كيف يستعبده وهو يغذو سمعه وبصره»، فدلَّ على أنَّ للماء أثراً في حصول الغذاء.

(٤/ ٢٦٨ س١٦) قوله: وتثبت البُنُوَّة للرَّجل فقط.

يقال على هذا ما ثبت للمجتمع ثبت لأجزائه، لأنَّه قد وصل ولو بإعانة مثله، ولا دليل على أنَّه لا بُدَّ مِنْ وصوله منفرداً.

وهذا جارٍ في كلِّ مؤثِّرٍ مركَّبٍ مِنْ أجزاء كضربتين كلٌّ منهما غير قاتلة، ويحصل الموت بمجموعهما، فإنَّه يُحْكم بالجناية على الاثنين، قصاصاً أو ديَةً.

(٤/ ٢٦٨ س١٩) قوله: وما حَرُمَ بالنَّسبِ حَرُمَ بالرَّضاع ولو لمصاهرة[3].

قال ابن القيِّم في «الهدي النبوي»: وهل يحرم نظير المصاهرة بالرَّضاع، فيحرم عليه أم امرأته مِنَ الرَّضاعة، وبنتها مِنَ الرَّضاعة، وامرأة ابنه مِنَ الرَّضاعة، ويحرم الجمع بين الأختين مِنَ الرَّضاعة، وبين المرأة وعمَّتها، وبينها وبين خالتها مِنَ الرَّضاعة، فحرَّمت الأئمة الأربعة وأتباعهم، وتوقف فيه شيخنا

---

(١) ٤/ ٢٦٨.
(٢) ساقطة من (أ).
(٣) في «البحر»: بمصاهرة.

ـ يعني: أبا العبَّاس ابن تيميَّة ـ، وقال: إن كان قد قال أحدٌ بعدم التَّحريم، فهو أقوى.
العبَّاس ابن تيميَّة، وقال: إن كان قد قال أحدٌ بعدم التَّحريم، فهو أقوى.

قال المحرِّمون: تحريم هذا يدخل في قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «يحرُم مِنَ الرَّضاع ما يحرُمُ مِنَ النَّسب»، فأجرى الرَّضاعة مجرى النَّسب، وشبَّهها به، فثبت تنزيل ولد الرَّضاعة وأبي الرَّضاعة منزلة ولد النَّسب وأبيه، فما ثبت للنَّسب مِنَ التَّحريم، ثبت للرضاعة، فإذا حرُمت امرأة الأب والابن، وأم المرأة، وبنتها مِنَ النَّسب، حرمن بالرَّضاع، وإذا حَرُم الجمع بين أختي النَّسب، حَرُم بين أختي الرَّضاعة، هذا تقرير احتجاجهم على التَّحريم. قال شيخ الإسلام: الله سبحانه حرَّم سبعاً بالنَّسب، وسبعاً بالصِّهْر، كذا قال ابن عبَّاس وسبعاً بالصِّهر. قال: ومعلومٌ أنَّ تحريم الرَّضاعة لا يسمَّى صِهْراً، وإنَّما يحرُم منه ما يحرُم مِنَ النَّسب، والنبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «يحرُم مِنَ الرَّضاعة ما يحرُمُ مِنَ الولادة»، وفي رواية «ما يحرم من النَّسب»، ولم يقل: وما يحرُم بالمصاهرة، ولا ذكره الله سبحانه في كتابه كما ذكر تحريم الصِّهر، ولا ذكر تحريم الجمع في الرَّضاع كما ذكره في النَّسب.

والصِّهر قسيم النَّسب وشقيقه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الماء بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وصِهْراً﴾ [الفرقان: ٥٤]، فالعلاقة بين النَّاس بالنَّسب والصِّهر، وهما سببا التَّحريم، والرَّضاع فرعٌ على النَّسب، ولا تعقل المصاهرة إلَّا بين الأنساب، والله تعالى إنَّما حرَّم الجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمَّتها، وبينها وبين خالتها؛ لئلَّا يفضي إلى قطيعة الرَّحم المحرَّمة. ومعلومٌ أنَّ الأختين مِنَ الرَّضاع ليس بينهما رحم محرَّمة في غير النِّكاح، ولا رتَّب على ما بينهما مِنْ أخوَّة الرَّضاع حكمٌ واحدٌ قط غير تحريم إحداهما على الأخرى، فلا يعتق عليه بالملك، ولا يرثه، ولا يستحقُّ النَّفقة عليه، ولا يثبت عليه ولاية النِّكاح ولا الموت، ولا يعقل عنه، ولا يدخل في الوصيَّة والوقف على أقاربه وذوي رحمه، ولا يحرم التَّفريق بني الأم وولدها الصَّغير مِنَ الرَّضاعة، ويحرُم مِنَ النَّسب، والتَّفريق بينهما في الملك(١) كالجمع بينهما في النِّكاح سواء، ولو ملك شيئاً مِنَ

(١) ساقطة من (أ).

المحرَّمات بالرَّضاع، لم يعتق عليه بالملك، وإذا حُرِّمت على الرَّجل أمُّه وبنته وأُخته وعمَّته وخالته مِنَ الرَّضاعة، لم يلزم أن تحرم عليه أمُّ امرأته الَّتي أرضعت امرأته، فإنَّه لا نسبَ بينه وبينها، ولا مصاهرة، ولا رضاع. والرَّضاعة إذا جُعِلَتْ كالنَّسب في حكم، لم يلزم أن تكون مثله في كلِّ حكم، بل ما افترقا فيه مِنَ الأحكام أضعاف ما اجتمعا فيه. وقد ثبت جواز الجمع بين اللَّتين بينهما مصاهرة محرَّمة، كما جمع عبد الله بن جعفر بين امرأة عليٍّ وابنته مِنْ غيرها، وإن كان بينهما تحريم يمنع جواز نكاح أحدهما للآخر لو كان ذكراً، فهٰذا نظير الأختين مِنَ الرُّضاعة سواء؛ لأنَّ سبب تحريم النِّكاح بينهما في أنفسهما ليس بينهما وبين الأجنبي منهما الَّذي لا رضاع بينه وبينهما ولا صهر.

انتهى بلفظه؛ وقبله وبعده زيادات، وذكر هذا في باب الرَّضاع، وقد ذكر البحث في باب محرَّمات النِّكاح، وقد حرَّرنا زبدة هذا البحث في «الأبحاث المسدَّدة».

(٤/ ٢٦٩ س١) قوله: إذ يعمل بالظَّنِّ في النِّكاح.

إنَّما يعمل بذلك الزَّوجان؛ لأنَّهما متعبَّدان بالظَّنِّ في حقِّ أنفسهما، أمَّا القاضي، فليس له العمل بظنِّه، إنَّما يعمل بالشَّهادة أو الإقرار، فكلام المصنِّف مجملٌ لا بدَّ فيه مِنْ هٰذا التفصيل، وقد وقع لهم نحو ذلك كثيراً، وقد نبَّهنا عليه مِراراً، فليُحفظ، والله الهادي.

(٤/ ٢٦٩ س٨) قوله: إذ صارت أُمَّاً لمن كانت زوجته.

ومثل هٰذا قوله بعدُ: ولو فسخت زوجها الصَّغير... إلخ، وقد قوَّاه المصنِّف.

وحاصله أنَّ ما حَرُمَ الابتداء به، حَرُمَ الاستمرار عليه، وهو الوجه فيما لو أرضعت امرأة بلبن رجلٍ صغيراً قد تزوَّجته امرأة، لم يكن لها أن تتزوَّج بأبيه من الرَّضاعة، وإن كانت المرضعة تحته، انفسخت، وهي التي خالف فيها «الأحكام»، والمزني، والحدَّاد.

وقول المصنِّف فيها: إذ المراد بـ ﴿حلائل أبنائكم﴾ من استقرَّ نكاحها

ممنوع، إذ الفسخ وبينونة الطَّلاق سواء، وإن جعل كلُّ بينونة قاطعة للتَّحريم، فقد أبعد، ألا ترى أنَّ النِّكاح قبل الفسخ يقتضي التَّحريم المؤبَّد، فما الذي أزال التَّأبيد؟ ألا ترى أنَّه يحرم على المرأة كلّ أبٍ لزوجها أعمّ مِنْ أن يكون موجوداً في الحال، أم قد صار أباً بعد؟ وكذلك سائر الأمثلة.

(٤/ ٢٦٩ س١٨) قوله: ولا مدخوله.

هو عطفٌ على غير مسمًّىً لها.

(٤/ ٢٧١ س١٢) قوله: قلت: والمراد: إن ظنَّ صدقها.

في بعض الرِّوايات أنَّه قال: «وأظنُّها كاذبة»، وأنَّه أرسل الزَّوج إلى أهلها، فقالوا: ما علمنا بذلك. والأظهر أن يقال: هذا مِنْ باب الخبر، ويجب العمل بخبر الواحد في الدِّيانات إيجاباً، كهلال رمضان وذي الحجَّة على الصَّحيح، وتحريماً ككون الماء متنجِّساً، وأنَّ العصير صار خمراً، ونحو ذلك، ما لم يعرض للخبر علَّةٌ تمنع ظنَّ الصِّدق، والله أعلم.

(٤/ ٢٧٠ س١٧) قوله: أصحهما وجوب التَّفصيل.

لا وجه لإيجاب التَّفصيل؛ لأنَّه إذا كان يعرف وجه الشَّهادة ومعنى المحرم، فهو عدلٌ مقبولٌ، وإلاَّ فليس بعدلٍ، حيث يشهد بما لا يعرف. والاحتياط لا يقتضي إيجاب التَّفصيل.

كتـــاب النَّفقـــات

(٤/ ٢٧٥ س٣) قوله: وإن بقيت بعد مضيِّ المعتاد، لم يحتسبها.

للزَّوْج في توسيعها على نفسها حسبما أعطاها حقّ، فليس لها أن تُقَتِّرَ تقتيراً ينقص بدنها أو زينتها، فإن كان مجرَّد صيانة لا تخلُّ بالمقصود، احتسبها؛ لأنَّها كسوتها بالمعروف؛ والصِّيانةُ مقصودة في الشَّرع، فإنَّما وفَّت بما يجبُ عليها، فيكـون ذلك القدر هو الواجب عليه، وينبغي أن تكون هي المعيار والمرجع لغيرها مِنْ أشباه المبذِّرين، لا أنْ يرجع بها إليهم، وكذلك الكلام في النَّفقةِ.

والحـاصـلُ: إنْ قتـرت، منعها الزَّوج ويحتسبها؛ لأنَّ الباقي عين ماله، وتقتيرها كالإسقاط لحقِّها في ذلك القدر، وإنْ أسرفت، لم يجب عليه تعويض ما أسـرفت؛ إذ الإسـراف كالإتـلاف المتعمَّد، وإن اقتصدت وكان بين ذلك قَوامَاً، فهو مُرادُ الشَّارع منها، فأنَّى تستحقُّ الزِّيادة؟.

(٤/ ٢٧٦ س١٦) قوله: وإذا بطل العوض، بطل المعوض.

لو سلِّم لهم ذلك، لزمهم لو تعذر العشاء وماله واصل إليه الصُّبح أن تفسخ.

فإن قالوا: إنَّما تبطلُ تلك اللَّيلة بقدر الفائت.

قلنا: هو قول مَنْ قال: يُحال بينهما بلا طلاق. وكلُّ ما تعلَّقوا به لا يقابل قوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسَاً إلَّا ما آتَاهَا**﴾ [الطَّلاق: ٧]، فإذا لم يَجِدْ ما يُؤتيهـا في الحـالـة الـرَّاهنـة، لم يُكَلِّفْـهُ اللهُ، وحقُّـه عليها ثابتٌ لتمكُّنها منه كالعكس، فإنَّها لا تسقط نفقتها في المرض وإن طال، ولا يفسخ به، ولا يُقاس على العيوب المخصوصة، فكذلك هذا، والإمساك بالمعروف فيما استطاعوا،

ولم يُؤمر بالتَّفريق، إنَّما المعنى لكم مندوحة عن المضارَّةِ حيث ساءت أخلاق الزَّوجين، وهو التَّسريح، مثلما جاء في المماليك، وبيعوا، و«لا تُعَذِّبوا خَلْقَ اللهِ». المعنى: إذا كَثُرَ شِقَاقُكُمْ معهم، فلكم عن الضَّرب المتجاوز للأدب مندوحة، وكذا هذا، إذا لم تحسن معاشرتكم، فلكم عن سوء العشرة مندوحة هي التَّسريح، وهٰذا إرشاد إلى الأَوْلى، لا أمرٍ حتمٍ بالفراق والبيع؛ ألا ترى أنَّه لا يتعيَّن عليه ذٰلك لتمكُّنه مِنْ حُسْنِ العشرة، ولا نُسَلِّمَ أنَّ المُعسر إذا أحسن عِشْـرَتَهُ فيما قدر عليه أنَّه ليس بِمُمْسِكٍ بالمعروف لعدم قُدرته على بعض ما يجب على القادر، وليس في السُّنَّة ما يُقاوم ما ذكرنا.

والحديث الذي ذكره المصنِّف، لا نكتفي بما يكتفي به المصنِّف مِنْ مجرَّد ذِكْرِ حديثٍ، بل لا بُدَّ مِنْ ثبوته، مع أنَّ رَفْعَهُ وَهْمٌ، إنَّما هو مِنْ كلام ابن المسيَّب كما بيَّنَه ابن القطَّان وغيره، وقرَّر ذلك في «التَّلخيص». وقد أفاد ذلك صورة ما ذكـره المُخَرِّجُ رحمه الله. ويقابله ما أخرجه الدَّارقطني، والبيهقيُّ في «سُنَنِه» والدَّيلمي مِنْ حديث المغيرة مرفوعاً: «امرأة المفقود امرأته حتَّى يأتيَها البيانُ».

(٤/ ٢٧٦ س١٧) قوله: قلت: وهو قويٌّ.

لا شكَّ في قوَّته. وأمَّا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أنْفِقْهُ على وَلَدِكَ» فبـاعتبـار الغـالب؛ ألا ترى إلى قولـه في الحديث: «ويقولُ ولدك: إلى مَنْ تَكِلُني؟» فإنَّ الغنيَّ يُقال له أَكِلُكَ إلى ما أعطاكَ اللهُ مِن المال.

(٤/ ٢٧٨ س١) قوله: إذ لا يعيش مِنْ دونه.

هكذا في كتب الزَّيدية، ولا أصلَ لهذا المعنى، ولعلَّ أصله كلمة صدرت عن بعض النِّسوان، فوقعت في صدرٍ سليم، وقلَّد الآخرُ الأوَّل، كما ترى في أحوال معلِّمي الطَّواف في مكَّة ينتخبون ألفاظاً ومعاني يتوصَّلون بها إلى غرر الوافد، وتواصوا على ذلك، فيقول مَنْ لم يعرفهم: هم أهل مكَّة أعرف بذلك، حتَّى استند بعضُ أهلِ المناسكِ في مُصَنَّفاتهم إلى شيءٍ مِنْ ذلك. وكنتُ في ابتداء الطَّلب أقول لهم: هذا يدفع المعلومَ وقوعه، فكم امرأة تموت قبل إرضاع ولدها، ويعيش، فلمَّا جاوَرْنَا بمكَّة، إذا نساؤها لا يكادُ يُوجَدُ فيهنَّ الَّلبنُ عَقِبَ الوِلادة، وإنَّما يعدون مرضعةً لأيَّامٍ، فيرضع مِنْ أيِّ لبن حتَّى ينشأ لأمِّهِ لبنٌ بعد

ثلاث وأكثر. وأشراف مكَّة أوَّل ما يُولد لهم، تكون البدويَّة أو مملوكة حاضرةٌ تخرجه البادية، وكذلك كثيرٌ مِنَ المُترفات يتحامَيْنَ أن يُرْضِعْنَ أولادَهُنَّ تَرَفُّاً وترفُّعاً عن مقاربة الأوساخ.

(٤/ ٢٧٨ س٨) قوله: «أبو ثور» بل تعين؛ إذ قوله تعالى: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾.

كأنَّه لم يكن يقرأ سورة الطَّلاق، ولعلَّه يقدر، فإنْ عصت أمّه ولم تمتثل الأمر، أو لم تنصفوها، فسترضع له أخرى، مثلما أمر سبحانه بحُسْنِ العِشْرَة، ثمَّ قال: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ﴾ [النساء: ١٣٠].

(٤/ ٢٧٨ س١٤) قوله: قلنا طلبه إيَّاه رضا بإسقاط الخدمة تلك الحال.

أحسن منه أن يقال: دخوله في الاستئجار وهو يعلم أنَّ عليها حقّاً متقرَّراً له رضي بازدحام حقيه، فيقدِّم فيهما ويؤخر بحسب اختياره، ونظيره الاستئجار مع العلم بخروج مقدار تأدية الصَّلاة، ونحو ذلك.

(٤/ ٢٧٨ س١٥) قوله: نقله إلى مثلها تربية.

حاصله ليس له نقله عنها إلَّا لمرجِّحٍ عائدٍ إلى الصَّبيِّ أو الأب.

(٤/ ٢٨٠ س٣) قوله: يرثه بالنَّسب.

هذه العبارة تحتمل أنَّ المراد شأنه أن يرثه، وإن لم يرثه في الحال لوجود مسقطٍ، فتلزم على هذا لِلجدِّ مع وجوب الأب، ولولد الولد مع وجود الولد، ونحو ذلك. وهذا هو الموافق للإيصاء بصلة الأرحام، الأقرب فالأقرب على الإطلاق، وكذلك لذوي الأرحام مع ذوي الفرائض والعصبات.

الاحتمال الثَّاني: أن يرثه في الحال، فلو منع منه أقرب منه، لم تجب نفقته، وهذا مقتضى الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فإنَّ المراد بالآية: الوارث في الحال، وصرَّح بذلك في «الغيث» حيث قال: فيجب عليه نفقته على قدر إرثه إذا لم يسقطه وارث آخر.

هذا وحجج المخالفين في هذه المسألة ضعيفة جدًّا؛ إذ لم يمنع أحدها ما خرج عنه.

(٤/ ٢٨١ س٣) قوله: إذ لا يسمَّى مَنْ دونه مُوسراً.

يقـال: إنَّمـا وقـع لفظ «الموسر» في عباراتكم، لا في الكتاب، ولا في السُّنَّة، فلا يُعَلَّق الحكم بهذا اللَّفظ. نعم، قريب مِنْ معناه: «لا صدقة إلَّا عن ظهر غِنًى» لكن الظَّاهر غنيٌّ عن تلك الصَّدقة، فالذي له قوت يوم وليلة مثلاً إذا تصدَّق بلقمةٍ، كانت عن ظهر غِنًى، أي: عن كفاية عن تلك الصَّدقة، لا الغنى المطلق الذي يقابل الفقر، والله أعلم.

والحاصل أنَّ الصَّدقةَ والصِّلةَ أمرٌ نسبيٌّ يعيِّنه العرف، وإلَّا فالأخذ بقول (ي ش) في مثل فقير يكفيه درهم، وله قريب لا يكفيه إلَّا مئة درهم أو أكثر، لا يلزم الفقير أن يجتحف ما عنده جميعاً، مثل هذا غير مَأْنُوسٍ في التَّكاليف، وغريبٌ في المعقول، لا يقبل مثله إلَّا بنصٍّ صريح.

إلَّا أنَّ هذا المثال من الفرضِيَّات النَّادرة الَّتي لا يُدار عليها الأحكام، ولكن لا يُستدلُّ لهذا المذهب بصدقة الفطر، فإنَّها تجبُ على مَنْ يملك قوت يومٍ وليلةٍ كما اخترناه هناك، ونفقة القريب المحتاج آكدُ منها؛ لأنَّها صدقةٌ وصلةُ رحمٍ، وحقُّ آدميٍّ، والله أعلم.

(٤/ ٢٨١ س٦) قوله: لا ينتقل الملك إلَّا بحكم أو تراضٍ.

يقـال: بحثنا ما الواجب، وما فرض المفتي، وإنَّما يحتاج إلى التَّراضي والحكم بعد تقرُّر ذلك.

(٤/ ٢٨١ س٧) قوله: بل هذا قول (م).

الظَّاهر أنَّ (ي) أراد أنَّ مَنْ بلغ فقره إلى هذا الحدِّ فهو مجمع على وجوب إنفاقه، أمَّا مَنْ هو أقلُّ حاجة منه، كمن يملك دون مئة دينار تقريباً على قول (هـ)، أو مَنْ لا تجبُ عليه الزَّكاة، وإنْ ملكَ كثيراً، أو مَنْ ليس له فضلة على

قوت شهرٍ له، وللأخصِّ به، أو مَنْ يُسمَّى فقيراً على حسب الأقوال التي مضت في تفسيرٍ المُعْسِر، أو مَنْ لا يجدُ قوت عشر كما يأتي قريباً للمصنِّف، ففيه خلاف، فعند (م ش): لا واسطة بين الموسر الذي يجب عليه الإنفاق، والمعسر الذي يجب إنفاقه، وكذا عند (ز). وأمَّا عند المصنِّف ومَنْ معه، فتلزم الواسطة، وهو مَنْ لا يجب أن ينفق، ولا عليه إنفاق.

(٤/ ٢٨١ س١٠) قوله: وتلزم للصَّحيح.

يقوِّي مذهب (ش) قياس الإنفاق على الزَّكاة، وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا حظَّ فيها لغنيٍّ، ولا لذي مِرَّةٍ سَوِيٍّ».

(٤/ ٢٨١ س١٣) قوله: وفيه نظرٌ.

كان وجهه أنَّ الخفارة لا تعمُّ، والأعراف أيضاً تختلف. ألا ترى إلى رعيِ بنات شُعيب عليه الصَّلاة والسَّلام، وكذلك الحرَف لا يعمُّها عدم الخفارة، كالمغزل والخياطة.

فصـــل
وتجب نفقة المملوك

(٤/ ٢٨٢ س٩) قوله: وتقدر بالكفاية.

هذا هو «المعروف» الَّذي أُمرنا به، فإنَّه قد يكون التَّفاوت كثيراً، فلو كان الغالب رغيفين، وله عبدان: أحدهما يكفيه رغيفٌ، والآخر لا يكفيه إلَّا أربعة، فلو أعطاهما الغالب غير ناظرٍ إلى حالهما ـ كما حكاه المصنِّف عن (صش) ـ لزم أن يحرم أحدهما نصف كفايته، فيضرّه، وأن يستفضل الآخر مثل كفايته، ولا وجه لاستحقاقه إيَّاها.

(٤/ ٢٨٣ س١٠) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اطلعتُ يومَ أُسريَ بي».

لا يقـال: إنَّما عُذِّبت بحبسها حتَّى ماتت، فلو تركتها تأكل من خشاش الأرض، لم تأثم. قلنـا: وكذلك البهيمة، إمَّا أن يحبسها ويطعمها، وإمَّا أن يرسلها حيث تجدُ ما تأكل من صيدٍ وحبٍّ ـ كفي الطَّير ـ، أو حشيش، وعليه أيضاً هداية ما لا يهتدي لصالحه منها، كالَّتي في الحضر، والمواضع التي لا رعي فيها

بـــاب: والحضـــانة

(٤/ ٢٨٥ س٤) قوله: قلنا: لعدم الخلية.

أظهـر منـه لعدم المنازع المستحق؛ إذ لم ينقل، إذ دعوى عدم الخلية يحتاج إلى نقل، والفرق بين المسألتين أنَّ الأصل عدم المنازع، وليس الأصل عدم الخلية، فليتأمَّل.

(٤/ ٢٨٥ س٦) قوله: بل بالبائن و(١)مُضِيِّ عدة الرَّجعيِّ.

لا شكَّ في قوَّة هذا القول، حتَّى إنَّ المصنِّفَ اختاره في «الأزهار»، مع أنَّه قول (م)، لا قول الهدويَّة الَّذين صنَّف «الأزهار» لمذهبهم، وإنَّما الغالب أن يختار فيه كلامَ (م) إذا كان تخريجاً للهادي، وقد يذكر (م) بلفظه حيث يستقوي المصنِّف مذهبه. وفي هذا الموضع أطلق بحيث يظنّ النَّاظر أنَّه قول الهدويَّه، مع أنَّه صرح في «الغيث» أنَّه خلافُ مذهب الهدوية، بل مذهبهم أنَّها لا تعود كما هُنا.

(٤/ ٢٨٥ س١٠) قوله: قلنا: فصل القياس.

ليس غير الأب يُقاس على الأب؛ للفرق الواضح.

(٤/ ٢٨٥ س١١) قوله: كفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في بنت أُمِّ سلمة.

الذي في كتب السِّيَر وغيرها أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمَّا أرسل إلى أُمِّ سلمـة يخطبها له، قالت: أبلغ رسول الله أنِّي امرأة مصبية، وأنِّي قد

---

(١) في «البحر»: (أو).

كبرت، وأني غيرى، وأنَّه لا أحدَ مِنْ أوليائي حاضرٌ. فقال: «أمَّا الصَّبية، فهم إلى اللهِ ورسولِهِ، وأمَّا الكِبَرُ، فقد مَسَّني ما مَسَّها، وأمَّا الغَيْرَةُ، فسأدعو اللهَ أن يُذهبها، ومـا أحدٌ مِنْ أوليائها غائب ولا حاضر إلَّا يرضى».

وإنَّما أخذها بعض الحاضرين وقت دخول رسول اللهِ صلَّى الله عليهِ وآله وسلَّم عليها. فيُنْظَر في بيان ما كان مِنْ أمرها بَعْدُ.

(٤/ ٢٨٥ س١٤) قوله: إذ قرارها فيه مستحقٌّ في الأصل.

ليس هذا التَّعليل بنافع، بل بقاعُ الأرض لكُلِّ أحدٍ على سواء إلَّا المانع، فلو كان نقلها الصَّبيُّ إلى مقرِّها مفسدة عليه، لم يكن لها ذلك، فلا فرق بين مقرِّها وغيره، إنَّما العبرة بالصَّالح للصَّبيِّ مِنْ أيِّ بقاع الأرض. والأصل عدم منعها من أي مكان، ولم يذكر ما يصلح دليلاً، فيبقى كلُّ شيءٍ على أصله.

(٤/ ٢٨٦ س١) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ بَدَا فقد جَفَا».

أخرجه أحمد بلفظ «مَنْ بدا جَفا»، وأخرج أبو يعلى والضِّياء المقدسي «مَنْ بدا جفا، ومَنِ اتَّبع الصَّيد غفل».

(٤/ ٢٨٦ س٥) قوله: وللأُم الامتناع.

دليله عدم الـدَّليل على الـوجـوب، وقـوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ﴾ [الطلاق: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فلو لم يستقلّ بالوجوب، لما استقلَّ بوجوب النَّفقة عليه.

(٤/ ٢٨٦ س٧) قوله: وللأب نقله إلى مثلها تربيه بدون ما طلبت.

ينبغي أن يُقيد ذلك حيث تطلب فوق أُجرة مثلها، وذلك لأنَّ لها حقَّاً في حضانة ولدها مِنْ دون نظر إلى الأُجرة، فلا أثر لنقص الأجنبيَّة عن أُجرة المثل، بل ولا أن تبرَّع بالحضانة، ويجري هذا في كُلِّ مَنْ له حق الحضانة، وهذا أحد قولي (ش)، قال في «الغيث»: قال (ش): أحد قوليه: الأم أحقُّ بالأجرة مِنْ غيرها بغير أجرة.

(٤/ ٢٨٧ س١) **قوله: فالأب أولى بالذَّكر، والأمُّ بالأُنثى لما مَرَّ.**

لم يمرَّ ما يحتج به، إنَّما مرَّ هذا اللفظ بعينه، نعم، قال في «الغيث»: الحجَّة أنَّه لا ولاية له على نفسه، فيرجع إلى اختياره في كونه مع أحد أبويه، كما لو كانَ محتاجاً إلى الحضانة، فبطل قول (ش). انتهى.

ثمَّ احتجَّ على تخييره بين الأم والعصبة ـ حيث تكون الأمُّ مزوَّجة ـ بفعل عليٍّ، وهذه تلفيقات جرى على قبولها المتمذهبة، والاعتراض على هذه الجملة من وجوه:

الاعتراض الأوَّل: أنَّ المصنِّف سكت عَن النَّظر في الأحاديث المرفوعة إلى النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في التَّخيير، واعتدَّ بما رُوِيَ عن عليٍّ مع أنَّ كلام عليٍّ اجتهادٌ منه ليس بحجَّةٍ، والمصنِّفُ ليس ممَّن يجعلُ كلامه حُجَّة، صرَّح بذلك في عدَّة مواضع من هذا الكتاب، وقد نبَّهنا على كثيرٍ منها، إنَّما الحجَّة في كلام النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فإنَّه: ﴿**لا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إنْ هُوَ إلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [النجم: ٣، ٤].

الاعتراض الثَّاني: أنَّه احتجَّ بِمَا صورتُهُ معارضة الحديث، بل ردَّه بالرَّأي المحض مِنْ أنَّه لا ولاية على نفسه، فكيف يخيَّر؟.

الاعتراض الثَّالث: أنَّ هذه الحُجَّة لازمة عليه بزعمه في التَّخيير بين الأمِّ المزوَّجةِ والعصبةِ.

الاعتراض الرَّابع: أنَّه فرَّقَ بين المحلَّين مِنْ دون فارق، ولذا لم تفرِّق الحنفيَّة، بل منعت التَّخيير أصلاً؛ لأنَّهم أُصلاءُ في الرَّأي.

الاعتراض الخامس: أنَّه شرط في التَّخيير بين الأُمِّ والعصبة أن تكون الأُم مزوَّجة، واحتجَّ على ذلكَ بخبر عمر بن ربيعة على وجه يدلُّ أنَّها ليست مزوَّجة، قال في «الغيث»: الحجَّة لنا خبر عمر بن ربيعة المخزوميِّ، قال: قُتِلَ أبي وقد غزا إلى اليمن، فجاء عمِّي، فخاصم إلى عليٍّ ومعه أخٌ لي صغيرٌ ضعيفٌ، فخيَّرني عليٌّ ثلاثاً بين أمِّي وعمِّي، فاخترت أُمِّي، فأبى عمِّي أن يرضى، فوكزه

عليٌّ وضربه بدرَّته، وقال: هذا لو بلغ خيَّرته. مع أنَّ كلام «البحر» أنَّ تخيير عليٍّ وعمرَ بين الأبوين، لا بين الأُمِّ والعصبة، فلم تتَّفِق الدَّعوى والبيِّنة، وإن كان الـواقع ما في «الغيثِ» أنَّ تخيير عليٍّ بين الأم والعمِّ، وأمَّا تخيير عمر، فبين الأبوين كما هُنا، ففي الكلام خلط.

الاعتراض السَّادس: قوله في تأويل الحديث المرفوع: يحتمل أنَّ التَّخيير لعدم الأمانة في الأب[1]، فيقال: لو كان كذلك، لرفعه إلى الأم ابتداءً، فإنَّ عدمَ الأمانة لا يقتضي التَّخيير، بل منع الأب، وقد خيَّر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مع كفـر الأمِّ، فضـلاً عن عدم الأمانة، ومع كون المخيَّر أنثى. أخرج أحمد والنَّسائي عن عبد الحميد بن جعفر الأنصاري، عن جدِّه أنَّ جدَّه أسلم، وأبت أمُّه أن تُسلم، فجاء بابنٍ له صغير لم يبلغ، قال: فأجلس النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الأبَ ههُنا، والأُمَّ ههُنا، ثمَّ خيَّره، وقال: «الَّلهمَّ اهده».

وفي رواية عن عبد الحميد بن جعفر، قال: أخبرني أبي عن جدي رافع بن سنان أنَّه أسلم، وأبت امرأته أن تُسلم، فأتت النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقالت: ابنتي وهي فطيم أو شبهه، وقال رافع: ابنتي، فقال له صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اقْعُد ناحية»، وقال لها: «اقعدي ناحية»، وأقْعَدَ الصَّبيَّةَ بينهما، ثمَّ قال: «ادْعُـوَاهَـا»، فمالت إلى أمِّها، فقال النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الَّلهُمَّ اهدها»، فمالت إلى أبيها، فأخذها. رواه أحمد وأبو داود.

الاعتراض السَّابع: على احتجاجه بحديث عليٍّ مع اختلال دلالته، وتركه لحديث قضيَّة بنت حمزة، فإنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يُخَيِّرْها بين عصبتها ـ وهم النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وعليٌّ وجعفر ـ بل أعطاها خالتها وهي مُزوَّجة، فالأمُّ أولى؛ لأنَّ الخالة إنَّما هي مشبهة بها، وقد كان عمرُها عمرَ المميِّز؛ لأنَّ ذلك يوم الفتح، وهو في السَّنة الثَّامنة، فعمرها فوق ذلك. وفي القصَّةَ أنَّها خرجت تتبع النبيَّ صلَّى الله عاىه وآله وسلَّم عند قفوله تقول: يا عمِّ، يا عمِّ.

---

(١) ٤/٢٨٧ س٤

(٤/ ٢٨٨ س٥) قوله: لكن قُدِّمت الخالة[1] للخبر.

ليس في الخبر إلَّا تشبيهها بالأمِّ، وفي الحديث: أنَّ العمَّ أبٌ، ولا يلزم تقديمه على أمَّهات الأم، ولا شكَّ في قرب أُمَّهات الأب وحُنُوِّهنَّ فوق حُنُوِّ الخالات.

(٤/ ٢٨٨ س٥) قوله[2]: ثمَّ أمَّهات أب الأم.

هذا غلوٌّ حيث يُقَدَّمْنَ على الأخوات، والظَّاهر ما قال الإمام يحيى لبعد المسافة.

(٤/ ٢٨٨ س٢١) قوله: مبنيَّة على الحنُوِّ.

في بعض كتب الدّواري أنَّ هذا الترتيبَ مبنيٌّ على الشَّفقة والحنُوِّ، فلو تحقَّق زيادة ذلـك في بعض مَنْ أخَّروه، قُدِّمَ؛ إذ لم يَرِدْ نصٌّ بهذا الترتيب، ـ يعني: في غير الأمِ والأب مطلقاً والخالة على بني العَمِّ، إذ الواقع كذلك، وإن كانت مقدَّمة على كثير من النِّساء، لكن بالرَّأي اعتباراً لمظنَّات الحنوِّ.

(٤/ ٢٨٩ س١) قوله: كبقيَّة الأولياء مع عضل الأقرب.

ليس هذا مذهب (م هـ)، بل تنتقل عندهما إلى مَنْ يلي العاضل، فهذه الحجَّة تخصُّ ابنَ الحدَّاد.

(٤/ ٢٨٩ س٤) قوله: ولا دليل على من عدا أمّ الصَّبيِّ وأمَّهاتها.

أمَّا الأمُّ، فتعمُّ لعدَّة أدلَّة مرَّت، وأمَّا أمَّهاتها، فلم يذكر لتقديمهن على الأب دليلاً إلَّا الإلحاق بالأم، وهو رأيٌ لا دليل عليه مِنْ كتاب أو سنَّة أو قياس يعتمد بشروطه، ووضوح الجامع، لا تلك التَّشبيهات البعيدة، والتخمينات الَّتي قد تكلَّمنا عليها في «الأصول والفروع» في مواضع عديدة.

---

(١) في (أ): «الأم»، والمثبت من (ب) و«البحر».
(٢) ساقطة من (أ).

(٤/ ٢٨٩ س٥) قوله: (ح) لا حقَّ للأب إلاَّ مع انقطاع النِّساء.

العجب مِنْ (ح) كيف يقول هذا مع قضايا المنازعة بينه وبين الأُمِّ، وقضائه للأب مع اختيار الصَّبيِّ له، أو مع نكاح الأُمِّ، ومع أنَّ الرَّضاع عليه، وهو عمدة الحضانة.

(٤/ ٢٨٩ س٨) قوله: فتقسم الحضانة مهايأة.

قد مضى لنا أنَّ القرعة معتبرة في مواضعها، وهو حيث لا طريق إلى ما في نفس الأمر، أو لا يكون في نفس الأمر شيءٌ، كاستواء أهل الدَّرجة فيما نحن فيه، كما يقول المصنِّف: إذا استوى الصَّالحون للإمامة، قُرِعَ بينهم، ونحو ذلك.

تنبيه على ذكرٍ من تخيير النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للصَّبيِّ المميِّز، والعمل على ما اختاره تتوضَّح سائر المواضع، كقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في بنت عثمان بن مظعون: «إنَّها يتيمة، وإنَّها لا تُنكح إلاَّ برضاها»، ثم أُنكحت بمن رضيت به ـ وهو المغيرة ـ وانتُزِعَت ممَّن لم ترضَ به، وهو عبد الله بن عمر، فاعتبر رضاها مع يتمها وصغرها، فإنَّه لا يُتْمَ بعد احتلام، ولو كانت بالغة، لم يكن لذكر اليُتم معنى، ولو صحَّ الإطلاق على جهة التَّجوُّز.

ومِنْ ذلك: إسلام الصَّغير، كعليٍّ كرَّم الله وجهه، وهم إنَّما أرادوا نحو ما ذكر برفع القلم عنه، وقد بيَّنَّا أنَّ رفع القلم عنه يقتضي مسامحته فيما عليه، ولا يقتضي حرمانه حظَّه مِنَ الخير، فلذا كان الحقّ صحَّة عبادته، وثبوت الأجر، وكلُّ ما تقرب به إلى ربِّه فمقبولٌ منه، مثابٌ عليه.

والحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصَّالحات، وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمد وآله وسلَّم تسليماً كثيراً، طيِّباً، مباركاً فيه.

هذا آخِرُ ما رُقِمَ مِنْ هذه الحواشي ؛ لأنَّه لم يتَّفق ترتيب كتبها لمقتضياتٍ أوجبت ذلك ، وكان ذلك يوم النِّصفِ مِنْ رمضان المعظَّم ، أحد شُهور سنة ثلاثٍ ومئةٍ وألف في جبل أبي قبيس مِنْ مكَّة المُشرَّفة لوجه البيت المعظَّم ، زاده اللهُ تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة .

فهرس الجزء الأول

الفهرس

المنار في المختار

من جواهر البحر الزخّار

حاشية العلامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي على البحر الزخّار

تأليف

العلامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي

المتوفى ١١٠٨ هـ

الجزء الثاني

مؤسسة الرسالة

بيروت

مكتبة الجيل الجديد

صنعاء

الطبعة الأولى
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م



مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ - ص.ب: ٧٤٦٠ برقياً: بيوشران

مكتبة الجيل الجديد
صنعاء
ص.ب: (٥٤٤٠) صنعاء - اليمن تلكس: ٢٤٦٦ AL JEEL YE

المنتزع المختار

من جواهر البحر الزخار

الجزء الثاني



كتــــاب البيـــــع

(٤/ ٢٨٩ س١٣) قوله: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ﴾ [يوسف: ٢٠].

ليس نصّاً في المدَّعى لجواز أنَّ ضمير الفاعل للمشترين؛ ولا يثبت مدَّعَى بمحتمل ولو ظاهراً، لأنَّ المدَّعَى خلاف الظَّاهر بحسب وظيفته، فلا يزول مقابله ـ أعني: الظَّاهر بمثله ـ لأنَّه ترجيح بلا مرجِّح، فلا يزيله إلَّا قاطع أو مقارب للقاطع، فتأمَّل واحفظها كُلِّيَّةً إنْ كنت كُفُؤاً لها، تنفعك في أصعب مِنْ هذا المكان السَّهل، ولا ينتقض هذا بشهادة الاثنين؛ إذ لا يفيد غير الظَّاهر، لأنَّا نقول: لم يعمل بها لإفادتها ظهوراً، بل للنَّصِّ على الحكم بها، ولم تفد الحاكم ظهوراً.

(٤/ ٢٨٩ س١٤) قوله: وفي الشَّرع.

أفهم كلامه أنَّ للشَّارع لساناً في البيع غير لسان اللُّغة، وليس كذلك، بل لسانه هو لسان اللُّغة، وهو المبادلة، فهو يتضمَّن إخراج أحد البدلين عن الملك وإدخال الآخر، لكنَّه غلب على الإخراج البيع، وعلى الإدخال الشِّراء، وقد غلب أيضاً باعتبار بعض الأبدال، كتسمية ذي النَّقدين مشترياً، ومقابلهما مِنْ غيرهما بائعاً، والمفاعلة منهما ـ أعني: المبايعة والمشاراة ـ إمَّا نظرٌ إلى جهتي الإدخال والإخراج، وإمَّا للتَّغليب، وإمَّا لأنَّ كلَّا منهما يتضمَّن الآخر، فإنَّك إذا قلت: بايع زيدٌ عمراً، جاء العكس ضمناً، فقد شاراه أيضاً.

(٤/ ٢٨٩ س١٤) قوله: إيجاب وقبول.

هذا بناءً على أنَّ مسمَّى البيع والمبايعة ونحوهما هو هذه الألفاظ، ولا دليل لهم عليه، بل العبرة بالرِّضا بالمبادلة، والدِّلالة عليه بالأخذ والإعطاء، أو أيِّ

قرينة، والألفاظ الَّتي شرطوها إحدى القرائن فقط، ولم يجيء بما قالوا كتاب ولا سُنَّة.

(٤/ ٢٩٠ س١٢) قوله: فالأولى الاحتجاج بالإجماع على جواز التَّصرُّف قبل قبضه.

هذا ضعيفٌ أيضاً، فكما أنَّه لا جامع بين كونه يثبت في الذِّمة وبين كونه لا يتعيَّن في حالٍ لا جامع بين صحَّة التَّصرُّف فيه قبل قبضه وبين عدم التَّعيين أيضاً ـ أعني: جامعاً به التَّساوي، بحيث يلزم مِنْ هذا ذاك ما لم يفرق بينهما.

على أنَّا نقول: الثَّابت في الذِّمَّة متعيِّن، ولا يقوم غيره مقامه إلَّا بالتَّراضي، ويكون الغير بدلاً عنه، لا عن المبيع، وأيضاً يلزمهم حيث يثبت القيمي في الذِّمَّة ما ادَّعوه للمثليِّ نقداً كان أو غيره. وقد أقرُّوا بتعيُّن المثلي غير النَّقدين، وبأنَّ ما في الذِّمَّة كالحاضر.

وقول المصنِّف: إنَّ الرِّبويَّات خصَّها الخبر[١] ـ دعوى للخصوصيَّة بلا دليل، ولكن دعوى الفقيه إذا وقع في محارة، ادَّعى الخصوصيَّة مِنْ جنس الاحتراز عن النَّاقض بلا دليل، بل بمجرَّد المذهب الذي قال ابن الحاجب، وصدق: إنَّه مِنْ جنس اللَّعب.

(٤/ ٢٩٠ س١٤) قوله: كالنَّقد بالعدد[٢].

هذا سهو، إذ النَّقد إنَّما يُقَدَّر بالوزن أيضاً، إذ المراد بالدِّرهم وزنٌ مخصوص، وكذلك الدِّينار، والعدد وصفٌ عارضٌ ملغى، ولما كان واقعاً في الخارج ـ أعني: المعاملة به ـ عدداً صورة، والعبرة بالوزن كما هو معلوم شرعاً وعرفاً، سبق الوهم إلى كون العدد معتبراً، وهكذا شأن ما كثر صوره يغلب على الطِّباع، فيظنُّ أنَّه المعيار، وما أبعد مَثَلَهُ مِنْ مثل المصنِّف الرَّفيع المقام.

---

(١) ٤/ ٢٩٠ س١٩.

(٢) في «البحر»: في العدد.

(٤/ ٢٩٠ س١٧) قوله: والمبيع عندهم إلَّا ما ذكرنا.

يعني صحَّة التَّصرُّف به قبل قبضه، وعدم بطلان المبيع بتلفه، أمَّا إذا كان في الذِّمَّة، فدليل صحَّة التَّصرُّف بالثَّمن قبل قبضه حديث ابن عمر، ولا يلزم مساواة المعين له؛ لأنَّه يعرض له التَّلف، بخلاف ما في الذِّمَّة، فإن تمَّ ما ذكره المصنِّف مِنَ الإجماع، فبها ونعمت، لكن ينظر هل عمَّموا أم خصَّصُوا ما في الذِّمَّة لدلالة حديث ابن عمر، فعمَّمه النَّاقل لزعمه عدم الفارق، فكثيراً ما يقع للنَّاظرين مثل ذلك، وإنَّما تُؤخذ الأقوال مِنْ تصريح أربابها بها، ثم نقول: إذا وقف الحكمان المذكوران صحَّة التَّصرُّف قبل القبض وعدم بطلان البيع بالتَّلف على تسميته ثمناً، والحكم بذلك وتسميته ثمناً واقف على عدم تعينه. فقد دار؛ لأنَّ الإجماع إنَّما هو على ثبوت الحكمين المذكورين للثَّمن، فلا يصحُّ التَّصرُّف به قبل قبضه ـ مثلاً ـ حتَّى يحكم بكونه ثمناً، ولا يحكم بذلك حتَّى يحكم بكونه لا يتعيَّن، ولا يحكم بكونه لا يتعيَّن حتَّى يحكم بترتُّب صحة التَّصرُّف به قبل قبضه، فهو دورٌ بواسطة، إلَّا أن يدَّعى ثبوت صحَّة التَّصرُّف قبل القبض بالنَّقد مطلقاً احتيج إلى بيان ذلك، وهو ظاهر عبارة المصنِّف، فليحرَّر.

(٤/ ٢٩١ س٦) قوله: لنهيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عَنْ بيع ما لم يقبض.

هذا لا يعمُّ المدَّعى: لأنَّه قد يثبت في الذِّمَّة بنحو الغصب، والحديث إنَّما هو في قبض نحو المبيع.

(٤/ ٢٩١ س١٠) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «رُفِعَ القلم».

وجه الاستدلال به أنَّه لو نفذ تصرُّفه، لزمه حقُّ المشتري مثلاً، ومَنْ وجب عليه حقٌّ، لم يُرْفَعْ عنه القلم، وليس بواضح، إذ يتوجَّه الوجوب على الولي كما في الزَّكاة، والأولى الاحتجاج بأنه منع التَّصرُّف في ماله، فدلَّ على عدم أهليَّته لصدور التَّصرف منه، ففي حقِّ غيره بالأولى.

(٤/ ٢٩١ س١٣) قوله: قلت: وفيه نظر.

يحتمل أن يكون وجهه احتمال أن الابتلاء بعد البلوغ، وأنَّه يحصل الابتلاء

بدون نفوذ العقد، بل مع وقفه على إجازة الولي، والله أعلم.

(٤/ ٢٩١ س١٦) قوله: وقد ذكر تحقيقه في موضع آخر.

كثر كلامهم في هذه المسألة، وليست بجديرةٍ بذلك، ولا ينبغي أن يختلف في أنَّه دائر بين عاقل مميِّز لفعله وغير عاقل، وتصرُّف العاقل يصحُّ، وتصرُّف غير العاقل لا يصحُّ، والفرقُ بين العاقل وغير العاقل لا يفوت عاقلاً.

(٤/ ٢٩٢ س١٣) قوله: قلنا: علَّة الأصل الحريَّة.

هذا احتجاج بنفس المذهب، وهو بمنزلة علَّة الأصل، كونه غير مملوك، فتتَّحد الدَّعوى، والبيِّنة، والمشهور احتجاجهم بالآية، وهو مبنيٌّ على أنَّ الصِّفة كاشفة، وهو مرجوح؛ لأنَّ الأصل في الصِّفة أنَّها للتَّخصيص، لا للإيضاح لكثرة التَّخصيص، ولأنَّه تأسيس بخلاف الإيضاح، والآيةُ دالَّةٌ بسياقها على ما ذكرنا؛ لأنَّها سيقت للتَّفاوت والبُعد فيما بين العبد المذكور وما قوبل به قضاء لكمال الممثل له بذلك في جانبي الكمال والنَّقص، أعني: الباري تعالى والأصنام ـ ولله المثل الأعلى ـ وعلى ما ذكرنا الآية دليلٍ للملك، وقد ذكر ذلك ابن المنير المالكي، لأنَّه مذهب مالكٍ كما ذكره المصنِّف، ويشهد له مِنَ السُّنَّة أحاديث أنَّ «العبدَ المبيع يتبعه ماله ما لم يشترطه البائع»، وكذلك «العتيق يتبعه ماله ما لم يشترطه المعتق». وقد بيَّنّا ذلك في «الأبحاث المسدَّدة» وفي «الإتحاف».

(٤/ ٢٩٢ س١٦) قوله: فيصحُّ فيما قد رآه... إلخ.

هذا كمذهب الثَّوري، ولعلَّهم يجعلونه مولى عليه، إذ لا بُدَّ أنْ يجعل اللهُ له سبيلاً، وهو بعيدٌ. وأمَّا الغرر، فبحسبه، ولكنَّه لا يصلح للمنع مطلقاً.

(٤/ ٢٩٣ س٩) قوله: ومطلق النَّهي يدلُّ على الفساد[1].

قد لخَّصنا ذلك في مواضع بما حاصله أنَّ المنهيَّ عنه سواءٌ كان مقيّداً أو

---

(١) في «البحر»: يقتضي الفساد.

مطلقـاً ـ مطلوب الانتفاء، وما كان مطلوب الانتفاء لا يكون ثبوته معتبراً، وقد ينقض بصحَّة طلاق البدعة، وحلّ المذبوح غصباً، أو بآلة غصب، ونحو ذلك، وقد بحثنا ذلك في «الأبحاث المسدَّدة» ولما يتعـلَّق البـحـث، والله المستعان.

(٤/ ٢٩٣ س١٤) قوله: وعن بيع الملامسة.

اختلف تفسيرهم له وللمنابذة، والأولى اعتباره بما يقبله الَّلفظ إذا خرج عن قانون المعتبر شرعاً، إذ لا سبيل إلى تعيين الصُّورة مع اختلاف النَّقل.

(٤/ ٢٩٤ س٩) قوله: بل شرط أن يبيعه بالثَّمن شيئاً آخر.

هذا أقرب إلى مطابقة لفظ الحديث ألا إنَّ بيعتين في بيع أعمّ مِنْ ذلك؛ لأنَّه يصدق في كل مبايعة تناولت مبيعين وثمنين، مثل: بعتك عبدي، واشتريت منك جاريتك، اتَّحَد الثَّمن أو تباين، وكذلك السَّلف والبيع يشمل مسألة العينة والسَّلف بشرط البيع أو العكس، وتفسيره ببيع المسلم فيه قبل قبضه بعيدٌ عن الَّلفظ، وإن كان الحكـم كذلك بدليل آخر.

(٤/ ٢٩٥ س٦) قوله: (ي)، وقول (م) أرجح لظاهر الخبر.

هو الظَّاهر، وإيجاب التَّصدّق يقف على دليله، فقد اتَّحد المذهبان في حصول الملك ووجوب التَّصدُّق كلام منفصل، وأمَّا المذهب الأوَّل، فبعيد كما أشار إليه المصنِّف ـ يعني: أنَّه تأويل بعيد ـ.

(٤/ ٢٩٧ س٥) قوله: قلنا: لا نهي إلَّا حيث ثمَّ إضرارٌ.

هذا تخصيص بمجرَّد الرَّأي ومخالفة لصريح روايات الحديث وسياقاتها، بل تعطيل لمعناها؛ إذ الضَّرر منهيٌّ عنه مطلقاً، وغايته أن يزعم المصنِّف أنَّ رفع الضَّرر هو حكمة النَّهي. ولو سلكنا معه ذلك، لأبطلنا تعليق الشَّارع للأحكام بالمظنَّات، فلا يقصُر ولا يفطر إلَّا مَنْ لحقته المشقَّة ونحو ذلك، ولذا لا يصحُّ التَّعليل بالحكم لعدم إحاطة العقل بها، فلا يصح ما لم يدلّ دليل على إناطة الحكم بها.

وعلى الجملة، فهذا مِنْ غلو التَّمذهب والتَّكلُّف المذموم، ومِنْ هذا النَّمط ما زاد المصنِّف في الفرع مِنَ اشتراط طلب الحاضر للبادي ونحوه.

(٤/ ٢٩٧ س٧) قوله: وعَنِ المعاطاة.

هذا عطفٌ على المنهيَّات الَّتي أوَّلها، وقد نهى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فلزم أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قد نهى عَنِ المعاطاة ـ أي: المبايعة ـ مِنْ غير إيجاب وقبول كما فسَّره المصنِّف، وهذه غفلَة؛ إذ لم يرد نهيٌ عن ذلك، بل ولا أمر، ولا اعتبار للإيجاب والقبول، بل البيع: المبادلة الصَّادرة عن رضا، كما قال تعالى: ﴿**تِجَارَةً عن تراضٍ**﴾ [النساء: ٢٩]، وقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا يحلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلَّا بطيبَةٍ مِنْ نفسه»، فمتى حصل الرِّضا بالمبادلة وانسلاخ النَّفس عن المبيع والثَّمن رضا ببذله عنه، فقد وقع مسمَّى البيع، غير أنَّ الأمور القلبيَّة لا بُدَّ عليها مِنْ دليل لفظ أو غيره، أي لفظ كان، وعلى هذا معاملات النَّاس أجمعين إلَّا نوادر يتكلَّفون ما رسمه الفقهاء لأحد أمرين، إمَّا تديُّناً مِنْ آخذين لكلام الفقهاء تقليداً، وإمَّا خوفاً مِنْ أن يحكم عليهم باختلال البيعة في نحو العقارات، وليس في الكتاب والسُّنَّة دليلٌ على هذا العقد.

وقد تنبَّهَ لِمَا قلناه الموزعي مِنَ الشَّافعية في كتابه «تيسير البيان في أحكام القرآن»، فأورد سؤالاً: أنَّه لا دليلَ في الكتاب والسُّنَّة على هذا العقد، وأجاب بما لا يدفع السُّؤال مِنْ جوابات المتمذهبة المتكلِّفة التي لا يرفع لها عبد ربِّه رأساً، فالمصنِّف رحمه الله لمَّا ارتسم عنده هذا العقد، وصار كأنَّه مِنَ الضَّروريَّات، بنى على ذلك أنَّه لا بُدَّ أن ينهى عن خلافه، فحكى النَّهيَ عنِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم توهُّماً، ومثل هذا يجوزُ للقاصرين، لا على مثلِ الإمام المصنِّف، فإنَّها غريبة عليه جدَّاً، والله أعلم.

(٤/ ٢٩٧ س١٠) قوله محتجَّاً على ثبوت العقد وشرعيَّته في البيع: لنهيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن بيع الجاهليَّة.

وقد بيَّن المصنِّف أنَّ تلك البيوع المنهيَّة فيها نوع مِنَ المفسدات، كالغرر،

والجهالة، وعدم الرِّضا، فلا يلزم مِنَ النَّهي عن تلك الأمور المباينة للعقد تعينه ولزومه، إذ هو أحد طرق معرفة الرِّضا، والحاجة إنَّما هي لمعرفة الرِّضا.

وأمَّا ما حكاه المصنِّف عن (ي) أنَّ لفظ البيع لسان شرعيٌّ منقول، فهذه دعوى، فيحتاج المتقبِّل لها أن يُبرهن عليها، وإلاَّ قلنا له:

والدّعاوي ما لم تقيموا عليها بيِّناتٍ أبناؤها أدعياءُ

بل قال الحكيم العليم: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لنا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ونحوها مِنْ جعل المعتبر إظهار الدَّليل وعدم إظهاره في مقام الحاجة إليه يسوغ الحكم على المدَّعي أنَّه يقول ما لا يعلم.

ولعلَّ استناد الإمام (ي) إلى نحو ما ذكرنا مِنَ استناد الإمام المهدي في قوله: إنَّه نهى عَن المعاطاة، ويحتمل أنَّها مِنَ المغلطة الواقعة في ذلك، وهي تسمية عرف المفرِّعين للفقه لساناً شرعيًّا كثيراً ما وقع لهم ذلك. وقد نظمنا ذلك في سلك الألفاظ الَّتي جمعناها في نحو ذلك في «الأبحاث المسدَّدة».

(٤/ ٢٩٩ س١١) قوله: ثمَّ حرَّم السُّلطان التَّعامل به.

أي: منع. وكذلك لو صار كذلك، لعارض آخر، وكثيراً ما وقع هذا في زماننا لفساد الضربة لإهمال الولاة النظر في المصالح، والأظهر أنَّ اللَّازم القيمة، لما ذكره المصنِّف.

باب
مَنْ تحرم معاملته وتجوز

(٤/ ٣٠٠ س٥) قوله: فيما لم يظن تحريمه.

هذا واضحٌ لما ذكره المصنِّف مِنْ أنَّ الأصل الإباحة، فلا يمتنع إلَّا ما ظنَّ تحريمه لوجوب العمل بالظَّنِّ، فقول المصنِّفِ أوَّلاً: فإن كان الأكثر حلالاً، جاز غير محقّق، لا مذهباً ولا دليلاً.

(٤/ ٣٠١ س٥) قوله: إذ الإعانة هي التَّمكين مع النِّيَّة[1].

(١) في «البحر»: النية مع التمكين.

هذا يجيءُ فيمن باع العنب.

(٤/ ٣٠١ س١٢) قوله: إذ للأب مِنَ الحُنُوِّ. . .

هذا القدر مِنَ الفرق صحيح، لكن لا يكفي في إثبات الولاية.

وظاهر قوله في المسألة المتَّصلة بهذه، قلنا: ثبتت لتحرِّيه المصلحة، وقد بطلت أنَّ هذا عمدتهم فقط.

(٤/ ٣٠١ س١٦) قوله: قلنا: بعد الأب إجماعاً.

الصَّواب: اتِّفاقاً ـ يعني: بين المتناظرين هنا؛ إذ من لا يثبت ولايتهما أصلاً ساكتٌ عن ترتبهما، فلا يتمُّ الإجماع بدونه، فتأمَّلها واحفظها، فما أكثر المغالطة بمثلها.

وكذلك قوله: ثمَّ الجدُّ إجماعاً(١)، وهو يريد الاحتجاج بهذا الإجماع، وليس بإجماع كما سمعت.

(٤/ ٣٠١ س٢٣) قوله: والقول لهم في الإنفاق والتَّسليم اتِّفاقاً.

إذا اتَّفق على هذا، فينبغي أن يكون القول قولهم في البيع والشِّراء مطلقاً، لكن ظاهر قوله تعالى: **﴿فإذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾** [النساء: ٦] يدلُّ على احتياجهم إلى الشَّهادة، وإن احتمل احتمالاً مرجوحاً أنَّه للإرشاد إلى الأولى تصوُّناً.

(٤/ ٣٠٢ س١) قوله: إذ يصير(٢) مستلماً ضامناً للدَّرك.

هذا غير ممتنع إذا كان باعتبارين كما قالوا: يصح من المشتري أن يوكِّلَ البائع، أن يقبض له مِنْ نفسه، ونحو ذلك.

---

(١) ٤/ ٣٠١ س١٤.
(٢) في «البحر»: أن يكون.

(٤/ ٣٠٢ س١١) قوله: والوارث ليس بخليفة.

كأنَّهم يريدون: ليس بقائم مقام الموروث في كلِّ شيءٍ، فلذا فرع عليه لزوم الدَّين وعدمه، وقال ليس خليفة حيث لا تركة إجماعاً، وخليفة حيث لا دَيْن ولا وصيَّة إجماعاً، لكنَّهم أثبتوا له ملكاً ضعيفاً يصحُّ معه البيع موقوفاً، ويماثله عتق الرَّحم والشُّفعة به ونحو ذلك، فيصير الحاصل أنَّه يملك ويمنع التصرُّف حتى يخرج ما تعلَّق بالتَّركة، وينبغي أن يجمع كلامهم في فروع الملك الَّتي لا تبطل حقَّاً تعلَّق بالتَّركة ـ كما ذكرنا ـ من العتق والشُّفعة وسائر فروع الملك، فإذا ساوَوْا بينها، كان كلامهم قريباً. كيف لا، وهو موافقٌ لنصِّ الآية الكريمة في تقديم الدَّين والوصيَّة؟.

فصـــل
في تصرُّف العبد

(٤/ ٣٠٣ س١٤) قوله: قلت: قولُ عليٍّ كالنَّصِّ.

وقد قال قبلُ: إنَّه توقيفٌ، ولو كان توقيفاً، لكان نصَّاً، والمشبه بالنَّصِّ ليس نصَّاً[1] وإنْ أراد أنَّه حُجَّةٌ، فقد تكرر أنَّهم يَدَّعُون ذلك مرَّة، ويخالفون أُخرى، فهذا قول ضعيفٌ جدَّاً أصلاً واحتجاجاً.

(٤/ ٣٠٣ س١٩) قوله: قلنا: الإذن إطلاق حجر لا توكيل.

العبد غير مالك لمال السَّيِّد، فلا معنى للحجر عمَّا لا يملك، فما هو إلَّا وكيل. فقـول أحمـد أقـربُ بهذا الاعتبار، والشَّافعيُّ نظر إلى أنَّه كالأجنبيِّ، فتصـرُّفـه كتصـرُّفه، ويرد عليه أنَّ تصرُّف الأجنبي لا ينفذ إلَّا بولاية تعود إلى المالك، ومذهب المصنِّف كالصُّلح، إذ توسط بين الطَّرفين، لكن تعيُّن تعلُّق الـدَّين برقبتـه ومـا في يده مِنْ بين سائر ملك السَّيِّد تخصيصٌ بلا مخصِّصٍ

---

(١) ساقطة من (أ).

واضحٍ، وهو إلى قول أحمد أقرب، إذ لم يفارقه إلَّا بالتَّعيينِ المذكور، أمَّا ذمَّة السَّيِّد وماله، فمتقارب، فأبعدها مذهب (ش).

فصـــل والصَّبـــي

(٤/ ٣٠٥ س١٢) قوله: لقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ [النساء: ٦].

ليس مِنْ لازم الابتلاء أن يكون بتصرُّفٍ نافذٍ، بل قد يكون بالمماكسة في البيع والشِّراء والسُّوم ونحو ذلك، ويكون التَّنفيذ إلى مصاحب له في ذلك، فليست الدِّلالة بواضحة فيما أراد.

(٤/ ٣٠٦ س٥) قوله: لخبر البارقي وحكيم.

هاهنا حديث ثالث أوضح دلالة منهما، وأصحُّ رواية: قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَن استطاعَ منكُم أن يكونَ مثلَ صاحبِ فرقِ الأرز، فَلْيَكُنْ»، وذكر أحد الثَّلاثة المذكورين في حديث الغار.

أخرج هذا الحديث أبو داود، وحديث الغار في «البخاري»، و«مسلم»، و«أبي داود».

وفي الحديث غاية الحثِّ والتَّرغيب، وإنَّما يكون ذلك مع كون الحكم معتبراً شرعاً، وقد ثمَّر له الفرق الأرز، إلى أن قال للأجير: كلُّ ما ترى مِنَ الغنم والبقر والإبل والرَّقيق أجرك، ولن يكون ذلك إلَّا ببيعٍ، بل بيوع تنوَّع بها المال، وكثُر لأجل الأرباح، فلو لم يجز الأجير ذلك التَّصَرُّف، لم يكن له غير الفرق الأرز.

واعلم أنَّ سرَّ المسألة عندي هو ما قد حقَّقناه مِنْ عدم اشتراط العقد اللَّفظي وتعينـه بخصـوصه، إنَّما المعتبر الرِّضا بأي قرينة تدلُّ عليه، لأنَّ البدل مال امـرىء مسلم طابت به نفسه، وهي تجارة عن تراضٍ. ولا فرق بين حصول الرِّضا قبل انتقال البدل عن يد مالكه وبعده.

بـــاب
ما يحرم بيعه، وما يجوز، وما يصح، وما لا، وما يصحُّ استثناؤه وما لا

(٤/ ٣٠٧ س٦) قوله: جمعاً بين الأخبار.

استثنى الثَّلاثة من مُطلق الكلب في متن أحاديث النَّهي، فكيف يترك ويطلب الجمع المتعسّف؟ هذه مِنْ أداوء التَّمذهب، ولا ينبغي أن يلتفت إلى مثل هذا إلَّا للاعتبار.

والاستثناء مذكور في حديث النَّهي عن ثمن الكلب، وفي حديث النهي عن الاقتناء، فلم يبق للتكلف مسوِّغٌ غير ما ذكر، إلَّا أنَّ استثناء كلب الصَّيد في حديث جابر: «نهى عن ثمن الكلب والسِّنّور إلَّا كلب صيد» ليس في «مسلم»، و«أحمد»، و«أبي داود» كما ذكره المخرِّج، إنَّما هو في «النَّسائي». وقال: إنَّ الحديث منكرٌ، يريد إنكار الزِّيادة، أو الحديث الذي هي فيه، فإذاً لا حُجَّة في ذلك حتَّى يتقوَّم الحديث، فيكون الظَّاهر منع البيع مطلقاً، وجواز القنية فيما استثنى، وهو مراد المصنِّف.

(٤/ ٣٠٨ س٣) قوله: (ح) المال ما ينتفع به.

ينبغي أن يجعل هذا أصلاً يخرج عنه ما خرج بدليل، لكن قد ردفه أصلٌ أخصُّ منه، وهو الملك، فلا يصح بيع ما لا يملك؛ لأنَّه لا اختصاص للبائع بغير المملوك، فلو امتنع الانتفاع بالمملوك كلَوْ خلط شحم مذبوحة وشحم ميتة أو خنزير، ثمَّ أجمله، هل ينتفع به في الإيقاد وتليين الجلود؟ فإنَّه يجوز استعمال الجلد المتنجِّس حال جفافه، جوابه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن سؤالهم عن الاستصباح بشحوم الميتة يدلُّ على التَّحريم، ولو بغير النَّفع المعتاد، فيجري لما سواه حكمه، وما امتنع الانتفاع به لا يصحُّ بيعه، لأنَّه يؤدِّي إلى أكل الثَّمن بالباطل.

(٤/ ٣٠٩ س١) قوله: أُبيحت للذِّمِّي.

الأولى قرّر على شربها الذِّمّي، ولا تحلُّ له، فتبع التَّقرير على شربها سائر أحكامها التي يقرر عليها، وهو آثم ومبطل.

والمسلم لا يقرِّر على باطل، فلا يصحُّ منه شيءٌ مِنْ تلك الأحكام والتصرُّفات، ولو تحاكموا إلينا، لم نحكم بينهم بصحَّة بيعها؛ لأنَّا إنَّما نحكم بينهم بشرعنا، فكلام (ح) وجدالهم على غير أساس.

(٤/ ٣٠٩ س٧) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «المدبر لا يباع ولا يُوهَب».

هذا الحديث ضعيف لا تقوم به حُجَّة، وحديث البيع صحيحٌ، رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، والأربعة، وقد عارض المصنِّف بينهما كعادته في المعارضة بين ما تقوم به الحجة وما لا، وليس في الحديث الصَّحيح تقييدُ بالحاجة.

وقول الصَّحابي: «وكان محتاجاً» لا يلزم منه الشَّرطية.

والأصل جواز البيع؛ لأنَّ المدبر قن، فلو لم يرد دليل على جواز البيع، ولم يصح حديث في المنع، لجاز البيع، فالمجوِّزُ متبرِّعٌ بالدَّليل، والمانعُ مُدَّعٍ محتاج إلى برهان تقوم به الحُجَّة.

وحديث ابن عمر رواه الشَّافعيُّ عن علي بن ظبيان، وقال: قلت لعليٍّ: كيف هو؟ فقال: كنتُ أحدِّثُ به مرفوعاً، فقال لي أصحابي: ليس بمرفوع، فوقفته. قال (ش): والحفَّاظ يقفونه على ابن عمر. هكذا قال العسقلاني: فظهر ضعف علي بن ظبيان حيث رفع بالوهم.

قال العسقلاني: ورواه الدَّارقطني مِنْ حديث عبيدة بن حسَّان عن أيُّوب، عن نافع مرفوعاً بلفظ: «المدبر لا يُباع ولا يُوهب، وهو حرٌّ مِنَ الثُّلث» - يعني: ورواية الشَّافعي المارَّة ليس فيها «لا يُباعُ ولا يُوهب» - قال أبو حاتم: عبيدة منكر الحديث، وقال الدار قطني في «العلل»: الأصح وقفه، وقال العقيلي: لا يعرف إلا بعلي بن ظبيان، وهو منكر الحديث، وقال أبو زرعة: الموقوف أصحُّ، وقال

ابن القـطّان: المـرفوع ضعيف، وقال عثمان بن أبي شيبة: حديث علي بن ظبيان خطأ[1].

(٤/ ٣٠٩ س١٠) قوله: وأمُّ الولد.

ظاهر قول عليٍّ رضي الله عنه: كان رأيي ورأي عمر أنَّه رأي ليس عندهم فيه سُنَّة تُتَّبع، وقد رُوِيَ عن عليٍّ أنَّه رجع. قال العسقلاني[2]: رواه عبد الرَّزَّاق بإسناد صحيح، وهذا في الغموض مثل غموض التَّحريم في الصَّحابة.

وما أنسب بالشَّريعة الغرَّاء منع بيعهنَّ، وفي مسند عمر من «الجامع الكبير» للسيوطي أنَّه سمع عمر صياحاً، فقال: ما هذا؟ قالوا: أمُّ ولدٍ تباع، وهذا بكاء أولادها، ففزع لذلك عمر، وقال: إنَّ هذا لقطع الرَّحم، ثمَّ شاور في ذلك، وكتب إلى الأمراء بذلك، وقال في نهيه: أَبَعْدَ ما اختلط لحمُكم ودَمُكُم؟ أو كما قال رضي الله عنه وأرضاه، آمين.

(٤/ ٣١١ س١) قوله: أي: إنْ كان نجيباً.

الـرِّواية المعـروفـة أنَّه حين نهاهم صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن عسب الفحل، قالوا: يا رسول الله، إنَّا نطرق الفحل فيكرم، فقال: «إن كان إكراماً، فلا بأس»، وفي رواية: فرخَّص في الكـرامـة. وهذا لا يصحُّ تفسيره بما ذكر المصنِّف، لكنَّه لا يقتضي جواز إيجار الفحل، بل أخذ ما كان إكراماً للفحل وجزاءً للمعروف، لا على جهة المبادلة والإجارة، فالنَّهي على بابه، والرُّخصة ثابتـة، ولا تنـافي، وكأنَّ وجه النَّظر عند المصنِّف أن يصير كمن وهب لأجل العوض، فيكون بيعاً.

والجوابُ أنَّه إذا كان كذلك، فليس بإكرام، والحديثُ إنَّما أجاز الإكرام، مثل: مَنْ أقرض لوجه الله تعالى أوْ لِوَجْهِ صاحبه، فقضاه أكثر ممَّا يجب تكرُّماً ومكافأة للمعروف، ولم يشترط ذلك بينهما في الظَّاهر ولا في ضميرهما بحيث

---

(١) انظر «تلخيص الحبير» ٤/٢١٥.

(٢) نفس المصدر ٤/٢١٩.

يكون كالمنطوق، أمَّا لو وقع ذلك في ضميرهما أو ضمير أحدهما، لكنَّه بحيث لو لم يقدر الزِّيادة والإكرام، لم يترك الإنزاء والقرض، فلا بأس، وأمَّا كونه يقوي الحامل تقديراً لزيادة، فلا يضرُّ، والله أعلم.

(٤/ ٣١٢ س٥) قوله: لنا عموم الخبر.

يعني: «إذا اشتريت شيئاً، فلا تَبِعْهُ حتَّى تقبضَه»، والحديث الخاصُّ بالطَّعام فردٌ مِنْ أفراد العامِّ لا يغيِّره، غايته أنَّه يكون في ذلك الفرد أقوى، ويمتنع تخصيصه.

(٤/ ٣١٢ س٧) قوله: لقوله تعالى: ﴿سَوَاءً الْعَاكِفُ فيه والبَاد﴾ [الحج: ٢٥].

الضمير للمسجد، ولا شكَّ في ظهور إطلاقه على الكعبة في مثل: ﴿**إنَّ أوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ للنَّاس**﴾ [آل عمران: ٩٦]، فإنَّه لم يرد به ما يشمل الحرم، وكذلك قوله تعالى: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الحَرَامِ...**﴾ الآيات [البقرة: ١٤٩].

وموضع الصَّلاة مِنَ الكعبة وما يتَّصلُ بها للصَّلاة والطَّواف في مثل: «إلَّا المسجد الحرام، فصلاة فيه تعدل مئة ألف صلاة في غيره». وقد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أنَّ المضاعفة شاملة، لكن لا مِنْ ظاهر الآية، فلا ينافي ما ذكرنا هنا.

وهذه الآية مِنْ هذا القبيل نزلت في قريش الذين صدُّوا النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم والمؤمنين، ويدَّعون الاختصاص به، ويتحكَّمون في النَّاس حتى ألجأوهم أن يطوفوا عرايا، إلَّا مَنْ له صديق مِنْ قريش يعطيه ثوبه، ولم يصدُّوا عن جملة الحرم وأطرافه، فالظَّاهر في الآية: أنَّ المراد بالمسجد الذي يستوي النَّاس فيه هو الكعبة وموضع الصَّلاة والطَّواف، وهذا لا يملك بلا شَكٍّ، وما عداه مِنَ الحرم، فباقٍ على الأصل مِنْ مساواة سائر الأرض، وإذا جاء دليل على حكم يعمُّ الحرم ـ كالصَّيد وتحريم الخلاء ـ أقر على محله؛ إذ لم يُؤْخذ مِنْ مجرَّد لفظ المسجد أو الكعبة، بل مِنْ دليل آخر، وقد كان النَّاس في الجاهليَّة

والإسلام ثابتة أيديهم على مساكنهم، وقُرِّروا عصر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وبعده، وإلى يومنا هذا.

وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ [الحج: ٤٠] ونحوها يدلُّ على الاختصاص، وإن لم يحصل منها قيد الملكيَّة، فالاختصاص مع التَّقرير، وعَدُّ إخراجهم ظُلماً لهم يلزم منه معنى الاختصاص التَّام، لا مطلق الملابسة، ولذا انقطع إسحاق بن راهويه حين احتجَّ عليه الشَّافعيُّ بذلك، لأنَّ المقصود الظُّهور، مع أنَّ مدَّعي الخصوصيَّة معه خلاف الظَّاهر، فعليه الدَّليل، وليس لهم إلَّا الآية.

وأمَّا الحديث الذي ذكره المصنِّف، فقد بحثنا أشدَّ البحث، وليس في كتب الحديث المشهورة، وإنَّما عزاه السّيوطي إلى الدَّيلمي، وأحاديثه معروفة بالضَّعف، ولفظه: «من أكل من أجور بيوت مكَّة شيئاً، فإنَّما يأكلُ ناراً».

ولو ثبت، لم يقتض إلَّا تحريم أخذ الأُجرة، فتكون خصوصيَّة مكَّة أن لا يُؤخَذ أُجور بيوتها، ولا يلزم من ذلك عدم الملك، وهو المدعى.

هذا، وقد بسطنا في «الإتحاف» في هذه الآية بعض البسط يعاضد ما ذكرنا هنا، لمبالغتنا في الاختصار في كلِّ موضعٍ مداواة للهمم المسكينة، والله المستعان.

(٤/ ٣١٣ س٤) قوله: يصحُّ موقوفاً على التَّسليم.

لم يرد المصنِّف هذا القول إلَّا بقوله: قلنا: يلزم في الطَّير، ولا مساواة؛ لعدم القدرة على الطَّير والقدرة على العبد ولو متأخِّرة.

(٤/ ٣١٣ س٦) قوله: ما عوضه غير مال.

إن نظرنا إلى دليل المنع بحسب لفظه، فهو في المبيع خاصَّة، وما عوضه غير مال، فليس بمبيع، وإن نظرنا إلى المعنى، فالظنُّ القريبُ، وهو في كلام ابن عبَّاس، أنَّ الغرض أن يتعيَّن المبيع، لأنَّه لو لم يتعيَّن، كان بيع دراهم

بدراهم، لكن نيط التعيُّن بالقبض لانضباطه به وتحققه، وما كان عوضه غير مالٍ لا يتحقق فيه ذلك.

(٤/ ٣١٣ س٦) قوله: معارض بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ليس على المودعِ غير المغلّ ضمانٌ».

قد ادَّعى أبو حنيفة أنَّه قد صار اليدُ فيه للمشتري، وبطلت يد الوديعة، فقد وضع الدَّليل في غير موضعه.

فصـــل
في بيع الشَّجر والثَّمر ونحوهما واستثنائهما

(٤/ ٣١٤ س٢٠) قوله: إذ لا يُباع ما لا ينفع.

يُقال: قد اختلف الدَّليل والمدلول، إذ لا يُباع ما لا ينفع بوجهٍ من الوجوه، والمراد هنا: نفعه المعتاد الغالب، كالأكل في الثَّمر، وقد يُباع التَّمر والتُّفَّاح والكمَّثرى في مكَّة قبل أن يُزهى، ويصلح ليجعل قلائد تعلِّقه النِّساء في نحورهنَّ زينة، وكذلك الزَّرع المسنبل، يباع علفاً للدَّواب، فهو ينفع بنحو ذلك، فبطلت العلَّة الَّتي ادَّعاها المصنف.

وقد اعتلَّ آخراً بشمول الخبر لهذه الصورة ـ أعني: قوله: لنا منع الخبر ـ ردَّاً على مَنْ قال: يصحُّ بشرط القطع، ونظر دعوى الإمام (ي) الإجماع على ذلك ـ يعني: لأنَّا مخالفون في هذه الصُّورة أيضاً، ويتوجَّه أن يقال: لو قطع ثمَّ باع مقطوعاً، صحَّ بلا شكٍّ، إذ هو مالٌ ينفع كغيره، ولا فرق بين ذلك وبين ما بيعَ بشرط القطع، فعُلمَ أنَّ المراد بالخبر ما اشـتـري مع إرادة بقائه حتَّى يصلح للنَّفع المعتاد بالشَّرط أو بالعُرف النَّازل منزلته.

ويرجح في صورة الإطلاق الحمل على الصِّحَّة على القول بذلك في سائر مواضعه، وستذكر قريباً، ويؤمر بالقطع حينئذٍ.

(٤/ ٣١٤ س٢١) قوله: وشرط القطع.

هذا ليس ممَّا شمله النَّهي؛ لأنَّ وجود هذا الشَّرط وعدمه على سواء، إنَّما هو بمنـزلـة شرط قبض المشتري المبيع ونحوه؛ لأنَّ القطع إنَّما هو للقبض، والقبض لازمٌ للمشتري، كما أنَّ الإقباض لازم للبائع، فشرط مقتضى البيع لغوٌ كَلاَ شرط.

فلهذا كان مجمعاً عليه، وإنَّما يشمل النَّهي صورة شرط البقاء، ولو مدَّة معلومة، كما قاله (م بالله)، وفيه وجه آخر مِنَ الفساد، وهو استمداد الثَّمر مِنَ الشَّجر، والشَّجر مِنَ الأرض، فيدخل في المبيع ما ليس منه.

(٤/ ٦١٥ س٦) قوله: حمل على الصِّحَّة؛ إذ هي الظَّاهر.

هذا مِنْ أمثلة ما تعـارض فيه الأصل والظَّاهر، فإنَّ الأصل عدم اجتماع شروط الصِّحَّـة؛ فلو حكم بالأصـل، لحكم بالفساد، وكأنَّهم إنَّما زعموا أنَّ الـظَّاهـر الصِّحَّة؛ لأنَّ ظاهر حال الملتزم للشَّريعة المحافظة على مقتضاها، والصِّحَّة مِنْ مطالب الشَّريعة، ولذا إذا كثُر العمل على مخالفة الصِّحَّة تساهلاً، بطل الظَّاهر كما قال المصنِّف: إذا جرى عرف بالبقاء مدَّة مجهولة، فسد، وهو ناظرٌ إلى ما ذكرنا، وينبغي في أصل المسألة أن لا تطَّردَ فيها قاعدة، بل تعتبر الجـزئيات وقـرائنهـا العائدة إلى جهات شتى باعتبار الزَّمان والمكان والأديان والشَّيء المتعـامـل به، وغير ذلك، فإنِ التأم منه ظاهر، وإلَّا عمل بالأصل. والتزام الشَّرائع إحدى القرائن، لكن فتَّ مِنْ عضدها كثرة المخالفة في الواقع، والله أعلم. وهذه مِنْ أعمِّ المسائل هَوَّنَ الله خطرها بعفوه ولطفه، آمين.

(٤/ ٣١٦ س٢) قوله: فإن برزت، فللبائع.

الـظَّاهـر أنَّ مَنشأ الخلاف في المسألة هل المراد أنَّ التَّأبير حدٌّ أو مظنَّةٌ البروز، وجعلُه حدَّاً قول ظاهريٌّ قويٌّ، لكن القول الآخر اعتبار نفيس؛ ألا ترى أنَّ التَّأبير ليس له وقت ضيِّقٌ لا يتعدَّاه. فعلم أنَّ المراد الحالِ الذي يصلح معه التَّأبير، فيتقدم أو يتأخر بعض تقدم وتأخر، والعبرة بأوَّل تلك الحال، فتعتبر، وإن لم يقع التأبير والله أعلم.

(٤/ ٣١٦ س٩) قوله: قلت: وهو قوي.

إذا كان يصح استثناء بقائه مدَّةً معلومةً هي : حتَّى يصلح ؛ إذ مثلُ ذلك يعدُّ معلوماً، أو حُدِّت المدَّة بالزَّمان ـ كشهر، فليصحّ هنا؛ إذ المفروض أنَّ العرف مستمرٌّ به، وهذا هو القويُّ، وليس مثله انتفاع بحقِّ الغير، أو بملك الغير؛ لأنَّ الممتنع الانتفاع بحقِّ الغير بلا بدل، وإلَّا لبطل ما سواه مِنَ الإجارات وغيرها.

(٤/ ٣١٦ س١٤) قوله: والورد قبل تفتُّحه إلى قوله: وفيه نظرٌ.

كأنَّه يريد أن العبرة بالبروز لا بالتَّفتُّح، فإنَّ بروزه بمنزلة صلاح الثَّمرة.

فصــــل

(٤/ ٣١٩ س١) قوله: في [1] غير القوَّتين.

دليل منع التَّسعير في القوَّتين شاملٌ لغيرهما؛ لأنَّ وجه المنع تحليل مال المـرء المسلم بغير طيبـة مِنْ نفسـه، والسَّبب لو كان صريحـاً لا يصلحُ للتَّخصيص، كيف مع عدم التَّصْرِيح.

(٤/ ٣١٩ س٢) قوله: احتكار قوت الآدمي والبهيمة.

الأحاديث في احتكار الطَّعام، فكأنَّهم قاسوا عليه مأكول البهائم، ولا يتمُّ ذلك لزيادة حُرمة الآدمي.

فصــــل
ويصحُّ البيع جُزافــاً

(٤/ ٣٢٠ س٥) قوله: فإن علم قدره أحدهما دون الآخر فسد.

الفرق بوصف لا أثر له غير صحيح، ودعوى كونه غرراً أعجب، فإنَّ العلم لا يلزم منه حظٌّ للعالم، أو ضرر على الجاهل، بل هو أعمُّ مِنْ ذلك، ولو لزم أيضاً، لم يلزم منه الغرر؛ إذ لا بدَّ فيه مِنْ نوع إبهام، وإلَّا لم يصدق مسمَّاه،

---

(١) ساقطة من «البحر».

ولا نسلِّم لا يجدي نفعاً.

(٤/ ٣٢٠ س٧) قوله: يجوز بيع المصاحف.

لا مانع مِنْ هذا أصلاً سواءٌ تناول الكتابة تبعاً أو أصلاً؛ إذ الظَّاهر بيع الورق الموصوف؛ إذ المصحف ذلك، والبيع يتناول المصحف، ولم يبد الخصم مانعاً، وكان يلزم في سائر المكتوبات المحترمة، كالأذكار، وكتب الحديث، والأحكام، وسائر ما يتعلَّق بالدِّين. والله أعلم.

(٤/ ٣٢١ س٤) قوله: ولا يصحُّ فيما لا نفع فيه، كالأسد.

الظَّاهر تعليل بطلان بيع ما لا نفع فيه بأنَّه لم يتحقَّق فيه الملك، وهو شرط البيع، إذ معنى الملك ما يترتَّب عليه أحكام التَّصرُّف للنفع والدَّفع، ولا معنى لذلك فيما لا ينفع ولذا لا نُسلِّم منعه إلا حيث لا ينفع بأي وجوه النَّفع الجائزة.

(٤/ ٣٢٢ س٧) قوله: فعلى المشتري تمكينه اللّبأ، إذ لا يعيش بدونه.

هكذا يدَّعون، والمعلوم من الوجدان خلافه، إذ كثيراً ما تموت الأمُّ عقيبَ الولادة ويعيش ولدها، وفي مكة ـ على الاستمرار، أو الغلبة لا الأقلِّ ـ تلد المرأة ولا لبن فيها، ثمَّ يحدث فيها بعد ذلك بأيام ثلاث أو أكثر، لا على صفة اللَّبأ.

وما أدري كيف أصل هذه الدَّعوى، ثمَّ توارثوها بعد، وليس التَّوارثُ بغريب، لكثرته بدون نظر إلى وجه ما قال الأوَّلُ.

(٤/ ٣٢٣ س١) قوله: إذ باع جابر منه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ناقة واستثنى حلابها.

المعروف أنَّه جمل، والمستثنى حملانه. وأمَّا حديث النَّاقة والحلاب، فما رأيته في بحثي طول عمري إلاَّ في هذا الموضع، وقد سكت عنه المخرِّج كعادته فيما لم يجده، وقد أظنُّ أنَّه عبَّر عن الجَمَلِ بالنَّاقة، وتحرَّف الحملان إلى الحلاب، ولكنَّه سيأتي قريباً التَّصريح بحديث البعير، والله أعلم بالصَّواب.

(٤/ ٣٢٣ س٢) قوله: كاستثناء السُّكنى.

قياس الأعيان على المنافع غير تامٍّ. ألا ترى أنَّه لا يصحُّ بيع العين المعدومة، ويصحُّ الاستئجار، ولا يبعد في توجيه الإجارة مسارعة، وإن كان محلّه متأخِّراً أن يُقال: البدل الذي هو المنفعة حاضر، وإنَّما يمتنع استيفاؤها دفعه، وقد أُقيم مقام قبضها قبض العين، وهذا لا يتمشَّى في اللَّبن، فلا قياس، والله أعلم.

(٤/ ٣٢٣ س١١) قوله: والمذهب صحَّته.

وجه ذلك أنَّه يصحُّ القبض قبل حلول الأجل، وغاية جعله بدلاً أن يكون كقبض الأصل، فيصح، وعدم لزوم الإقباض وصفٌ ملغىً.

(٤/ ٣٢٤ س٢) قوله: ويصحُّ بيع الغائب.

المعتمد فيه مساواة الحاضر في المصححات، وليس فيه مانع، ودعوى الغرر أو الجهالة غير صحيحة، وخبر «مَن اشترى شيئاً» سندٌ والقضاء إذا اشتهر في الصَّحابة كوقوعه بين أكابرهم كهذه الصُّورة عضَّد الأصل، أو الدَّليل المحتاج إلى التَّقوية، وقد اجتمعت الثَّلاثة هنا.

(٤/ ٣٢٥ س٧) قوله: إذ نهيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن بيع الماء عامٌّ إلاَّ ما خصَّه دليل.

وذلك كحديث أبي هريرة في «الصَّحيحين» مرفوعاً: «لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكَلأ»، ورواياته متعدِّدة بألفاظ يشهد بعضها لبعض تبلغ غاية القوَّة. وفي لفظ لمسلم: «لا يُباعُ فضلُ الماء»، ولأحمد وأبي داود والترمذي والنَّسائي: «نهى عن بيع فضل الماء»، وليس المراد التَّقييد بقوله: «لتمنعوا به الكلأ»، إنَّما هو بيان الغرض الذي يمنع لأجله الماء في عادتهم، فهو كالوصف الذي يخرج مخرج الغالب، لا يعتبر فيبقى النَّهي مطلقاً غير مقيَّد، فيصدق على كلِّ ماء. وقد أخرج المنقول المحرز، وباقي حكمه بما ذكر، فيبقى ما عداه على النَّهي، فيقتضي فساده، والأَوْلى أن يعتمد في بطلان بيعه على عدم تحقق الملك قبل النَّقل والإحراز لعدم المقتضي للملك والأصل عدمه، ولحديث «النَّاس شُركاءُ في ثلاثة».

(٤/ ٣٢٦ س٤) قوله: والقول للبائع في أنَّه له.

هذا مِنَ الّلبس متَّجه لظهور اليد، أمَّا مع قرينة تزيل الظهور، فلا، كبيت لبعض الفُقراء عُثِرَ فيه على كنزٍ مِنْ جواهر وآلات ذهب، ونحو ذلك، وككنزٍ قديم في بيت حادث، واللهُ أعلم.

(٤/ ٣٢٦ س١٠) قوله: ولجهالة الثَّمن.

أمَّا مع أخذه بالحصَّة، فلا جهالة؛ إذ يوزع على الأجزاء، وأمَّا أنّه كالمشروط، فغايته أن يخيَّر المشتري، فالأظهر أنَّه يصحُّ بالحصَّة، ويخيَّر المشتري، واللهُ أعلم.

فصل
ويصحُّ بيع صبرة

(٤/ ٣٢٧ س١٢) قوله: قلنا: بل حكمه حكم ما في الذِّمَّة.

يعني أنَّ البيع مطلق يصدق على أي جزءٍ عين، فكما يصحُّ تعيين بعض الباقي حيث لا تلف، يصحُّ تعيين الباقي بعد التَّلف لعدم الفرق وهلاك البعض وصف ملغى، فليتأمل؛ فإنَّه دقيقٌ، وبهذا يعرف دقة نظر داود في قوله في أصل المسألة: إذ هو في التَّحقيق بيع ما في الذِّمَّة، يعني: أنَّه لم يقع البيع على أمر خارجي، بل على مطلق، لا يوجد في الخارج، لكنَّه إذا عين على ما يصدق عليه صار خارجيًّا، ولذا شبَّهها المصنِّف بنصفها أو ثلثها، وكأنَّه متَّفقٌ عليه، مع أنَّ له ذلك المشرب، لأنَّ المبيع مطلقٌ، يصدقُ على أيِّ جزءٍ، منضمًّا إلى أجزاء أُخر يصير المجموع ثُلثاً أو نصفاً، فهو كبيع ما في الذِّمَّة.

ولهذه العلَّة الَّتي اعتل بها داود منعت المعتزلة أن يكون الواجب في المخير واحداً مبهماً.

وقد بيَّنَّا في «العلم الشَّامخ» أنَّ غالب التَّكاليف تكليف بالمطلق، وعباراتهم بالمبهم، وهو أخصُّ مِنَ المطلق، كما بيَّنَّاه في «الأرواح»، وبهذه

الطريقة تعرف المسألة الماضية في الإيلاء سنة إلَّا يوماً، إذ اليوم مطلقٌ، ولا يكون بحسبِ دخوله في الوقوع والوجود إلَّا جزئيّاً، والمطلق كليٌّ، فيصدق على يوم مِنَ الخارجيات، ويبقى الإيلاء فيما عداه، وذلك أعمُّ مِنْ أن يطأها في يوم أو يدع. ومِنْ هذا: إحداكُنَّ طالق، ونحوها مِنَ المبهمات في نفس الأمر، فإنَّها مطلقاتٌ.

(٤/ ٣٢٧ س١٥) **قوله: قلت عند (م).**

يعني: لأنَّ القسمة عنده بيع في المثلي وغيره، وهو اختيار الإمام (ي) كما يأتي في القسمة، فكلام الإمام (ي) هنا مبنيٌّ على ما هو الصَّحيح عنده، وعلى هذا لو قال المصنِّف: قلت: عند (م) مطلقاً وعندنا في غير المثلي، وَالحقُّ قول المؤيد، لأنَّ أجزاء المثلي مشتركة كأجزاء القيمي، فلا معنى للفرق.

(٤/ ٣٢٧ س١٨) **قوله: إن جعلنا القسمة إفرازاً لا بيعاً.**

يعني: قسمة ما نحن فيه، وهو المقدّرات، لكن يقال: المقـدر أعمُّ مِنَ المثلي؛ إذ قد يختلف في بعض صور المعدود والمذروع كما يبين.

(٤/ ٣٢٧ س٢١) **قوله: فإن نقص خُيِّرَ بين أخذه بحصَّته أو فسخه.**

يعني: في الصُّورتين. وأنا أرى بين الصُّورتين فرقاً، فإنَّه حيث قال: على أنَّـه مئة بمئة درهم، ثمَّ انكشف نقصانه، خيِّر لفقد الصِّفة، فيأخذ بالكلِّ أو يدع، ولا وجـه للتَّخصيص؛ لأنَّه باع المجموع بالمجموع، وذكر وصفاً فُقِدَ فرضي بفقده كالأولى، فيصح، ويأخذ كلَّ ذراع بدرهم حسبما وقع عليه العقد، فينقص بحساب النَّاقص، وقد فرَّقوا بين الصُّورتين كما ذكره المصنِّف في صورة المذروع، حيث قالوا: في صورة على أنَّه ما به بكذا يأخذ النَّاقص بكل ثمن، وفي صورة كل كذا بكذا يأخذه بحصَّته أو يفسخ فيهما لفقد الصِّفة.

بــــاب
والعقد الموقوف بالإجـــازة

(٤/ ٣٢٩ س١) قوله: ويدخل في ملك الفضولي لحظة كالوكيل.

هو ممنوع في الوكيل، وهنا أولى بالمنع.

(٤/ ٣٢٩ س٤) قوله: وينفذ بالإجازة منعطفاً.

يدلُّ لـــه حديث الفرق، فإنَّه لو لم ينعطف، لبطل مقصد الحديث، وقد مرَّ ذكره.

(٤/ ٣٣٠ س٥) قوله: قلنا: التَّأخُّر مخصَّص.

لا يظهر وجه ذلك، ولذا لو أجاز الأول فقط نفذ كالآخر، فلا فرق بينهما، فحكمهما كالبيع الواقع في وقت واحدٍ، كبيع الوكيلين مِنْ مشتريين في وقتٍ واحدٍ، والَّلازم بطلان الإجازة، لا العقدين الموقوفين.

بـــــاب الرّبويـــات

شمل حدّه ربا الفضل وربا النَّسيئة فقط، فينبغي أن يــزاد: وأن يفترق البيعان قبل التَّقايض في ربويين متَّفقين أو مختلفين.

(٤/ ٣٣١ س٣) قوله: والتَّحريم لمعنى.

أمَّا كونه لمعنى في نفس الأمر، فلا ينبغي الاختلاف فيه، لقد وافق عليه نفاة الحكمة، والغرض إنَّما الشَّأن هل دلَّ على ذلك المعنى دليل يفيد الظَّنَّ أنَّه شرع الحكم لأجله، ولم يقيموا هنا دليلاً على ذلك، إنَّما استدلُّوا بالسَّبْر، ومعناه: أن نقول: يحتمل أنَّ العلَّة كذا أو كذا أو كذا، ثمَّ نبطلها إلَّا واحداً، فيتعيَّن أنَّـه العلَّة، قالـوا: ولا يشتـرط في أيِّهـا أنْ يُظن أنَّه العلَّة، بل يكفي الاحتمال، ثمَّ الإبطال، ومعلومٌ أنَّ هذه طريقةٌ لا تفيدُ ظنَّ العلية؛ إذ لا بدَّ مِنْ ظنِّ أنَّ الحكم معلل، أي: ممَّـا كلَّفنا بالعلم أو الظَّنِّ أنَّه شرع الحكم لعلَّة

ظاهرة بدليلٍ دلَّ عليها، ولم يقيموا على ذلك دليلاً، والأصل العدم، والمتيقن شرعيَّة الحكم، وما لم يدلَّ على ظهور العلَّة دليل، فهو تعبُّديٌّ؛ إذ المراد بالتَّعبُّديِّ: ذلك، لا ما لا علَّة له، كما قد يتوهَّمه بعض القاصرين أو النَّافين للحكمة، فنقول ـ بطريقة الجدل ـ: لا نسلِّم أنَّ المسألة معلَّلة، بل تعبُّديَّة، ثمَّ لا نسلم أنَّ العلَّة ما ذكرتم؛ لأنَّ المفروض أنَّها غير مظنونة قبل السَّبر؛ إذ لو ظنَّت قبله، لكان طريقها غيره، واستغنى عنه، وأنَّه خلاف الفرض.

فإن قلت: لهم أن يقولوا: الغالب ظهور علل الأحكام، فيظن أنَّ هذه مِنَ الغالب، ثمَّ قد أبطلنا كلَّ صالح للعليَّة؛ فيظن أنَّ الباقي هو العلَّة.

قلت: قد رجع الحكم[1] لله العليِّ الكبير؛ لأنَّ الظَّنَّ وجدانيٌّ، ولو كانت تلك طريقة يحصل عندها الظَّنُّ، لاشتركت فيها العقول، مع إدراكها للإمارة على سواء، ونحن لا نجدُ هذا الظَّنَّ مع ما ذكرت، فإنِ ادَّعيته، كنت كمدَّعي خصوصيَّة فيما اشتركت فيه العقول، ولا يقبل ذلك.

إذا تقرَّر ما ذكرنا، قلنا: وقد تكرَّرت النُّصوص على السِّتة تكرراً يعلم معه أنَّه لو كان النَّظر إلى أمرٍ اشتركت فيه هي وغيرها، لجاءَ ولو في بعض الرِّوايات بيان ذلك، كما جاءت النُّصوص على تحريم الخمر، وجاءت روايات بيان أنَّ العلَّة السُّكْرُ مثل: «وأنهى عن كلِّ مسكرٍ» «ما أسكر الفرق منه فملء الكفِّ منه حرامٌ» «غير أن لا تشربوا مسكراً» وغير ذلك، وكذلك سائر الأحكام المعلَّلة، والشَّارع أعلم، وكلامه أفصح وأشرح، فهو العِصمة.

فإن قلت: وماذا يظنُّ الفرق بين السِّتَّة وغيرها، وإن لم نُكَلَّف بذلك، أو لم يدلَّ عليه دليل.

قلت: البُرُّ والشَّعير والتَّمر معتمدُ الأطعمة في معتمد البلدان، ولا سيَّما مهابط الوحي كالحرمين، وبيت المقدس، وما والى ذلك مِنَ اليمن وفارس وسائر بلدان الشَّام ومصر، فرفق الشَّارع بالمضرور، ومنع الغني أن يجور عليه بالرِّبا،

---

(١) مكرَّرة في (أ).

كما أوجب له النَّظرة، وأطلق سبحانه ما عدا ذلك للرِّفق بعامَّة الخلق، والملحُ صلاحُ الأطعمـة، والفِضَّـة والذَّهب عمدة تصرُّفات النَّاس في دقيق معايشهم وجليله، وقد بحثنا في «الأرواح» وغيرها ما عساه يعضد بعض البحث بعضاً.

(٤/ ٣٣١ س٤) قوله: قلنا: القياس حجَّةٌ شرعيَّةٌ.

هذا لا يصلح جواباً لمنع هذا القياس الخاص، وهم لا يخالفون في كلِّ قياس كمنصوص العلَّة. نعم، ربَّما لا يسمُّونه قياساً، وقد بيَّنا ذلك في «نجاح الطَّالب».

(٤/ ٣٣١ س٥) قوله: إذ نبَّه على ذلك بقولِهِ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ولا صاعاً بصاعين».

يقال: إنَّما الغرض بذلك بيان طريق التَّساوي، وهو الكيل والوزن، لا أنَّه الحكمة أو مظنَّتها؛ إذ لا دليل على ذلك، ولا شكَّ في ظُهور ما ذكرنا، ولا يدلُّ على ما ذكرتم بوجهٍ مِنَ الوجوه، لا يشكُّ في ذلك ناظر.

(٤/ ٣٣١ س٦) قوله: (ش)[1] بل الطَّعم والجنس.

أمَّـا هذا، فقد أبعد المرمى حين رجع إلى أصل الاشتقاق، وعمَّ كلَّ ما يُذاق، ومعلوم رفض ذلك في مثل: اشترى طعاماً وأكل طعاماً، ومذهب مالك أقـرب منـه، لكنَّه متحكِّم فيه أيضاً، وسائر المذاهب أوضح ضعفاً. وقد قيَّد مصنِّفوا الشَّافعيَّة بما يطعم للأكل والشُّرب والتَّفكه أو التَّداوي، فلا وافقُوا أصل الـوضـع، ولا العـرف في مثـل: اشتـرى طعاماً، وغلا الطَّعام، ونحو ذلك، فتحكموا، فيدخل السَّنا والهليلج والبنفسج وسائر ما يتَّخذ منه الأدهان، وكم شجرة فيها الدَّواء، فلم يأت هذا التَّخصيص المتحكم بتصليح المذهب وقربه؛ إذ دخل العسل والحنظل وغيرهما لكثرة المنافع في المذوقات، ولولا الجهل بحقائقها وخواصِّها، لكاد نفعها أن يأتي عليها، والله الموفق.

---

(١) في «البحر»: (قش).

(٤/ ٣٣٢ س٦) قوله: وشعيرة بشعيرتين؛ إذ لا تقدير.

قد ذكرنا أنَّ ذكر الكيل والوزنَ لبيان طريق المساواة، والحبَّةُ داخلةٌ في مسمَّى الشَّعير، فعمَّها «لا تبيعوا الشَّعير بالشَّعير»، فالمعتبر المساواة، والكيل بيان الطريق بما يسمَّى كيلاً ووزناً، وإن لم يكن معياراً معتاداً، كالصَّاع والرِّطل، وإذا امتنع معرفة المساواة، فربا.

(٤/ ٣٣٤ س٣) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا ربا إلَّا في النَّسيئة»، فعمَّ إلَّا ما خصَّهُ دليل.

إذا قلت: لا عدل، أو: لا فضيلة، أو: لا سخاء إلَّا في مكَّة، لم يلزم مِنْ ذلك تعميم أهل مكَّة، فلا وجه لهذا الحكم بالتَّعميم، فسقط الاستدلال المبنيُّ عليه، وليس مراد الحديث إلَّا الحصر على ربا النَّسيئة مبالغة، لأنَّه الذي تدعو إليه الضَّرورة في الأغلب، ويعمُّ الأموال مِنَ السِّتَّة المنصوصة وغيرها، كرفع السِّنِّ إلى سنٍّ فوقها، والزِّيادة على ما في الذِّمَّة أيَّاً ما كان.

(٤/ ٣٣٤ س٦) قوله: وفيه نظر.

وذلك أنَّه خلاف صريح الرِّوايات كما تراه في التَّخريج، فالتَّأويل تعسُّفٌ.

وأمَّا حديث بيع الحيوان بالحيوان نسيئة فيضعف عن معارضة أحاديث الجواز، فرواية الحسن عن سمرة منقطعة، وسمرة سمرة.

وفعل ابن عمر يضعف الرِّواية عنه، وكذا ابن عبَّاس، ولو تمَّ التَّعارض، فالأصل الجواز.

(٤/ ٣٣٤ س٦) قوله: اشترط التَّقابض في المجلس.

الأظهر الاحتجاج بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ»، وهو في «مسلم» والأربعة، ولم يذكر المخرِّج هذه الرِّواية.

وفي حديث عُبادة في «الصَّحيحين»: فأمرنا أن نبيع البُرَّ بالشَّعير والشَّعير

بالبُرِّ كيف شئنا إذا كان يداً بيدٍ، إلَّا أنَّه يحتمل أنَّ المراد ما يقابل النَّسيئة، وهو الحلول، وإن لم يقع التَّقابض.

وأخرج عبد الرَّزَّاقِ وأحمد وابن ماجة عن ابن عمر أنَّه سأل النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: أشتري الذَّهب بالفضَّة، فقال: «إذا أخذت واحداً منهما فلا يفارقك صاحبك وبينكما لبس»، فهذه الرِّواية بيِّنةٌ في أنَّ المراد انفصال الأمر بينهما، وإن لم يقع التَّقابض، ومثلها: «لا تفترقا وبينكما شيءٌ»، ولا يأبى ذلك روايات «يداً بيدٍ وهاءً وهاءً» والأصل عدم المنع، والله أعلم.

فصـــل
والحبوبُ أجناسٌ

(٤/ ٣٣٦ س٢) قوله: ويحرم التَّفاضل بين النَّوعين لاتِّفاق الجنس.

أراد بالنَّوع ما هو أخصُّ مِنَ الجنس على ما هو اصطلاح أهل المنطق، وعليه جمهور أهل الاصطلاحات، وفي كتب المعتزلة عكس ذلك، وعليه جاء الحديث.

أخرج الدَّارقطني عن عبادة وأنس بن مالك أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «ما وزن مثلٌ بمثلٍ إذا كــان نوعاً واحداً، وما كيل فمثل ذلك، فإذا اختلف النَّوعان، فلا بأس به». وقد جاء في حديث عبادة في «مسلم» وغيره: «فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم». وفي حديث أبي هريرة في «مسلم»: «إلَّا ما اختلفت ألوانه»، فالمراد بالأنواع والألوان في الحديث ما أراد المصـطلحـون بالأجناس بدليل سائر الأحاديث المعددة للسِّتَّة، وذِكْرُنا لهذا خشية أن يفسَّر الحديث بالاصطلاح المجدّد؛ لأنَّها مفسدة كثرت، كما بيَّنَّاه في «الأبحاث المسدَّدة».

(٤/ ٣٣٦ س١٣) قوله: قلنا: هذه فروع أجناس مختلفة، فافترقا.

كأنَّـه يريد بالأجناس: الإبل والبقر والغنم ونحوها، ولا أثر لهذا الفرق، ويزيله أن يقول (ش): كالعنب والتَّمر والذُّرة والحنطة.

يعني: تجيء بأصول مختلفة متعدِّدة، فإذا تفرَّعَ منها نقيع، أو خلٌّ، وكذلك في الحيوان، اللَّبن أو الجبن مِنْ بقرٍ أو غنم، لكنَّهم يجعلون ذلك من محلِّ النِّزاع هنا، فالحاصل: هل لزم تبعيَّة الفرع للأصل؛ ولو صار إلى ما هو جنس واحدٍ كالسَّمن والخلِّ والجبنِ أم لا؟.

(٤/ ٣٣٧ س٤) قوله: ولا يصحُّ بيع لحم بحيوان مأكول.

هذا ليس مِنْ أبواب الرِّبا، بل مِنَ البيوع المنهيِّ عنها، وإنَّما ذكره هنا بناءً على شمول تعليلهم بمثل ذلك، وقد مرَّ لنا خلافه، وعلى كونه ليس مِنْ باب الرِّبا يُجرى الحيوان على عمومه كما هو (قش) ما لم يخصِّص المأكول دليل.

فصـــل
في مسائل الاعتبـــار

(٤/ ٣٣٨ س٢٢) قوله: ويجوز بيع جنسين ربويين مختلطين متفاضلين.

أجازه مطلقاً، وحكى منعه عن (ش) مطلقاً، وكلا المذهبين غير مصون عن الخلل.

أمَّا المجيزُ، فلأنَّه إبطال للمقصد الشَّرعي البتَّة، إذ لا تبقى صورة إلَّا أدخلت الجريرة في الجانبين، أي جريرة وأي قدر منها، والاستدلال بـ: **﴿أحلَّ الله البَيْعَ﴾** ممنوع؛ إذ لا بيع هنا إلَّا الرِّبوي المحرَّم، فإنَّ بيع مئة دينار من الذهب مثلاً بفلسٍ من النُّحاس، أو بقبضة طعام، أو إبرة، أو ملء الكفِّ مِنْ سقط أي متاعٍ لا يكون بيعاً، إذ البيع ما كان عن تراضٍ، ولا يرضى بذلك أحدٌ، ولا تطيبُ نفسه بذهاب مئة الدِّينار بذلك، ولا يحلُّ مال امرىءٍ مسلم إلَّا بطيبة مِنْ نفسه وتجارة عن تراضٍ، ولم يكن ذلك في صورة الجريرة المذكورة، وعلى الجملة، فهي صورة المضادَّة للشَّارع.

وإنَّما هذا[1] صورة ما سمَّاه النَّبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم دلسة واستهزاء

---

(١) في (ب): هذه.

بكتاب الله تعالى. أخرج ابن جرير عن ابن عباس، قال: سئل رسول اللهِ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، قال: «لا إلاَّ نكاح رغبة لا نكاح دلسة، لا استهزاء بكتاب الله، ثمَّ تذوق العسيلة».

فإن قلت: لو بيعت قبضة طعام بمئة دينارٍ، صحَّت البيعة اتِّفاقاً.

قلت: هذه فرضيَّة مثل: لو دخل الجمل في سمِّ الخياط، لدخل الكافر الجنَّة، وذلك أنَّا نقطع أنَّه لا يرضى بذلك أحدٌ، ففرضك البيع الذي لا يتحقَّق بدون تحقُّق الرِّضا فرض المحال.

وأمَّا المانع، فإنَّما تعلَّق بحديث القلادة، ولا دلالة فيه على المنع مطلقاً، ولفظه: عن فضالة بن عبيد، قال: اشتريت قلادة يوم خيبر باثني عشر ديناراً فيها ذهبٌ وخرزٌ، ففصلتها، فوجدت فيها أكثر من اثني عشر ديناراً، فذكرت ذلك للنبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: «لا تباع حتى تفصل». رواه مسلم والنسائي وأبو داود والترمذي وصحَّحه، فهذه الصُّورة لا تدلُّ على أنَّ العلَّة الاختلاط، بل زيادة الذَّهب في أحد البدلين.

ولو سئل غير النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ممَّن تقدَّم له معرفة باب الرِّبا ـ كنحن الآن ـ لأجاب بعين الجواب النَّبويِّ؛ إذ لا طريق إلى معرفة التَّساوي سوى الفصل وموازنة الذَّهب بالذَّهب.

وهذه الرِّواية المبينة رواية صاحب القضيَّة وغيرها لا يخالفها، وإن لم يفصح بالبيان إفصاحها كرواية: أُتِيَ النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بقلادةٍ فيها ذهب وخرزٍ ابتاعها رجلٌ بتسعة دنانير أو سبعة دنانير، فقال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا حتَّى تميز بينه وبينه» ـ أي: بين الذَّهبين ـ ففي هذه الرِّواية ـ أيضاً ـ أن رد البيع لعدم العلم بكميَّة الذَّهب الذي في القلادة، لا لاختلاط الذَّهب بغيره.

وذكر التَّمييز إنَّما هو ليمكن معرفة تساوي الذَّهبين، والضَّمير عائد إليهما، وليس للأحجار دخل، فالحديث برواياته لا يمنع ما لو علم أنَّ ذهب القلادة مثل نصف الذَّهب المقابل مثلاً، ويقابل باقيه الحجارة، فلا مانع من مثل هذه

الصُّـورة، إلَّا أنَّ شرطهـا أن يتحقَّق فيهـا مسمَّى البيع، وهـو انشراح الصَّدر وانسلاخ النَّفس عن الحجارة مثلاً بمثل ما قابلها، ولو مع لحظ هذا الانضمام والغرض، فإنَّه يكون بدلاً في حال كما قد يشتري الإنسان الشَّيءَ ويبيعه بدون سوقه، وفوقه لغرض، والممنوع مثلما مثَّلنا، وما مثَّلت به الحنفيَّة مِنْ مئة دينار بدينارٍ واحدٍ وخريطته، فإنَّ هذا ليس بيعاً، إنَّما هو دلسة وسخرية.

ولقد حكي لنا عن رجلٍ في مكَّة كان يربي صريح الرِّبا، نحو الدِّينارين نقداً بثلاثة مؤجَّلة، فقيل له: هلاَّ تحيَّلت بمسألة العينَة ـ وكان شافعيّاً ـ فقال: لأن أعصي الله صريحاً أهون عليَّ مِنْ أن أفعل ما لا يحتمله أحدنا، ولا يجوز عليه؛ فإنَّ أحدنا يعلم أنَّ الأمر ليس على حقيقته، بل هو دلسة.

والحاصل أنَّ صـور المسألة ثلاث: فمثل مثال الحنفيَّة ليس ببيع قطعاً، ومثل أن يكون المقابل مساوياً على حسب السُّوق بيع قطعاً، والثَّالثة حيث يكون المقـابل دون السُّوق، لكنه يُحتمل لبعض الأغراض، وهذا يكون بيعاً، وهو داخل تحت قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ولكن بع تمر الجمع بالدَّراهم، واشترِ بِهِ الجنيب»؛ فإنَّه يعمُّ البيع بمثل السُّوق أو دونه، ومن صاحب الجنيب أو غيره بعد أن يتحقَّق مسمَّى البيع كما ذكرنا، والشَّافعية منعوا الصُّـور كلَّها، ومثَّلوا بِمُدِّ عجوةٍ ودرهم يقابله مدُّ عجوة ودرهم، فمنعوا ذلك، ولا يدخل ذلك تحت الحديث بحالٍ.

والسِّـرُّ في منـع مسألة العينة ما ذكرنا من منع حصول مسمَّى البيع، فلو حصل كما إذا لم يقصد الحيلة إلى الرِّبا، جاز كما لو باعه مِنَ الغير كما قلنا في مسألة تمر الجمع والجنيب.

وأطلقت الشَّافعية الجواز تعلُّقاً بألفاظ البيع، وإن لم يحصل معناه، ورفضوا أحاديث النَّهي، وتهاتر مقلِّدوهم على العمل بها. نسأل الله العافية.

ومن العجب قول الرَّافعي: وليس من المناهي مسألة العينة مع كثرة النهي عنها.

قال ابن حجـر: يعني: عندناوإلا، ففيها عدَّة أحاديث، فهذا من نصب

الخلاف بين الأدلَّة وبين رأي فقيه.

(٤/ ٣٤١ س١١) قوله: قلنا: الزِّيادة لأجل النَّساء.

هذا ردٌّ بالمذهب، وهم يقولون: الزِّيادة والمزيد عليه يقابل البدل الآخر، وليس هناك زيادة محقَّقة، إنَّما جعل البدل أكثر لغرض هو تأخير الثَّمن كما لو فعل ذلك للاستعجال في الأكل، أو لأي غرض مِنَ الأغراض العارضة، فتخيل زيادة ومزيد ومساواتها بمسألة ربا النَّسيئة الَّتي استقل فيها رأس المال، وانفصل عن الرِّبا ليس بشيءٍ ونظيره البيع بأقلَّ من سعر سوقه، هل يقسم المبيع في ذلك إلى زيادة ومزيد عليه، ويقال: لم يقابل الزِّيادة شيءٌ.

وعلى الجملة، فالرَّفع والحطُّ في الأبدال على حسب الأغراض عامَّة وخاصَّة، والأجل في الثَّمن أحد الأغراض، فلو بطل لأجله البيع، لبطل لكلِّ غرض، فلا يبقى إلَّا قصد البيع مجرَّداً، ولا يقول هذا أحدٌ.

باب
الشُّروط المقارنة للعقد

(٤/ ٣٤١ س١٧) قوله: يفسده صريحها.

قد مضى في إنشاء الطَّلاق ونحوه أنَّ الشَّرط لا يمنع الصِّحَّة، وبطلان مذهب (ن) والإمامية في منع ذلك، ففرقهم بين العقد وغيره مع أنَّ المعنى على التَّعليق وعدم النُّفوذ في الحال فينظر في الوجه، فأما مثل ما يقال مقتضى البيع مثل انتقال الملك في الحال وصحة القبض، فهو احتجاج بنفس المذهب.

(٤/ ٣٤١ س١٧) قوله: ما اقتضى جهالة.

يعني: لأنَّه يكون مركَّباً مِنَ البيع والشَّرط، فيكون كبيع المجهول، وليس لنا أن نقول يبطل الشَّرط؛ لأنَّه لم يقع بيع غير مشروط حتَّى نصحِّحَه، بل ما وقع إلَّا ما الشَّرط جزؤه.

(٤/ ٣٤١ س١٧) قوله: أو رفع موجبه.

أمَّا هذا، فهو عين قضيَّة حديث عائشة؛ لأنَّ موجب البيع الملك، وموجب الملك صحَّة العتق، وموجب العتق ثبوت الولاء للمعتق، وقد ألغاه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فكلُّ شرط رفع موجب العقد يلغو، فهذا مِنْ قسم ما يلغو، لا مِنْ قسم ما يبطل العقد.

(٤/٣٤٣ س٢٤) قوله: ويصحُّ مِنَ الشُّروط ما لا يقتضي جهالة[1] كخيار معلوم.

يدلُّ عى صحَّة هذا القسم أدلَّة ثبوت الخيار؛ إذ هو شرط من حيث المعنى.

(٤/ ٣٤٤ س٣) قوله: وما سوى هذه الشُّروط المفسدة والصَّحيحة، فلغوٌ.

أقول: مِنْ ذلك أن يطأ الجارية وأن لا يطأها مِنْ حيث إنَّهما رفع لموجب العقد، والفرق بينهما لا يرجع إلى أمر معتبر ونحو ذلك.

بـــاب الخيـــارات

(٤/ ٣٤٥ س١٥) قوله: وهو قبل التَّفرُّق بالأقوال ثابت إجماعاً.

هذا كلام يُسْتَحيى مِنْ إيراده؛ إذ لا بيع حينئذٍ، فلا معنى للخيار نفياً ولا إثباتاً، فليس بثابت إجماعاً، ولا على قول قائل، وإنَّما إيراد مثل هذه مزلَّة لقدم المغفل في قبول حمل أحاديث خيار المجلس أنَّ المراد بالتَّفرُّق فيها تفرُّق الأقوال، وهو تعسُّفٌ لا يورده إلَّا مجترىء، إلَّا أنَّ التَّمذهب صار هكذا يحسن القبح، بل يقلب الحقائق كما قال الأحول في ديكٍ واحد: ما لي أرى هذين الدِّيكين أربعة؟.

(٤/ ٣٤٥ س١٦) قوله: إذ لزم البيع بنفس العقد.

هذا ردٌّ بنفس المـذهب، وهل وقع النِّزاع إلَّا في ذلك؟ إن أردتم اللُّزوم الذي لا خيار معه، ويلزم منه بطلان الخيار مطلقاً.

---

(١) في «البحر»: الجهالة من وصف للعقد...

فإن قالوا: مُرادنا ما لم يشرطه البيِّعان أو أحدهما.

قلنا: وخيار المجلس، قد شرطه الله ورسوله لكل متبايعين ليس بينهما خيار شرطاه، وشرط اللهِ أحقُّ وأوثق، وينشد هنا:

وحذارِ من نصب الخلافِ سفاهةً
بين الإلـهِ وبين رأي فقيه

(٤/٣٤٦ س٦) قوله: قلت: إن أجمع على صحَّة خبرهم.

قد أكثر المصنِّف التَّعسُّف، واشتراط القطع مِنَ التَّعسُّفِ أيضاً؛ إذ يكفي الظَّاهر، ولا معارضة كما ذكره آخراً بعد عرق القربة.

(٤/٣٤٧ س٦) قوله: ويبطل بإبطالهما إيَّاه قولاً.

قد حدَّه النَّبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى تفرُّقهما، فليس لأحدٍ أن يتقدَّم بين يدي الله ورسوله، لكن في بعض روايات الحديث: «أو يقول أحدهما لصاحبه: اختر»، وهي في «الصَّحيحين»، فكأنَّ في ذلك شمة دليل على ما ذكـر، أمَّا لو باعه، فقد خرج عن ملكه، فلا معنى للخيار مع زوال الملك عنه وثبوته لغيره.

(٤/٣٤٨ س٨) قوله: قلنا: ثبتت الزِّيادة بهذا، والزِّيادة بخبرنا[1].

ينبغي أن يحرَّر، هكذا ثبت الخيار على الإطلاق بما ذكر، والنَّصُّ على الثَّلاث نصٌّ على بعض أفراد المطلق، فلا ينافي الزِّيادة، ولا النُّقصان.

نعم، قال العسقلاني: وفي «مصنَّف عبد الرَّزَّاق» عن أنس أنَّ رجلاً اشترى مِنْ رجلٍ بعيراً، واشترط الخيار أربعة أيَّام، فأبطل رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم البيع، وقال: «الخيارُ ثلاثةُ أيَّامٍ». انتهى[2].

---

(١) في (أ). تجبرنا.

(٢) انظر «تلخيص الحبير» ٣/٢١-٢٢.

(٤/ ٣٥٠ س٨) قوله: قلت: الأقرب أنَّه لم يملكها، فلا تعتق.

إن أراد ملكاً ناجزاً، فنعم، وإن أراد ملكاً مشروطاً بالإمضاء، فلا، وإلَّا لملكها المشتري بعدُ بلا سبب، ولعلَّ الإمام (ي) أراد مطلق الملك، فيعود خلافهما إلى أنَّه هل يشترط للعتق الملك النَّاجز؟ والأظهر كلام الإمام (ي)، ولذا ينفذ عتق المشتري، حيث ينفرد بالخيار، مع أنَّه ملك مشروط.

وظاهر كلام المصنِّف أنَّه لا ملك أصلاً، وهو مشكلٌ، ويدلُّ على بطلانه قولهم: الفوائد لمن استقرَّ له الملك. وفي «الكواكب» معنى قولهم: إنَّه باقٍ على ملك البائع أنَّه يتلف مِنْ ماله ويتعيَّب ويعتق، وإلَّا فهو يعتبر التبيّن والانكشاف. وفي بعض شروح «الأزهار» ـ وأظنُّه لعبد الله النَّجري؛ لأنَّه غير مبيّن في أوَّله، إلَّا أنَّه قد وصف لي شرحه، وأعرف عبارات الرَّجل من مصنَّفاته ـ قال فيه في شرح قوله في «الأزهار»: والفوائد فيه لمن استقرَّ له الملك والمؤن عليه لانكشاف ملكه من حين العقد. نعم، قد صرَّح المصنِّف قريباً فيما بعد بملك المشتري، حيث قال: لو وطئها، صارت أُمَّ ولد، فظهر اختلال كلامه هنا.

(٤/ ٣٥٠ س٩) قوله: ومن اشترى عبداً بأمةٍ.

الظَّاهر قول الحنفيَّة لقبول محل العتق بلا مانع فيه، والعتق ليس نفس الفسخ، إنَّما يستلزمه، ولا يصلح ذلك مانعاً، وكذلك الإمضاء واللَّازم متأخِّرٌ عن الملزوم، والقول بالتَّمانع أبعد لعدم اتِّحاد المحلِّ، وفي المدرك غموض، إلَّا أنَّ القول الأول أمثل.

(٤/ ٣٥٠ س١٦) قوله: قلت: وفيه نظر.

كأنَّه أراد قوَّة قول (ش) ومَنْ معه، وهو أقوى بلا شك.

(٤/ ٣٥١ س٣) قوله: قلنا: العيب كالمال؛ إذ هو جزء منه.

ليس بجزءٍ منه، إنَّما هو صفة، وكذلك خيار الشَّرط صفة للبيع، فكما انتقل حكم البيع إلى الوارث، انتقل بصفته، فالحقُّ قول (ش ك).

٤/ ٣٥١ س٨) قوله: وإذا اختلف المشتريان في الخيار[١].

الأظهـر في هذه المسألة أنَّ الاجتماع لا أثر له، بل كلٌّ واحدٍ منهما مع الاجتمـاع كهو مع الانفراد، ولا فرق ـ أيضاً ـ بين الشَّرط والعيب وبين اتِّحاد الوقت والتَّقدُّم فيه والتَّأخُّر.

وأمَّا تفريق الصَّفقة، فإنَّما جاء مِنْ فعل البائع حين باع من اثنين كما لو خَيَّر أحدهما دون الآخر، وما اخترناه قول (ش ك)، أعني: عدم مراعاة الصَّفقة في مثله.

فصـــل
وخيـــار الرُّؤيـــة

(٤/ ٣٥١ س٢١) قوله: ويبطل بموت العاقد.

لم يذكروا هنا الخلاف. وفي «كنز الحنفيَّة» و«العيون»: ويبطل بما يبطل به خيار الشَّرط، فيحتمل أنَّ المخالف في خيار الشَّرط يخالف هُنا، وهو مالك والشَّافعيّ؛ إذ هو لازمٌ للعقد كالصِّفة، فيقرب ثبوته له.

(٤/ ٣٥٢ س٦) قوله: ويجب ردّ الفوائد الأصلية.

الكلام في هذه المسألة مجوَّد جدَّاً.

(٤/ ٣٥٢ س١٠) قوله: وله الفسخ وإن وجده على الصِّفة[٢].

يعني: لظاهـر الحـديث، فإنَّـه أعمُّ مِنَ المـوصـوف، ومن وجود الصِّفة والشَّرط: الرُّؤية، لا نقص الصِّفة.

---

(١) في «البحر»: بخيار.

(٢) في «البحر»: وله الفسخ بالرُّؤية وإن وجد على ما وصف.

(٤/ ٣٥٢ س١٤)قوله: ولا يبطله الرِّضا بالقلب.

أمَّا إذا نجز الرِّضا، فينبغي أن يلزمه، لا مجرَّد الحكم القلبي بمناسبة البيع.

فصل
وخيار الغرر

(٤/ ٣٥٣ س٤) قوله: (محمد) ليس عيباً، فلا خيار. . . (ج) لا رد. . . إلخ.

هذا إلغاء لأحاديث المصراة النَّاصَّة على حكمها، فإن كان غفلة عن الحديث، فما أبعد غفلة مثلهم عن مثله، وإن كان تقديماً للرَّأي والقياس على النُّصوص، فهو الظَّاهر، ولكنَّه بعيدٌ جدًّا؛ إذ هو تقديم للقياس على النَّصِّ، ولو كان ظاهراً كالعموم، لكان أهون، وكان الأوائل نظروا إلى نحو هذه المسألة، فشنُّوا الغارة على العراقيِّين، وسمَّوْهم بأهل الرَّأي، وكُنَّا نستقبح ما يُحكى عن الإسفراييني أنَّه قال: يجوز الاستنجاء بكتب الحنفيَّة؛ لأنَّه لا كتاب فيه ولا سنَّة، وبئسما قال؛ فرأيت نحوه في «المعاني البديعة»، ولفظهُ عند الشَّافعي: لا يجوز بيع العبد المسلم والمصحف مِنَ الكافر، وكذا لا يجوز أن تباع كتب السُّنِّيِّ[1] والفقه، ويجوز بيع كتب أبي حنيفة نفسه منهم دون كتب أصحابه. انتهى. فهذا أخصُّ مِنْ قول الإسفراييني من حيث المحكيِّ، وأعمُّ مِنْ جهة المحكيِّ عنه، والحكايتان مِنْ وادٍ، ولعلَّهم سلكوا سبيل المبالغة. وعلى كلِّ حالٍ، فقد جاؤوا ظُلماً وزوراً، والله يعفو عنَّا وعن كلِّ مسلم، ويوفِّق لما ننجو معه ونسلم.

(٤/ ٣٥٣ س٩) قوله: إذ التَّصرية لا تكون إلَّا بقصدها.

سكت عن ردِّه المصنِّف، ولعلَّه لظهور بطلانه؛ لأنَّ التَّصريه معتمدها معنى الاجتماع، وهو يحصل بقصدٍ وبغيره. وتقول: صري اللَّبن وتصَرَّى اللَّبن.

---

(١) كتب فوقها: ط السنة.

(٤/ ٣٥٣ س١٠) قوله: وإذا ردها ردّ اللّبن.

هذا مِنْ تقديم الرَّأي أيضاً، واتِّباع النَّصِّ هو المتعين، وحديث المثل أو المثلين، إن صحَّ، فقد بيَّن فيه أنَّ المثل والمثلين قمح، فعاد ذلك إلى الرِّواية الثَّابتة، ولا سيَّما لفظ المثلين ـ شكَّاً كان أو رواية ـ فإنَّ الرَّأي يرد رد المثلين كنظائره.

(٤/ ٣٥٣ س١٥) قوله: وتصرية الأمة والأتان.

هذا مِنْ قياس الأخفِّ على الأغلظ، وهو غير صحيح لعدم المساواة في الجامع، فإنَّ لبن النَّاقة والشَّاة معتمد أيُّ معتمد؛ ولبن الأتان والأمة نادر النَّظر إليه وأي نادر، ولقد تقابل هؤلاء وداود، حيث لم يَقِسِ البقرة مع ظهور المساواة، وخيار الأمورِ أوساطها.

(٤/ ٣٥٤ س١) قوله: (م) بل كالطَّير في الهواء.

يقال: إنَّ عادة الإمام المصنِّف إذا سكت عن ردِّ القول الآخر، أو ردهما كهذه المسألة أنَّه قد استقوى الآخر.

فصل
وخيار فقد الصِّفة

(٤/ ٣٥٤ س٧) قوله: إذ لا خلاف في اشتراط ما يقتضيه العقد.

كأنه حله إلى أنَّ معناه اشتراط شرط حالي، فيصح الاشتراط ويثبت الخيار لعدم ثبوت المشروط، ولك أن تقول: العقد يتناول القيد والمقيّد، فإذا لم يوجد القيد ـ أعني: الصِّفة ـ لم يلزمه قبول المبيع ناقصاً كسائر العيوب، والله أعلم.

فصل
وخيار المغابنة

(٤/ ٣٥٤ س١٢) قوله: لخبر حبَّان.

الظَّاهر في خبر حبَّان أنَّه مخصوصٌ به؛ لأنَّه لم يكن صبيّاً ولا متصرِّفاً عَن الغير، بل ما يعرض له من اختلال، وقياس مثله أن ينظر حال الَّتي باع عليها من حصـول الخلل أو عدمه، وهذا أطلق له النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الخيار، وأيضاً حدَّه بثلاثة أيَّام، وليس هذا بشأن الصَّبيِّ والمتصرِّف عن الغير، فليس هذا بقياسٍ صحيح لاختـلاف الأصـل والفرع في الأحكام المذكورة. وظاهر الخبر أيضاً أنَّه أثبت له الخيار، وإن لم يُغْبَنْ، وليس بإدراجٍ تحت عموم.

فما معنى قوله: لخبر حبَّان؟ ولابدَّ مِنْ بيان وجه دلالة الدَّليل المدّعى. فإنْ قيل: الجـامـع أنَّـه أثبت له الخيار لدفـع الغبن. قلنا: فيلزم في غير الصَّبيِّ والمتصرِّف عن الغير. وأيضاً تعليل بالحكمة، ولا يعلل بها لغموض مدركها، ولم يذكر في الحديث مظنَّة يدار عليها الحكم، فلم يصح لكم جامع.

(٤/ ٣٥٤ س١٨) قوله: إذ أمره بشرط الخيار.

هذا يتضمَّن إبطال القياس؛ إذ ليس هذا بخيار غبن، بل خيار شرط، فكان حقّ القائس أن يثبت في الفرع مثله، ولم يفعلوا، بل أثبتوا الغرض والحكمة، أي: إنَّما أثبت له خيار الشَّرط لئلاَّ يغبن، فقالوا: نجعل محاذرة الغبن هو العلَّة، فلزمهم ـ لو صحَّ لهم ذلك ـ أن يثبتوا ذلك لكلِّ أحدٍ، فخصَّصوا بلا دليل، وعمَّم المعمِّمُ، وتوسَّط المتوسِّط كما ترى مِنَ الثَّلاثة المذاهب، وكلّها مبنيَّةٌ على ما ذكر، فلا دليل فيما زعموا، والوجه في خيار مَنْ باع عنه الغير أو الصَّبي، ولو مال نفسه أن الإذن لم يتناول بيع الغبن، فيصير العقد موقوفاً، لا مِنْ باب الخيارات، فهذا مهيع واسعٌ، لا يحتاج معه إلى التَّكلُّفات، واللهُ الهادي.

(٤/ ٣٥٥ س٢) قوله: إذ لا دليل[1] على القدر.

يعني: على الأقوال المقدرة لذلك، ولَنِعْمَ ما قال رحمةُ الله عليه ورضوانه.

(٤/ ٣٥٥ س٥) قوله: القياس على خيار العيب.

كان الأوجه قياسه على خيار الرُّؤية؛ لأنَّ الصُّورة المجتمعة مِنَ الثَّمن أو

(١) في «البحر»: على تعين القيد.

المبيع غائبة عنه، فإذا تميَّزت، أدرك حقيقتها. وأمَّا العيب، فبينهما فرقٌ جليٌّ، وهو أنَّ العيب نقصٌ مستمرٌّ يأباه كلُّ أحدٍ، وأمَّا قدر الثَّمن أو المبيع، فليس بمخالف للغرض على الإطلاق، بل ربَّما أنَّ الموافقة أكثر مِنَ المخالفة، وفرق بين ما يرد مستمرًّا وما يرد في حالٍ دون حالٍ. وأمَّا المرئيّ، فمساوٍ لهذا في ذلك.

(٤/ ٣٥٥ س٦) قوله: وخيار التَّعيين.

قد مضى ما قيل: إنَّ في سكوت المصنِّف عن ردِّ القول المتأخِّر شمة اختيارٍ له، والقول بوقوع البيع فيه مساوٍ لما قيل في الطَّلاق المبهم، كإحداكنَّ طالق. وقد مرَّ اختلافهم هل هو في الذِّمَّة أو واقع على واحدة في الخارج لا بعينها، واختار المصنِّف مذهب القسميَّة أنَّه مبهم، وهو صعب في الموضعين، وفي البيع أشدّ، والأظهر قول (ش) والأزرقي أنَّ هذا البيع لا يصحُّ، فلا يترتَّب خيار؛ إذ الخيار فرع صحَّة البيع.

(٤/ ٣٥٥ س١٠) قوله: وخيار الإجازة والغبن تراخي.

أي: تراخٍ، وإثبات الياء خلاف اللُّغة الشَّائعة.

فصل
في خيار العيب

(٤/ ٣٥٦ س٩) قوله: الأقرب للمذهب أنَّ الكفر مطلقاً عيب[1] لنجاسته.

قد مضى ضعف دليل النَّجاسة، لكنَّا نوافقُ أنَّه عيبٌ، وأيُّ عيب للنَّجاسة المعنوية؟ وهل منفِّرٌ أعظم منه؟ فما لهم قصروا به عن أدنى المنفِّرات، أعني: الجمهور الَّذين لم يجعلوه عيباً، اللَّهم انَّ كلَّ عيبٍ دون ذلك عند قلوب المتَّقين.

---

(١) في «البحر»: عيب مطلقاً.

(٤/ ٣٥٦ س١٢) قوله: والغناء ليس عيباً إلّا عند (ك).

أخرج الترّمذيُّ عن أبي أُمامة أنَّ النبيَّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «لا تبيعوا المغنّيات، ولا تشتروهنَّ، ولا تعلّموهنَّ، ولا خير في تجارة فيهنَّ، وثمنهنَّ حرامٌ». وفي مثل هذا أُنزلت هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ إلى آخر الآية» [لقمان: ٦].

وأخرجه ابن ماجة بلفظ «القينات».

وأخرج البيهقيُّ في «السُّنن» عن أبي هريرة يرفعه: «لا تبيعوا المغنّيات، ولا تشتروهُنَّ، ولا تعلّموهنَّ، ولا خير في تجارةٍ فيهنَّ، وثمنهنَّ حرامٌ».

وأخرج الطّبراني وأبو نعيم عن عمر، عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «ثمن المغنّية سحتٌ، وغناؤها حرام، والنّظر إليها حرامٌ، وثمنها مثلُ ثمن الكلب، وثمن الكلب سحتٌ، ومَنْ نَبَتَ لحمه على السُّحتِ، فالنّارُ أولى به».

وأخرج الحميديُّ في «مسنده» عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم: «لا يحلُّ ثمن المغنية، ولا بيعها، ولا شراؤها، ولا الاستماع إليها».

وأخرج الحاكم في «مسنده» والدّيلمي عن عليٍّ أنَّ النبيَّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «مَنْ مات وله قينةٌ، فلا تصلّوا عليه».

إلى أحاديث أُخر يشهد معانيها لما ذكرنا. وقد استوفينا ذلك في رسالة «ذمّ الغناء» الّتي أودعناها في «الأبحاث المسدّدة». فهل مثل ذلك لا يفيد نقصان المغنّية في اعتبار المتشرّعة؟ حاشا لله.

أمّا اعتبار المغنّين، فكاعتبار الخمّارين، لو تخمّر العصير، لم يكن نقصاً عندهم، ونحو ذلك.

(٤/ ٣٥٧ س١٩) قوله: ونخال الخيل.

هذا من اعتبار أهل العلم بالجاهلين، لأنّه إنّما ينقص ذلك القيمة

باعتبارهم، وأمَّا متَّبِعُ الشَّرع، فلا يعبأ بذلك لإلغائه شرعاً، بل وذمِّه، فهذه مثل مسألة المغنِّية.

فصـــل
فيما يبطل به الرَّدُّ

(٤/ ٣٥٩ س٧) قوله: لحكم علي وعمر بأنَّه كالجناية.

يعني: والجناية تمنع الرَّدَّ. أمَّا عليٌّ فقد قال: تمنع الرَّدَّ، فإذا كان لا بدَّ مِنْ تقليده، فلا حاجة إلى ذكر التَّشبيه بالجناية. وأمَّا عمر، فإنه قائل بالرَّدِّ مع الأرش، فلا يفيد ضمه إلى عليٍّ شيئاً؛ إذ لم نقلِّده، بل خالفناه، ثمَّ قال: لنا عمل الصَّحابة، وهذا عمل عمر لم يعمل بذلك. وزيد بن ثابت وأبو ذرٍّ يقولان مثل قول مالك. و(ش) يردّها مجاناً، وسائر الصَّحابة مسكوتٌ عنهم، فمثل هذا الاحتجاج مجرَّد قعقعة.

والحاصل تقليد عليٍّ، ونعم المقلَّد، لكن ليس ذلك وظيفة المستدل.

(٤/ ٣٥٩ س١٥) قوله: بدليل وجوب الكراء.

إذا طردوا الخراج بالضُّمان في هذه الصُّورة، فلا كراء عندهم، فلا تقوم عليهم الحجَّة.

(٤/ ٣٦١ س٢) قوله: قلنا: في تفريق الصَّفقة إضرارٌ.

قد قدَّمنا أنَّه حين باع من اثنين، لزم عن ذلك تفريق الصَّفقة. والعجب مِنْ ذلك ما ذكرنا مِنَ الذَّهاب إلى إدخال حصَّة مَنْ لم يرض في ملك الرَّاضي بلا موجبٍ للتَّمليك، ولا نظير له.

(٤/ ٣٦٤ س٢٤) قوله: (م) بل يتعيَّن فيفسخ العقد.

قد تقدَّم ترجيح التَّعيين، فيلزم الفسخ كما قال (م بالله).

فصـــل
في فسخ المعيب بعد زيادته

(٤/ ٣٦٥ س٥) قوله: قلنا: الخبر منع القياس.

في هذا وفي تصدير الاحتجاج بالخبر - أيضاً - نوع مغالطة؛ لأنَّ الحديث في المصرَّاة والمحفَّلة - وهي ما وقع البيع واللَّبن في ضرعها - فهو مما شمله العقد. ومسألتنا ممَّا لم يشمله العقد، فلذا احتج (شص) بأنه نماء ملك المشتري، ولبن المصرَّاة ليس كذلك.

وأمَّا قولهم: إنَّ حكم الحاكم فسخ للعقد مِنْ أصله، فدعوى لم يؤيدها برهان، وكأنَّها مبنيَّة على أنَّ للقضاء أثراً في تغيير الأحكام عمَّا هي عليه بحسب الدَّليل، وليس كذلك، بل هو لقطع النِّزاع وفصل الشِّجار فقط، وفصل الشِّجار حكم مستقلٌّ، وسيأتي تحقيقُ ذلك في القضاء، وقد بيَّنَّاه أحسن بيان، لأنَّا كتبناه قبل هذا، وقد طوَّلنا فيه أيضاً في «الأرواح»، وحققنا ذلك أيضاً في «نجاح الطَّالب».

(٤/ ٣٦٥ س١٠) قوله: (ي) ولم يجعل الخراج بالضَّمان في الغصب لضعف يد الغاصب، إذ ليس بمالك... إلخ.

هذا من التَّخصيص بالقياس، وهو صحيح؛ فإنَّه أحدُ الأدلَّة الشَّرعيَّة، فالخراج بالضَّمان عامٌّ. وقولنا: هذا نماء ملك مالك المغصوب، وكلُّ نماء ملك تابع لذلك الملك، ولا فارق بين المغصوب وغيره. هذا إنْ سلَّمنا العموم في الخبر، وهو الظَّاهر، ويحتمل أنَّ الألف واللاَّم فيه معاقبة للضَّمير، أي: خراجه بضمانه، وكأنَّه أشار الإمام (ي) إلى ذلك بقوله: ومن ثمَّ ورد الخبر فيه، ومعاقبة «أل» للضَّمير في مثله قول الكوفيَّة. وذكره في «الكشَّاف» في عدَّة مواضع، وخرَّج عليه آيات، لكنَّه - مع ذلك - يلحق به ما ساواه مِنْ باب القياس بعدم الفارق، فيتَّحد الحاصل، وإنِ اختلف الطَّريق.

(٤/ ٣٦٥ س١٧) قوله: فإن أمكن الفصل بغير ضررٍ.

لا وجـه لتخيير المشتري في هذه، بل يرد أو يرضى، ولا شيء له؛ لأنَّ المنفصلة بغير ضرر كالمعدومة.

فصــــل
في الفسخ بعد النقصـــان

(٤/ ٣٦٥ س٢١) قوله: إنْ نقص بآفة سماويَّة.

الظَّاهر في هذه أنَّه يتعين الأرش؛ إذ لا وجه لاستحقاق البائع أرش الآفة السَّماوية؛ إذ لا أرش لها، فالحقُّ قول (م). وانظر قول المصنِّف في المسألة الثَّـانية أنَّ البائع لا يستحقُّ عوض الجناية، إذ حدثت في غير ملكه، مع أنَّ الجناية مضمونة في نفسها، وأمَّا الآفة السَّماوية، فإنَّه لا عِوَضَ لها في ذاتها، وقد حدثت هنا في غير ملكه.

(٤/ ٣٦٧ س٤) قوله: فإن تعذَّر، فمن ماله.

لا وجه لهذا، وليس الحديث نصَّاً فيه، ويد الوصيِّ يد الصَّبيِّ، فكما أخذ له، يرد من ماله، فإن تعذَّر، فكتعذر غيره نظرة إلى ميسرة.

(٤/ ٣٦٨ س٣) قوله: قلنا: بناءً على أنَّ الحكم غير معتبر مع التَّشاجر.

يعني في وقوع الفسخ في نفس الأمر، وأمَّا أنَّه يحتاج إليه لفصل الشَّجار، فاتِّفـاق كسائر الخلافيَّات يحتاج فيها إلى القاضي لذلك، لا أنَّه يغير الحكم ويحيله في نفس الأمر، كما مرَّ قريباً.

(٤/ ٣٦٨ س٨) قوله: وقيل: وقت الضَّمان.

همـا محتمـلان، وكأنَّ المصنِّف استقوى الثَّاني، وكان قياس مَنْ جعل الحكم مؤثراً أن يعتبر وقت الحكم؛ لأنَّه وقت الاستحقاق في نفس الأمر بزعمه.

بـــاب
تلف المبيع واستحقاقه

(٤/٣٦٨ س١٧) قوله: قلنا: لم يفصل الدَّليل.

يعني أنَّه مطلق، فيصدق ظاهراً مع كلِّ قيد، فيعمّ ما ذكر، ويؤيِّد ذلك قوله في الحديث: «بِمَ تأخذ مال أخيك»، فإنَّه يستوي فيه كلٌّ مِنَ الصُّور الثَّلاث، وظاهر حديث وضع الجوائح عموم ما قبل القبض وما بعده. وعبارة «المنتهى» مِنْ فقه الحنابلة: وما تلف سوى يسير لا ينضبط بجائحة، وهي ما لا صنع لآدميٍّ فيها، ولو بعد قبض، فعلى بائع ما لم تبع مع أصلها أو تأخَّر أخذها عن عادته. انتهى.

وهذا فقه الحديث، والتَّخصيص يقبل القبض مِنْ ردِّ الحديث إلى الرَّأي والمذهب.

فصــــل
في كيفية قبض المبيع

(٤/ ٣٦٩ س٢٣) قوله: ويقدم تسليم الثَّمن.

إن حضر المبيع هما واجبان، فلا مخصِّص لتقديم أحدهما على الآخر كالمبيعين. والتَّعيـن الذي ذكره المصنِّف غير محل النِّزاع كما في المبيعين.

(٤/ ٣٧٠ س٩) قوله: إذ البائع حينئذٍ كالمتبرِّع بتسليم المبيع.

أمَّا حيث قد أوقع القبض، فنعم، وذلك مترتبٌ على صحَّة صيرورته وكيلاً. والنِّزاع إنَّما هو في ذلك، لكن الجواب ما ذكره مِنْ أنَّه ليس بممتنع أن يكون مطالباً بالمبيع مطالباً باعْتِبَار الأصالة والوكالة، ومطالباً بالثَّمن بالأصالة.

(٤/ ٣٧١ س١٥) قوله: في أنَّه قد واطأ الغلام

ليس بواضـحٍ في المواطأة، ولكن نفس الأمر يدفعه إليه ظاهرٌ في إقامة

الغلام مقام نفسه، وهو معنى التَّوكيل، وإن لم تسبق مواطأة، فإنَّها ليست معتبرة في التَّوكيل، فقول (محمد) في نفسه قويٌّ، وليس تحكُّماً؛ إذ قوله: ابعث به مع غلامك بمنزلة قوله: مع من يوصله إليَّ، ومع أمين، ومع صديق لك أولي، ونحو ذلك.

فصـــل
في استحقاق المبيع

(٤/ ٣٧٢ س٦) قوله: قلت: بل الحكم كاشفٌ لتقدُّم الاستحقاق.

هو كما قال، لأنَّ معناه أنَّه مستحقٌّ لما وقع عليه العقد حال العقد، وإلَّا لم يكن حكماً بالاستحقاق، بل بحدوث الملك، وليس كذلك.

(٤/ ٣٧٣ س٣) قوله: قلنا: لا معنى للتَّقويم قبل الضَّمان.

يقـال: الأمـر كذلـك، لكن الضَّمـان بمعنى صيرورتـه ضامنـاً متَّصـل بالاستهلاك، وهو حال العلوق، لكن لا قيمة له قبل ذلك، فلزم في أوَّل وقت له قيمة، وهو وقت الولادة، حتَّى لو تأخَّر ذلك بأنْ لم يكن له قيمة إلَّا بعد سنة مثلًا تأخر التَّضمين، فلا معنى لقول المصنِّف: لا معنى للتقويم قبل الضَّمان إن أراد بالضَّمان ما ذكرنا. وإن أراد بالضَّمان وقوع التَّضمين ـ أي: إلزامه بتسليم القيمة والحكم من القاضي بذلك، فلا نسلِّم أنَّه لا معنى للتَّقويم قبله ألا ترى لو لم يضمَّن إلَّا بعد الشَّيب والكبر؟ أيقال: لا يمكن تقويمه قبل ذلك؟ ففي الكلام مغلطة بواسطة إطلاق الضَّمان على المعنيين المذكورين.

فصـــل
فيما يدخل في المبيع تبعـــاً

(٤/ ٣٧٤ س١) قوله: ولا يدخل الثَّمر في بيع الشَّجر.

الأصل فيما يقصد ويباع منفرداً، ويشترط كثيراً دخوله وخروجه أن لا يدخله إلَّا شرط أو عُرف، ولا فرق بين الشَّجـر وثمـره والأرض وشجـرهـا كمـا قال

المصنِّف، لكنَّا نخالفه في أنَّ أيهما ونحوهما يدخل بغير ذكر، أو ما في حكمه، وهو العرف.

(٤/ ٣٧٤ س٧) قوله: لا عرش الضَّمير.

أي: العرش المعدُّ لأن يُضَمَّرَ فيه العنب.

(٤/ ٣٧٤ س١٣) قوله: لجواز كونها كفرية.

هذا لا يكفي، بل الظَّاهر في المثقوبة أنَّها جرت عليها يد، فلها حكم الدَّار بحسب الظَّاهر.

فصـــل
فيمن اشترى فأُعْطِي خلافه

(٤/ ٣٧٤ س١٨) قوله: إذ لا حكم للصِّفة مع الإشارة.

هذا ممَّا قد كرَّرناه مِنْ تخليطهم في القيد والمقيَّد، تارة يجعلون القيد جزءاً مِنَ المقيَّد، وتارة يفصلونه عنه بلا فاصل، والظَّاهر هُنا أنَّه اشترى مشاراً إليه مقيَّداً بكونه برّاً، كما لو جعله شرطاً، بل ربَّما يدَّعي قوَّة الصِّفة لما ذكرنا أنَّها جزاء المقيَّد المشتري الذي لا يتمُّ بدونها.

(٤/ ٣٧٥ س١٧) قوله: أو تسليم الأرض بما فيها وأخذ كراها والغرامة.

ما أدري مِنْ أين يلزم البائع ذلك، ولو اقتصروا على إلزامه الغرامة؛ لأنَّه غرم لحقه بسببه لو اطَّرد ذلك لكان أهون.

أمَّا أخذ البائع الأرض كرهاً، فلا يظهر وجهه، وفي «الكواكب» أنَّ هذا الخيار الثَّالث إنَّما هو إذا تراضى البائع والمشتري على وجه الصُّلح، لا أنَّه يجب؛ لأنَّ المبيع قد استهلكه المشتري، فإذا صحَّ أنَّ مرادهم ذلك، كان الاختلال في إطلاق المصنِّف هنا وفي «الأزهار».

بـــاب الإقـــالة

(٤/ ٣٧٥ س٢١) قوله: وهي فسخ ما[1] عدا الشُّفعة.

لولا دعوى الإجماع في الشُّفعة، لكانت كغيرها؛ إذ مدلول الإقالة جعل ما كان كأن لم يكن، فكأنَّه لم يقع بيع. وهذا معنى الفسخ، لا معنى بيع آخر.

(٤/ ٣٧٦ س١٤) قوله إذ القصد بها رفع الغبن.

يقال: بل أعمُّ مِنْ ذلك، وهو رفع البيع لأجل الغبن أو لغرض آخر، وما كلُّ غرضٍ يتمُّ في التالف. والجوابُ أنَّ اللَّازم مِنْ هذا عدم المساواة، لكنَّا نقول بعض تلك الأغراض فائدة، فيكفي، ولا يلزم إمكان كل غرض، ولا نسلِّم عدم صحَّة الفسخ في التالف؛ ولا ما ادَّعيتموه شرطاً فيه، وقد يتعلَّق به غرضٌ ما، ولا دليل على اشتراط إمكان ردِّهِ للبائع.

(٤/ ٣٧٦ س١٦) قوله: والإقالة لم ترفع أصل العقد.

يعني: بل هي فسخ للعقد من حينه، أي: نجعل البيع كأنَّه ليس بكائنٍ مِنَ الآن، لا أنَّه لم يكن أصلاً، ولكن دعوى أنَّها فسخ مِنْ حينه، لا مِنْ أصله يحتاج إلى دليل؛ لأنَّ ظاهر معنى الإقالة أنَّ الكائن بينهما كأن لم يكن، وهو في رفع الشَّيء مِنْ أصله أظهر، فتترتَّب عليه الفوائد، ودعوى الاتِّفاق والإجماع ـ ما لم تكن قطعية ـ لا تمنع النظر.

(٤/ ٣٧٦ س٢٤) قوله: قلت: وعدم الزِّيادة المتَّصلة.

أمَّا هذه فمبنيَّة على أنَّه ليس رفعاً للعقد مِنْ أصله، وفيه ما ذكرنا.

---

(١) في «البحر»: فيما.

بـــاب المرابحـــة

(٤/ ٣٧٧ س٧) قوله: كلو باع ما لم يملك.

تشبيهٌ غير صحيحٍ، فإنَّه لا مبيع فيما لا يملك، وهنا المبيع موجودٌ، وقدر الثَّمن والزِّيادة حاصلٌ في نفس الأمر، فهو كالشَّرط الحالي، فكلام الإمام (ي) أقرب، ولا فرق بين ما منعه المصنِّف وما جوَّزه؛ لأنَّ الرَّقم الصَّحيح الذي يمكن قراءته لم يفدنا علماً بالكمِّيَّة، إنَّما حصل به إمكان العلم.

والمفروض في الصُّورة الممنوعة أنَّ العلم حصل في المجلس، والعبرة إنَّما هو بالحصول، لا بالإمكان قريباً أو بعيداً، فقولهم معلوم جملة، وتنزيلهم لذلك منزلة التَّفصيل فيما ترتَّب عليهما غير صحيحٍ، ويلزمهم أن يقال: العامِّيُّ يعلم القرآن جملةً، أي: يعلم تفصيله؛ لأنَّ المراد هنا تفصيل كميَّة الثَّمن، فليتأمَّل.

وظاهر كلام المصنِّف هنا أنَّ الضَّبط الجمليَّ للعقد فقط، ثمَّ التَّفصيلي في المجلس، وظاهر «الأزهار» أنَّ الجمليَّ يكفي، ولو تأخَّر التَّفصيل، وهو صريح التَّذكرة، فعلى هذا لم يحصل علم في المجلس كما بيَّنَّا أنَّ ذلك ليس بعلم. ثمَّ التَّحقيق أنَّ الغرض تميز المبيع ومقدار الثَّمن والرِّبح، وإن لم يستفصل ذلك في المجلس أيضاً، فيصح: اشتريت منك هذا الحاضر أو الغائب الموصوف بمثلما رابحتُ به فلاناً مِنَ الرِّبحِ ورأسِ مالِكَ. وحاصله أنَّه مساوٍ لبيع الغائب، فيخير المشتري للمعرفة كما يخيَّر للرؤية، و(ش) إنَّما منعه؛ لأنَّه يمنع بيع الغائب.

وحاصل ما قلنا مثلما هو ظاهر «الأزهار»، إلَّا أنَّهم عبَّروا بالعلم بدلاً عن التَّعبير بتميُّز المبيع في نفسه والثَّمن والرِّبح للتَّلازم بينهما، والأمر سهلٌ، وما عبَّرنا به أمَسُّ وأولى.

(٤/ ٣٧٧ س١٨) قوله: ممَّن يحابي.

أحسن الأقوال ما بيَّنه المصنِّف مِنَ الصِّحَّة مطلقاً ومع البيان يخيَّر

المشتري.

(٤/ ٣٧٨ س٧) قوله: (ط) أراد النَّدب فقط.

هذا أولى مِنْ تأويل (م): إذ لا خيار للمشتري هُنا، والأولى في المسألة ما ذكره في الفرع، وهو أنَّ ما شمله العقد يمتنع المرابحة باستهلاكه من أصليَّة أو فرعيَّة، بخلاف ما لم يشمله، فعلى هذا يكون إطلاق المسألة مقيَّدٌ بالفرع وإن بَعُدَ.

(٤/ ٣٧٨ س١٢) قوله: كالمعلوم جُزافاً.

المعلوم جزافاً لا يفتقر إلى العلم بتفصيله بعد، وهذا مفتقرٌ، فلا سواء، ولم يصحَّ الجزاف إلَّا لحصول شرطه، وهو معرفته بالحاسَّة كالجَسِّ، وذلك غير حاصل بالرُّقوم.

(٤/ ٣٧٨ س١٥) قوله: ولا يجوز[1] بمعجَّلٍ فيما اشتراه بمؤجَّلٍ.

أمَّا مع البيان، فالتَّعجيل كزيادة في الرِّبح، فيجوز كما اختاره (ي) ومن معه.

(٤/ ٣٧٨ س١٨) قوله: فإن زيدَ في الثَّمن لأجله.

هذا بناءً على أنَّها مِنْ صور الرِّبا.

(٤/ ٣٧٩ س١٥) قوله: قُلنا المعقود به هو رأس المال، والمكذوب ليس منه.

هذا صحيح، لكنَّه يلزم منه أن لا معنى للخيار لحصول المقصود. كيف وقد انكشفت أنَّ الحاصل خير ممَّا كان رضي به قبل.

وقول المصنِّف: ينجبر التَّدليس بالخيار[2] ما أفهم له معنى يعتدُّ به.

---

(١) في «البحر»: تجوز.

(٢) ٤/ ٣٧٩ س١٣.

بـــاب والتَّوليـــة

(٤/ ٣٧٩ س٢١) قوله: والخيانة فيها توجب الخيار.

الأظهر الاكتفاء برفع الخيانة كما قلنا في المرابحة.

بـــاب
أحكام البيع الفاسد

البيع مبادلة مخصوصة، فإذا اجتمعت قيوده الثَّابتة بأدلَّتها، فقد وافق اعتبار الشَّارع وذلك معنى الصِّحَّة، وما لم تجتمع فيه القيود المعتبرة شرعاً، فليس بصحيحٍ، بل يسمَّى باطلاً وفاسداً وغير معتبر شرعاً، ونحو ذلك، فمن أخذ بعض قيود الصَّحيح، وقال: يوجب خللها البطلان، أي: عدم الاعتبار أصلاً وأخذ بعضها، وقال: يوجب الفساد، أي: الاعتبار في حال دون حالٍ، وفي شيءٍ دون شيءٍ، ورتَّبوا على ذلك ما ترى مِنَ الأحكام.

والاصطلاح في التَّسمية سهل، إنَّما الشَّأن في إثبات الأحكام، وهذه حجَّةُ المصنِّف.

(٤/ ٣٨٠ س١٢) قوله: لنا شراء بريرة فاسدٌ، إذ هو بيع وشرط، فقرَّره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

والجواب: لا نسلِّم الفساد، إذ طابق أمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وهو معنى الصَّحيح، ثمَّ العجب مِنَ المصنِّف أنَّ هذا مناقِضٌ لما مرَّ له في باب الشُّروط المقارنة للعقد، فإنَّه قال فيه: ومَنْ باع عبداً على أن يعتقه المشتري، صحَّ العقد ولغى الشَّرط، لشراء عائشة بريرة على أن تعتقها، ثمَّ ردَّ احتجاج المخالف بأنَّه بيع وشرط بأنَّ النَّهي يختصُّ ما يقتضي الجهالة. ثمَّ قال: وكذا مَنْ باع أَمَةً على أنَّ له الولاء، وردَّ قول مَنْ زعم خصوصية عائشة بذلك.

فإن قلت: لعلَّ المصنِّف بنيٍ على مذهبه أنَّ ما رفع موجب العقد أفسد؛ إذ موجب العقد الملك والعتق مترتِّبٌ على الملك والولاء لمن أعتق.

قلت: قصَّة عائشة ترد مذهبه في أنَّ ما رفع موجب العقد أفسد كما قدَّمنا هناك. ثمَّ إنَّه ناقضٌ في نصِّه على صحَّة صورة قصَّة عائشة فيما مضى، وفسادها هُنا كما بيَّنَّاه، فإذا كان إثبات البيع الفاسد مبنيًّا على ما ذكر، فقد انهار كما ترى.

(٤/ ٣٨١ س٣) قوله: ويجوز الدُّخول فيه.

قد أراد بضمير فيه ما يعم الباطل بدليل ذكره خلاف (ن ش)، وهما لا يقولان بالفاسد، وبدليل أنَّه يعد المعاطاة مِنَ الباطل مع جواز الدُّخول فيها. ولو جاء بعبارة «الأزهار» لأراحنا مِنْ ذلك، وهي قوله: باب البيع غير الصَّحيح.

(٤/ ٣٨١ س٤) قوله: قلنا[1] إجماع المسلمين.

قد تكرَّر لنا إبطال نحو هذا، فإنَّه لا عبرة بالعامَّة وإجماع المجتهدين في عصر مِنَ الأعصار على الدُّخول فيه، أو عدم النَّكير غير معلوم ولا مظنون، وردُّ ذلك مكابرة ممَّن لا يكتفي بالألفاظ المسلَّمة بين الأصحاب، بل ينظر في المعنى كما بيَّنَّاه ثمَّ ظاهر الحجَّة مع القسم، إلَّا أنَّ قول (ن ي ش) أقرب؛ لأنَّه يعود مِنْ باب الإباحة، ولكثرة ما ينشأ عنه مِنَ الشِّجار، نهى، فالكراهة شديدة، وهل أشدُّ مِنَ اطِّراح إرشاد النَّاصح الحكيم، سيَّما مع ظهور العلَّة.

وأمَّا القياس على الكتابة، فهو دائر على منع الأصل، أو حصول الفارق، فلا حجَّة فيه.

وأمَّا قول الإمام (ي): عقدٌ فيه تسليط، فأعجب قياس ركب في الدينـي فإنَّ جنسه وفصله ممنوع.

أما الجنس فلأن قوله عقد: إن أراد صورة عقد غير معتبرة شرعاً، فلا معنى لإثبات الحكم لغير معتبرٍ، وإن أراد شيئاً معتبراً فدورٌ.

وأما في الفصل فلأنَّ قوله: يصحُّ تملكها بالعقد: إنْ أراد الصَّحيح، فلا يلزم أن يترتب على الفاسد ما ترتَّب على الصَّحيح.

---

(١) في «البحر»: قلت.

وكذلك قول المصنِّف: إنَّ الباطل لا تنتظمه الآية، نقول له: ولا تنتظم الفاسد ما لم يعتبر شرعاً، فيدور كذلك.

فليتأمَّل الذَّكيُّ المنصف هذه المباني والتَّلفيقات، فإنَّه لا حامل عليها إلَّا خدمة مَنْ مضى مِنْ الأسلاف،

ونحنُ عبيدُ مَنْ خَلَقَ المَسِيحا.

(٤/ ٣٨١ س٨) قوله: يملك لأجل الخلاف.

قد بحثنا في مواضع أنَّ الخلاف لا أثر له في التَّحليل والتَّحريم، والصِّحَّة والبطلان، إنَّما المعتبر اعتبار الشَّارع وموافقة أمره.

(٤/ ٣٨٢ س١٣) قوله: فتجب قيمته.

الواجب أوَّلاً ردّ العين، فإذا استهلكت، وجب ردّ بدلها، وقد بحثنا في غير هذا الموضع أنَّ الأقرب الرَّدُّ مِنَ الجنس، لكن مثل المستهلك، وتعرف المماثلة بالتَّقويم؛ لأنَّ الجنس أقرب مِنَ القيمة، وقد مرَّ عَنْ عمرَ مثلما قلنا في فصل استحقاق المبيع، وهو صريح قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لعائشة: «إناء مثل الإناء، وطعام مثل الطَّعام»، وقد ذكرنا هذا مطوَّلاً في «حاشيتنا» على «الكشاف»، وفي غير موضع مِنْ هذه الحواشي.

وأمَّا التَّقويم، فأحسن الأقوال المذكورة أوسطها؛ لأنَّ الانتقال إلى البدل يكون عند التَّلف، وأمَّا أنَّه يضمن عند القبض، فإنَّما معناه أنَّه يكون في ضمانه بعينه أو ببدله، ولا معنى لتقدير القيمة عند وجوب ردِّ العين، والقول الثَّالث ضعيف أيضاً.

(٤/ ٣٨٢ س١٥) قوله: والحكميُّ كالحسِّيِّ.

هذا إلى آخر الباب يختصُّ مَنْ يثبت الفاسد قسماً مستقلاً، فلا خوض لنا فيه.

بـــاب
البيع الباطـــل

(٤/ ٣٨٤ س١٢) قوله: إذ هو مباح بعوض.

الظَّاهر أنَّ المباح بعوض لا يملك، وإنَّما يجوز استهلاكه، كالمباح بلا عوض سواء، ولا فرق بينهما إلَّا لزوم العوض.

(٤/ ٣٨٤ س١٥) قوله: والمعاطاة باطل[1].

قد مضى لنا أنَّه لا دليل لهم على اشتراط العقد، وحديث القدح والحلس شاهدٌ لنا مع ما مرَّ. ودعوى المصنِّف أنَّه محقر ردٌّ بنفس المذهب، ويكفي في ردِّ دعوى العقد أن الأصل عدمه، ولم يقيموا برهاناً. ومِنَ المُحَالِ أن يمضيَ العصر النَّبويُّ كلُّه، بل وبعده، لا تتَّفق صوره فيها صورة العقد الَّتي اشترطوها، ولا التَّصريح بأنَّ ذلك شرط. وقد تقدَّم ما فيه كفاية، وذكرناه في مواضِعَ أُخَرَ مِنْ أبحاثنا، والله الهادي سبحانه وتعالى.

(٤/ ٣٨٤ س١٨) قوله: إلَّا أنَّه يطيب ربحه.

قد مضى أنَّ الرَّاجح أنَّ النَّقد إذا عين تعيَّن، فالذي جعل أحد البدلين ما لا ولاية له على التَّصرُّف فيه، فالبيع غير صحيح، أي: باطل في البيع والغصب وغيرهما، فلا يترتَّب ربحٌ على بيع باطل؛ إذ لا يملك به، وإن كان الثَّمن في الذِّمَّة، فهو غير متعيّن، فالبيع صحيح، وتسليم الثَّمن مِنَ الغصب لا يصحُّ، بل تبقى ذمَّة المشتري مشغولة، وأمَّا شراؤه، فقد ملك به، وربحه حلٌّ بلا، بل وسيُعاد ذكر هذا، وإن لم يُعَدْ، ففي هذا مقنع.

بـــاب الصَّرف

(٤/ ٣٨٦ س٢) قوله: إذ يخالف موجب عقده.

قد قدَّمنا أنَّ ما خالف موجب العقد لغا، وقضيَّة عائشة نصٌّ في ذلك.

---

(١) في «البحر»: باطلة.

(٤/ ٣٨٦ س١١) قوله: وقول ابن عمر: فيأخذ الدَّراهم دنانير[1] بلفظ الأخذ.

هذا ـ إنْ صحَّ الاحتجاج به على عدم لزوم لفظ الصَّرف، صحَّ الاحتجاج به على عدم ألفاظ البيع كلِّها؛ لأنَّه لم يرد في الحديث، فليعقد الصَّرف بلفظ الأخذ، بل اكتفى بالأمر بالأخذ، وسكت عن العقد.

وحجَّة (م) ـ أيضاً ـ ضعيفة؛ إذ هذا حصر للَّفظ بالرَّأي المحض، لا بنصٍّ ولا قياس معتبر.

(٤/ ٣٨٧ س١) قوله: وقيل: يجوز مرَّة؛ إذ يعفى عنها.

هذا القـول جديرٌ بأن لا يذكر، لكنَّهم يذكرون نحوه بناءً على أنَّ لوجود الخلاف أثراً في بعض المواضع، وقد مرَّ تنبيهنا على بطلانه في البيع الفاسد.

(٤/ ٣٨٧ س٤) قوله: أنكر أبو الدَّرداء على معاوية.

الذي في «الانتصار» و«شرح (ض زيد)» وجميع ما اطَّلعنا عليه مِنْ كتب الحديث خلاف نقل المصنِّف، إنَّما أنكر أبو الدَّرداء على معاوية تجويزه بيع المصوغ بالنَّقد متفاضلاً، وكذلك عمر.

(٤/ ٣٨٧ س١٠) قوله: ولا يصحِّحه ذلك ولا الجريرة إلاَّ حيث يتساوى المتقابلان.

هذا الاستثناء عائد إلى الجريرة فقط، ومذهب (هـ) ومَنْ معه هو الحقُّ، والمخالف ذكر له المصنِّف ثلاث حُججٍ:

الأولى: ﴿وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ﴾ قلنا: ﴿وحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والبيع الصُّوري دلسة؛ لأنَّه لم يصدر عن رضا به، بل توصُّلاً إلى الرِّبا، فلم تصدر إلاَّ صورة الرِّبا، وصورة البيع غير صحيحة، فلا أثر لها في البين.

الحجَّـة الثَّانية: أنَّ الظَّاهر الرِّضا، وهذا ممنوع، فإنَّ الرِّضا من صفات

---

(١) في «البحر»: فتأخذ عوض الدراهم دنانير.

القلب، والألفاظ وغيرها قرائن دالَّةٌ عليه، فإذا علم عدم حصوله، فلا عبرة بالقرينة.

والحجَّة الثَّالثة: خبر تمر خيبر، وهو صريح في خلاف ما قالوا؛ لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ولكن مثلاً بمثل، أو بيعوا هذا، واشتروا بثمنه مِنْ هذا»، والبيع والشِّراء لا يتحقَّقان إلَّا بالرَّغبة والرِّضا، لا بالدّلسة، وكذلك في رواية: «فَبِعْهُ ببيعٍ آخر واشتر به».

(٤/ ٣٨٨ س٥) قوله: إذ الزَّائد يقابل التُّراب.

هذا أوَّل مناقضةٍ من المصنِّف لقوله: ولا تصحِّحه الجريرة إلَّا أن تكون مساوية. ومثل هذا في «الأزهار» وغيره قرَّروا هذه القاعدة، ثمَّ بَنَوْا عدَّة مسائل على أنَّه لا يشترط المساواة، وقد مضى ذلك في مسائل الاعتبار في الرِّبا. ومِنْ ذلك قوله في «الأزهار»: وإن صحب أحد الجنسين مثله، غلب المنفرد.

(٤/ ٣٨٨ س٦) قوله: ومَنْ باع معدن فضَّة بذهب ومثله بمعدن ذهب[1].

الظَّاهر أنَّ هذا بيع حاضر بحاضرٍ مجازفة ولا جهالة. إذا كان فرض المسألة حضور المعدنين أو البدلين واستفصالُ قدر الصبرة، لا يجب، والظَّاهر في قول (هـ): لهما الخيار أنَّه خيار معرفة قدر المبيع، وقد مضى لنا أنَّ أنسبَ شيءٍ في إثباته قياسه على خيار الرُّؤية؛ لأنَّ التَّفصيل بعد الإجمال بمنزلة رؤية الغائب، وكأنَّ هذا معنى قول (ع) أراد خيار الرُّؤية لكن خيار الرؤية لا يثبت للبائع والمشتري، فالأوجه ما ذكرنا، ودعوى الجهالة، وتوجيه المصنِّف إنَّما يصدق على معدنين غائبين، أو بدلين، ولا نخالفهم لما وجه به المصنِّف.

وأمَّا الحاضر، فهي صورة بيع الجزاف، وكذلك نقول فيما ساوى هذه الصُّورة، كحبٍّ خالطه ترابٌ.

---

(١) في «البحر»: إذ العكس.

(٤/ ٣٨٨ س١٠) قوله: اختلط معدننا الذَّهب والفضَّة.

قد كانت المسألة الأولى المعدن في جهة واحدة فقط، وفي هذه المعدن في جهتين، وقد قالوا في الأولى بالفساد للجهالة، فما لها ارتفعت هنا وصحَّ البيع. فأمَّا الشَّافعي، فقد سوَّى بين المسألتين لتعليله بعدم الفصل، وقد مرَّ ضعف قوله، وإنَّما المؤاخذة لمن علل بالجهالة كيف تضرُّ إن كانت في جهة، ولا تضرُّ إنْ كانت في جهتين؟.

(٤/ ٣٨٨ س٢١) قوله: وما قد خرج عن يد قابضه ردَّ مثله.

يحتمل خرج ولم يمكن استفداؤه، فيضعف تخريج (م)، وأمَّا تخريج (ط)، فمع البناء على عدم التَّعيين يقوى، وأمَّا على مذهب مَنْ قال بالتَّعيين ـ وهو الحقُّ ـ فالمضروب يتعيَّن استفداؤه كغيره.

(٤/ ٣٩٠ س١) قوله: سوَّغه قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا بأس إذا لم تفترقا وبينكما شيءٌ».

ينظر في جهة هذا التَّسويغ، فإنَّ حديث ابن عمر المذكور بعض البدلين حاضرٌ والآخر في الذِّمَّة. وفي هذه المسألة ليس شيءٌ منهما بحاضر ولا في الذِّمَّة، فمعنى الحديث: يجوز صورة ما استفتيت عنه «ما لم تفترقا وبينكما شيءٌ»، فلا يلزم في صورة غير مساوية لصورة الفتيا.

(٤/ ٣٩٠ س١٩) قوله: أراد حيث لا يُغَلَّب المنفرد، وإلَّا صحَّ اعتباراً.

هذه مِنْ صور مناقضتهم لقولهم: لا تصحِّحه الجريرة إلَّا مساوية.

(٤/ ٣٩٠ س٢٢) قوله: إذ ملكه مِنْ جهة حظر كشاة الأسارى.

الاحتجاج بالحديث على هذا المقصد ضعيفٌ؛ لأنَّها واقعة حال لا عموم لها، ولا علمت العلَّة بدليل، فيقاس عليها، وهم إنَّما استدلُّوا على أنَّ الاستهلاك الحكمي يوجب الملك بهذا الحديث، وفيه كلُّ النِّزاع، بل هو باقٍ على ملك مالكه.

وسبيل هذا الصَّرف إلى الأسارى سبيل سائر صور ملك الغير، إذا خُشِيَ فساده، فإنَّه يتصدَّق به كما صرَّحوا به هم في عدَّة مواضع، مثل: باب اللُّقطة والغصب وغير ذلك. وهل يُضمن؟ قيل: لا؛ لعدم الدَّليل، وقيل: يضمن، كاللُّقطة بعد اليأس. ويمكن الفرق بين ما يمكن بقاؤه وما لا، والله أعلم.

(٤/ ٣٩١ س٦) قوله: قلنا: مطبوعة على السِّكَّة ونقشتها.

هذا قياس صوري بلا علَّة مظنونة، وكذلك علة (ط) وعلة (ش)، فالصَّواب مذهب (ع ح ف). هذا لو وافقناهم على دخول الرِّبا في غير السِّتَّة المنصوصة، وسلَّمنا دخول القياس.

(٤/ ٣٩١ س٨) قوله: ومتى كسدت.

الصَّواب ما اختاره المصنِّف، وهو مذهب (ش) أنَّها هي الواجب في البيع والقرض. ألا ترى أنَّه لو رخَّص سعرها، لم يلزم تغير الحكم بأن يخير أو تجب القيمة يوم البيع؟ فكذلك الكساد.

(٤/ ٣٩١ س١٣) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا ربا بين المسلمين وأهل الحرب في دار الحرب».

لم أعثر على هذا الحديث في شيءٍ من كتب الحديث مع كثرة البحث. وذكره العينيُّ شارح «الكنز» مِنْ متأخري الحنفيَّة، وقال: رواه مكحولٌ. وهذا لا يفيد شيئاً زائداً على مطلق الإرسال، أعني: قال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، والأصل استواء المكلَّفين في التَّكاليف، فمثل هذا لا يغني النَّاظر شيئاً.

(٤/ ٣٩١ س١٨) قوله: قلت: بناءً على اعتبار تفرق الأبدان في العقود.

مالكٌ لا يقول بخيار المجلس، ولعلَّه إنَّما أراد بما ذكر في الصَّرف خاصَّة، وكذلك زُفَرُ لا يقول بخيار المجلس، فلا يظهر صحَّة ما قال المصنِّف. وإنَّما الصَّرف له هذه الخاصَّة ـ أعني: أنَّهما لا يفترقان وبينهما شيءٌ، فهذا معنى قولهما: التَّفرق مِنْ تمام العقد ـ أي: انَّه معرَّض للبطلان بأن يتفرَّقا ـ وما دام

كذلك، لم يتمَّ. وأمَّا خيار المجلس، فالبيع تامٌّ قبله، وإنَّما يثبت في المجلس الخيار، والتَّفرق يبطل الخيار فقط ولا يبطل العقد، بل يثبته، فقد فهم المصنِّف كلامهم على غير وجهه كما ترى.

بـــاب القرض

(٤/ ٣٩٢ س١٢) قوله: قلت: الحقُّ أنَّه ليس بجائز.

القول ما قالت حذام، ووجهه واضحٌ.

(٤/ ٣٩٣ س٨) قوله: قلت: قضاء عن القيمة.

هذا تعسُّفٌ لحراسة القواعد المختلِّ أساسها. وقد حقَّقنا في مواضع أنَّ الجنس أقرب إلى المماثلة من القيمة بمجرَّدها؛ إذ يجتمع في الجنس الجنسيَّة والتَّقويم؛ لأنَّه طريق مماثلة البدل، وهذا الحديث مِنْ أدلَّتنا على ذلك، وكذلك سائر أحاديث قرض الحيوان، كحديث ابن عمرو في تجهيز الجيش بقرضٍ إلى إبل الصَّدقة، وقد مرَّ في باب الرِّبا، وكحديث «إناء مكان إناء»، وكذلك جزاء الصَّيد كما حقَّقنا في الإتحاف».

وقد قال المصنِّف ومَنْ معه بمثل هذا في باب الزَّكاة، فقال: الواجب من العين، فإنْ تعذَّر فَمِنَ الجنس، فإن تعذَّر، فالقيمة، فكيف لم ينتقلوا إلى القيمة بمجرَّد تعذُّر العين، ويقولون منعه التَّفاوت كما قالوا هنا؟ وقد لاحظنا هذا في عدَّة مواضع من أبحاثنا.

وينبني على ما قلنا صحَّة قرض الدقيق، وجواز (ط) لما مرَّ من الملك بمجرَّدِ القبض كالهدية، وكذلك الخبز.

وفي حديث لم يحضرني تخريجه، فيبحث عنه، أنَّه سُئِلَ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عَنْ قرض الخبز، فأجاب: «إنَّما هي مكارم أخلاق، خذ الصَّغير، وردَّ كبيراً، وخذ الكبير، وردَّ صغيراً، أو كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٤/ ٣٩٥ س٧) قوله: (عم).

هو وَهْمٌ ـ بسكون الهاء ـ لأنَّ الحديث لابن عمرو بن العاص، وقد مضى في الرِّبويَّات.

(٤/ ٣٩٦ س٢) قوله: ولا يجوز سلف وبيع.

مِنْ أوضح أمثلته ما اعتاده تُجَّارٌ في وقتنا، يجيء إليهم المقترض، فيقولون: نعطيك بعضاً نقداً وبعضاً عرضاً، ثمَّ يرفعون ثمن العرض على قياس ما يربحون في العرض والنَّقد، فجمعوا بين جهتي النَّهي: ربا وسلف وبيع.

(٤/ ٣٩٦ س١٠) قوله: قلت: الأقرب اشتراط الحاكم.

هذا هو الجاري على قواعدهم، والأظهر عدم الاحتياج إلى الحاكم لنفس الحل، بل لدفع مفسدة الشِّجار فيحسن، ولا يلزم، وكذلك يقدم الجنس لما قدَّمنا أنَّه أقرب إلى المثل كما يقدم المثل، ثم يجوز غيره للتَّعذُّر.

(٤/ ٣٩٦ س١٧) قوله: إذ هو حقٌّ له.

وبعبارة أُخرى: وهو أنَّ الأجل صفة للدَّيْن، والانتقال لا يُوجبُ بطلان الصِّفة كسائر صفاته، وقد مضى لنا في الخيارات نحو هذا.

باب
والسَّلم والسَّلف

(٤/ ٣٩٨ س١٨) قوله: كلو عقد[1] على عشرين، فتعذرت عشرة.

هذا يتهيَّأ عند مَنْ جعل الدَّراهم تتعين، ولا معنى له عند غيره.

(٤/ ٤٠٠ س١٢) قوله: لنا قول عليٍّ، وهو توقيف.

لا يظهر كونه توقيفاً كل الظُّهور، والظَّاهر أنَّه كسائر العيون والدُّيون يشتري به ما شاء، إلَّا أنَّ قول عليٍّ كرَّم الله وجهه في مثله يورث تورُّعاً في المسألة، فيحتاط بموافقة قوله خصوصاً لخصوصيَّاته.

(١) في «البحر»: عقداً.

(٤/ ٤٠١ س١٠) قوله: ويحرم قبوله، إذ هو تصرُّفٌ قبل القبض.

لعلَّ النَّهي في مثله وفي المبيع قبل القبض إنَّما يمنع الصِّحَّة، ولا يقتضي التَّحريم.

(٤/ ٤٠٣ س١) قوله: إذ العقد لا يقتضي التَّسليم في موضعه، فوجب تعيينه.

لو كان التَّعليل بما ذكرنا صحيحاً، لعمَّ كل دين، مع أنَّه لا يلزم التَّعيين، فلا فرق بين السّلم وغيره، وأمَّا القياس على الزَّمان، فقياس غير صحيح؛ لأنه يسلم حيث أمكن بعد حلول الأجل، ولا يمكن ذلك في الزمان. وسكوته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في محلِّ التَّعليم يرشد إلى ذلك، فالحقُّ مع الإمام (ي) ومن معه.

(٤/ ٤٠٣ س١٨) قوله: لعموم نهيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن بيع الحيوان بالحيوان.

قد مرَّ صحَّة ذلك، فبطلت هذه الحجَّة، وقول عمر ليس بحجَّة، وكيف يقول المصنِّف: لم يخالف وقد حكى خلاف عليٍّ وابن عبَّاس؟ وهل خلاف أكبر من ذلك؟ فالحقُّ هنا مع علي ومَنْ معه.

(٤/ ٤٠٩ س١٤) قوله: قلت: وهو الأقرب، إذ الشَّرط لا يقتضي الرِّبا ولا يشبهه.

حاصله منع العلتين الماضيتين، فيكون الاستناد إلى عدم المانع، وهذا أجود الكلام في المسألة.

(٤/ ٤٠٩ س١٧) قوله: وتصحُّ في البعض كالكل، ولقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ أقال نادماً. . .».

يعني قياس محلِّ الاختلاف ـ وهو البعض ـ على محل الاتِّفاق ـ وهو ـ الكلُّ بعدم الفارق، وبشمول الدَّليل، فإنَّه كما يصدق في الكُلِّ يصدق في البعض أيضاً. وحديث «ليس لك إلاَّ سلمك» يصدق في البعض أيضاً، لأن

المعنى ليس لك أمـرخارج عن الأمرين من الجمع بين رأس المال والسلم أو طلب أمر خارج عنهما، والبعض ليس بخارج عن أحدِ الأمرين، فلا حاجة إلى دعوى التَّخصيص كما فعل المصنِّف رحمه الله تعالى.

(٤/ ٤١٠ س٦) قوله: اتِّفاقاً[١] بينهم.

أي بين المختلفين المذكورين، والشَّافعي يخالفهم، وقوله هو الصَّحيح لما قاله (ي) مِنْ أنَّ النَّصَّ مقدَّمٌ على الرَّأي، ولا يلزم مِنْ كونه صحيحاً كونه هو المذهب، ولذا خالفه المصنِّف في كونه المذهب، وسكت عن التَّرجيح.

اختـلاف المتبايعـين

(٤/ ٤١٠ س١٠) قوله: فبينة الصِّحَّة أولى[٢].

أي يعمل على العقد الصَّحيح، ويلغى الفاسد. هذا معنى أولويتها، وإلاَّ ناقضه قوله: حملاً على عقدين عملاً بالبيِّنتين حملاً للشُّهود على السَّلامة، وهو معنى قوله: فيحكم بالصَّحيح تقدَّم أو تأخَّر، بل هذه الجملة تكرارٌ لتلك، وبدلٌ منها أوضح.

(٤/ ٤١١ س٣) قوله: إذ الظَّاهر مِنْ عقود المسلمين الصِّحَّة.

هذا أصل كبير وهو تعارض الأصل والظَّاهر، فالأصل عدم اجتماع شرائط الصِّحَّة، فإن اجتمعت قرائنُ أو قرينةٌ واحدةٌ يحصل بها ظنٌّ خلاف الأصل، فهذا المراد بالظَّاهر المعارض للأصل، فيعمل به. وإن انتفى الظَّنُّ البتَّة، رجع إلى الأصل لعدم الدَّليل، ولا لدليل العدم، وإن أثارت القرائـن تردُّداً بين الأصل وخلافه عملاً بالأصل عند القائل بالاستصحاب، ووجب الوقف عند غيره حتَّى يترجَّح أحد الجانبين.

---

(١) في «البحر»: وفاقاً.

(٢) في «البحر»: فبينة مدَّعي الصِّحة أولى.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنَّ معنى قولهم: أمـور المسلمين محمـولة على الصِّحَّـة، بمعنى أنَّ مقتضى الـدُّخـول في الإسلام التزام لوازمه، فيكون هو الظَّاهر مِنْ حال المتصف بالإسلام.

وهـذا هو عين قول أبي حنيفـة: إنَّ الظَّاهر في المسلمين العدالة؛ لأنَّ الاتِّصـاف بالإسـلام يقتضي ويناسب الاتِّصاف بلوازمه، والمتَّصف بالإسلام ولوازمه هو العدل.

فقلنا له: نِعْمَ ما قلتَ لو وافقه الواقع، لكنه ظهر الجرح في النَّاس ظهور الشَّمس، حتَّى اضمحلَّ ظنُّ العدالة للأفراد لغلبة عدمها في أفراد لا تحصى، بحيث إنَّ العدل نادرٌ أيّ نادر، فلا يظنّ في أي فرد أشرنا إليه أنَّه مِنْ ذلك النَّادر، بل نظنُّه مِنَ الأكثر.

وما ذكر أنَّ الإسلام يقتضي ذلك صحيحٌ، لكن هذا المقتضي عارضه موانعُ جمَّةٌ، وهي الدَّواعي إلى فعل الشُّرور وترك الخير. نعم، إذا غلب ظنُّ الصِّحَّة لعارضٍ ما، فلا عبرة بالأصل، وذلك كالبيوع في الأمور النَّفيسة والمستمرّات كالدُّور والضِّياع، فإنَّهم يتحرَّون تصحيحها، لا لأنَّه مقتضى التزام الشَّريعة، بل لحفظ أموالهم زالشُّحِّ بها، فما جرى ذلك المجرى ربمَّا يظنُّ الحاكم صحَّة البيع ونحوه، سيَّما فيما جرت العادة أن تكتب في محضر الفقهاء والقضاة، وهذا يقتضي أن تكون المسألة اجتهاديَّةً للقاضي، ولا تُوسمُ بأنَّ الظَّاهر الصِّحَّة، ولا بأنَّه يحكم بالفساد، بل يقال فيها: هي ممَّا تعارض فيه الأصل والظَّاهر. وأرجو أنَّ هذا أصفى تحريرٍ لها، وهي ـ بعدُ ـ مِنْ أشدِّ المسائل لعدم تمحُّض حال جزئيَّاتها ـ أعني: مسألة تعارض الأصل والظَّاهر.

(٤/ ٤١١ س١٥) قوله: وحكم بالعتق قبل القبض لقوة نفوذه.

هكذا يحتجون بقوَّة نفوذه في عدَّة مواضع، وذلك حين يحصل التَّعارض كما هنا، ويستأنسون لقوَّة نفوذه بمثل السراية في إعتاق الشَّريك الغني، وفي عبارة إمام الحرمين: لتشوف الشَّارع إلى العتق. وأقول: لا يتلخَّص فيما زعموه؛ لأنَّ حاصله قياس مثل مسألتنا هذه على مثل مسألة عتق الغني لحصته، والقياس

يفتقر إلى المساواة، وتحرير ملك شريك المعتق في تلك الصورة مثلاً لحكمة لا توجد فيما نحن فيه من تعارض العتق والبيع، وتلك الحكمة هي ما أشار إليه قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «لا شريك لله». ولم تعتبر هذه الحكمة في المعتق الفقير حفظاً لحق المخلوق، وهذا سند، وإلّا فالحجّة منع المساواة للقياس.

فإن قلت: لا يريدون في مثله القياس إنّما يريدون التّرجيح لأحد المحتملين بشدّة عناية الشّارع في أحدهما بأنّه مِنَ القُرَب، وقد راعى ذلك في مثل مسألة إعتاق الشّريك الموسر مثلاً.

قلت: هذه قنطرة أُخرى لا يسلم خطرها إلّا من عرف بناءها وأساسها، وذلك أنّ التّرجيح هو ممّا يحصل به الظّنّ أنّ الأمر على أحد المحتملين في الواقع، ولا يلزم مِنْ عناية الشّارع وتشوّفه إلى العتق أن يكون وقوع العتق متقدّماً في صورة البيع والعتق هذه، فإنّ التّرجيح إنّما يهديك إلى الواقع في نفس الأمر، حقّاً كان أم باطلاً، حسناً كان أم قبيحاً، لا إلى أنّ هذا أحبّ إلى الله مِنْ هذا. وهذا، والذي قبله مِنْ أبحاث الخواص والأشراف، فصنهما، لا سيّما ـ الآخر ـ عن العامّة والسفساف. ومثاله في الشّاهد أن يوكِّلَ[1] رجلٌ زيداً أن يزوّج ابنته، ويوكِّلَ عمراً أيضاً وكالة مطلقة لا يعين فيها الزّوج، فيزوّج زيدٌ بكراً، ويزوّج عمروٌ خالداً، ورغبة الأب في أحد الزّوجين شديدة، ويلتبس المتقدّم من العقدين، فإنّه لا يصحّ جعل رغبة الأب في أحد الزّوجين مرجّحة لصحة عقد دون الآخر، بل يبقى التّعارض حتّى ينكشف الأمر أو يحكم ببطلانهما بزعم بعض الفقهاء.

(٤/ ٤١١ س١٨) قوله: تنزيهاً للشّهود.

أي: عملاً بالظّاهر من حالهم، وهو الصّدق مع عدم التّنافي.

(٤/ ٤١٢ س٢٠) قوله: قلت: التّحقيق أنّ القول في الثّمن . . . إلخ.

هذا التّحقيق رأيٌ مستقلٌ مستند إلى ما ذكره المصنّف حتّى كأن الحديث

(١) ساقطة من (أ).

لم يكن، ونحن نورد روايات الحديث، ونعمل بمقتضاها، فقول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أزكى وأشرح.

فنقول: حديث «إذا اختلف البيّعان، وليس بينهما بيّنة، فهو ما يقول ربُّ السِّلعة، أو يتتاركان». أخرجه الحاكم، وأبو داود، والبيهقي مِنْ حديث ابن مسعود.

وفي رواية للبيهقي والترمذي: «فالقول قول البائع، والمبتاع بالخيار»، وهي مثل الأولى، إلّا أنَّ فيها فائدة زائدة، وهي إثبات خيار المشتري.

وفي رواية ابن ماجة: «والمبيع قائم بعينه»، وهي مقيّدة للأوليين بعدم هلاك المبيع؛ لأنَّ الحديث واحد، فذكر الرّاوي هذا القيد مرَّة وحذفه أخرى، والعبرة إنّما هي بالمحكيِّ. وقد أورد القيد والمقيّد مرَّة واحدة لاتِّحاد الحديث، ومفهومه يشهد للرِّواية الآتية بأنَّ الحكم مع هلاك المبيع مخالف.

وفي رواية للبيهقي: «استحلف البائع، ثمَّ كان المبتاع بالخيار» وهي موافقة لما مضى، وفيها زيادة يمين البائع.

وفي رواية الدَّارقطني: «فالقول ما يقول البائع، وإذا استهلك، فالقول ما قال المشتري»، وفيها إيضاح اختلاف الحكم فيما بعد هلاك المبيع وعدم هلاكه.

فحاصل هذه الروايات أنَّ القول للبائع مع يمينه مع البقاء مطلقاً، أعني: قبل القبض وبعده، في الثَّمن أوفي غيره، وللمشتري بعد الهلاك، ويمينه لازمة مِنْ غير هذا الحديث. ولا خيار للبائع في حالٍ، وللمبتاع الخيار، وهٰذا كُلُّه مع عدم البيِّنة كما هو لفظ الحديث.

أمَّا قولهم: البائع يدعي الزيادة وهو مصادق على بطلان ملكه، فمن تلك المغلطة التي نبَّهناك عليها مراراً.

والجواب أنَّ البائع لم يقرّ بزوال ملكه مطلقاً، بل بالثَّمن المدَّعى، فلم تتَّفق دعواهما على أمرٍ متَّحدٍ، بل تعلَّقت دعوى كلٍّ منهما ببيعٍ مخالفٍ للآخر،

ولـذا لم يحكم للبـائع مع استحلافه؛ لأنَّه إنَّما حلف لردِّ دعوى الآخر للبيع بالثَّمن الناقص، فكان المشتري بالخيار بعد ذلك: إن شاء صادق البائع على دعواه وإن شاء ترك، فيمين كلٍّ منهما لردِّ دعوى الآخر والمتاركة لعدم العقد؛ لأنَّه لم يتَّحد، بل كلٌّ يدَّعي بيعاً ليس هو ما يدَّعيه الآخر، فكان كما لو كان في شيئين مختلفين كعبدٍ وفرسٍ.

(٤/ ٤١٢ س١٣) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إذا اختلف البيِّعان[1] والسِّلعة قائمة تحالفا».

قال العسقـلاني عن نفسه وحاكياً عن غيره: إنَّ رواية التَّحـالف ليست في شيءٍ من كتب الحـديث، قال الـرَّافعي: إنَّمـا تُوجـد في كتب الفقهاء، قال العسقـلاني: كأنَّه عنى الغزالي، فإنَّه ذكرها في «الوسيط»، وهو تبع إمامه في الأساليب[2]. انتهى.

(٤/ ٤١٥ س٢) قوله: إذ خروجه عن ملكه معقود بالإيفاء، ولم يحصل.

يلزم مِنْ هذا ارتفاع العقود بالمطل في الثَّمن والأجرة ونحو ذلك.

(٤/ ٤١٥ س٤) قوله: والواجب قيمته يوم قبضه.

قد مضى لنا في مثله أنَّ خير الأقوال الأربعة أنَّ الضَّمان يَوم التَّلف؛ إذ هو وقت الانتقال مِنَ العين إلى البدل. وأمَّا كون القبض وقت الضَّمان، فإنَّما معناه ضمان نفس العين، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: المتبايعان.

(٢) «تلخيص الحبير» ٣/ ٣١.

كِتَـــابُ الشُّفْعَـــةِ

(٥/ ٣ س١٠) قوله: قلت: عمومات خصَّصها القياس على أُصولٍ أُخَر.

عبارة غير جيِّدة؛ لأنَّه ليس المراد إثبات الشُّفعة بالقياس، إذ تثبت بالنَّصِّ؛ إنَّما الغرض ردُّ تعميم الخصم لمنافاة الشُّفعة لكلِّ قياس، فقلنا: إنَّها ـ وإن خالفت قياسات ـ فقد وافقت أُخَرَ، فكان حقُّ العبارة ما ذكرنا.

(٥/ ٤ س٤) قوله: إذ هو مضمون بالقيمة.

هذه العلَّة تصلح للـ (هق)، أمَّا (النَّاصر ش)، فالوجه لهما أنَّ الفاسد لا يعتبر أصلاً، فلا يترتَّب عليه حكم مِنْ شفعة ولا غيرها.

(٥/ ٤ س١٩) قوله: كالمساحة في الإفراز.

هذا لا يصلح ردّاً على (ص)؛ لأنَّه لم يعمم المثليات، إنَّما خصَّ المكيل والموزون، ولا مساحة في ذلك، وأما سائر كلام المصنِّف في المسألة، ففي غاية الجودة، وإجماع العترة، ـ إن ثبت ـ دليل مستقلٌّ، فالمسألة في مكانٍ مِنَ القوَّة.

(٥/ ٥ س٨) قوله: ولو في خططهم.

لا أدري ما معنى اعتبار خططهم، فإنَّما العبرة بالدَّار، وهي كلُّها دار إسلام، إذ لا واسطة بين دار الإسلام ودار الحرب، وسواء اختطوا الأرض قبل إسلامهم أو بعد الذِّمَّة. نعم، مَنْعُهُمْ مِنْ جزيرة العرب إن عمل به، لزم سائر الأحكام بدليلٍ مستقلٍّ هو دليل المنع، فلا يظهر وجه التَّعرُّض للخطط، ولا معنى تحت لفظها معتبر.

(٥/ ٦ س٥) قوله: وأسبابها أربعة.

المحقَّق سببان: الخلطة والجوار، أمَّا الشُّرب والطَّريق، فعائدٌ إلى الخلطة، وهو كذلك في كتب الحنفيَّة، ولفظ «الكنز»: يجب للخليط في نفس المبيع، ثمَّ للخليط في حقِّ المبيع، كالشُّرب والطَّريق، ثمَّ الجار الملاصق. انتهى. إذ يشترط فيهما اشتراكهما في الطَّريقين، وأمَّا التَّرتيب، فيحتاج إلى دليل، ولا يلزم مِنْ قوَّة أحد السَّببين التَّرتيب، غايته أنَّ فيه نوع مناسبة، لكنَّها لا تكفي، إنَّما هي وجه حكمة الاعتبار بعد ثبوت دليل، وخذها كليَّة، فكثيراً ما وقع لهم نحو ذلك، وهو معنى القول بالمصالح المرسلة، وهم يتبرؤون منها قولاً، ويقعون فيها عملاً، كما قال القرافي المالكي: إنَّ أهل المذاهب كلُّهم استعملوا ذلك.

(٥/ ٨ س٥) قوله: قلت: لم يشتركا في جزءٍ مِنَ الأرض بخلاف الجار وشريك الطّريق والشُّرب.

هكذا اشترطوا الاشتراك في جزءٍ مِنَ الأرض، فرجعوا بالجوار إلى خلطة خاصَّة هي الاشتراك في جزءٍ مِنَ المبيع، وقالوا أيضاً: الاشتراك في النَّهر أو الصّبابة ـ أي: في ملك أرضهما ـ يوجب الشُّفعة لهم جميعاً، فلم يشترطوا أن يكون الجزء المشترك متَّصلاً بالأرض المبيعة مثلاً، فيتفرَّع على هذا استواء الأعلى والأسفل في الشُّرب وداخل الزُّقاق وخارجه، فليتأمَّل، وهو قول (ن ي) ومَنْ معهما.

(٥/ ٨ س٢٠) قوله: إذ شرعت للضَّرر[1] ومضرّته أكثر، فأشبه الخليط مع الجار.

هو كذلك، لكنَّا قد منعنا أنَّ مثل هذا يعتبر فيه الزِّيادة، وهو كشاهدين عارضهما أربعة كما يأتي في الشَّهادات، فالحقُّ هنا قول (م هب)، وكأن قياسهم أن يقولوا كذلك في الخليط والجار.

---

(١) في «البحر»: لدفع الضَّرر.

فصـــل
في الجوار

(٨/٥ س٢٢) قوله: هو سبب للشُّفعة.

اعلم أنَّها وردت أحاديث في شفعة الجار يعمل بمثلها، وأحاديث في شفعة الشَّريك، ولا تنافي بينهما، فلا وجه لمنع شفعة الجار مع قيام الحجَّة وعدم المعارض.

والمخالفُ ظنّ معارضة أحاديث شفعة الخليط لأحاديث شفعة الجار. فلنبيِّن روايات الباب وعدم التّعارض.

أخرج أحمد، وأبو داود، والترمذي ـ وصحَّحه ـ عن سمرة، عن النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، قال: «جَارُ الدَّارِ أحقُّ بالدَّار مِنْ غيرِهِ».

وأخرج أحمد، والنَّسائي، وابن ماجة عن الشَّريد بن سويد، قال: قلت: يا رسول الله، أَرْضٌ ليس لأحدٍ فيها شِرْكٌ ولا قسم إلَّا الجوار؟ فقال: «الجارُ أحقُّ بسقبه»، وفي لفظ: «بصقبه» بالصَّاد.

وأخرجه عبد الرَّزَّاق، وابن حبَّان عن أبي رافع، والطَّيالسي، وعبد الرَّزَّاق، والدَّارقطني، والبيهقي عَنِ الشَّريد بن سويد أيضاً. والطَّبراني عن يزيد بن الأسود.

وأخرج البخاري عن عمرو بن الشَّريد، قال: وقفت على سعد بن أبي وقَّاص، فجاء المسور بن مخرمة، ثمَّ جاء أبو رافع مولى النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: يا سعد، ابتع منِّي بَيْتَيَّ في دارك، فقال سَعْدٌ: والله ما أبتاعهما، فقال المسور، والله لتبتاعنَّهما، فقال سعد: واللهِ ما أزيدك على أربعة آلاف منجمة أو مقطَّعة. قال أبو رافع: لقد أعطيت بهما خمسمائة دينار، ولولا أنِّي سمعت النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يقول: «الجار أحقُّ بسقبه»، ما أعطيتكهما بأربعة آلاف وأنا أُعْطَى بهما خمسمائة دينار، فأعطاهما إيَّاه.

وأخـرج أحمـد، وأبـو داود، والتِّرمـذي، وابن ماجة عن عبد الملك بن سليمان، عن عطاء، عن جابر، قال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الجارُ أحقُّ بشفعة جاره ينتظر بها، وإن كان غائباً، إذا كان طريقهما واحداً».

وقد تكلَّموا في هذه الرِّواية الأخرى بأنَّ عبد الملك لم يروهِ غيره، مع أنَّه عندهم ثقةٌ مأمونٌ، وإنَّما يكون مثل هذا نقماً بشروط بينت في علم الحديث وفي أصـول الفقـه، وذلك بأن يبعد انفراد مثله بمثل ما انفرد به، وذلك بأنْ يتَّحد المجلس، ويتَّحـد الشَّيخ، ويبعـد غفلة مثل الحاضرين عن مثل ما انفرد به لكونهم في درجة عليَّة مِنَ التَّيقُّظ والحفظ دون المنفرد، ونحو ذلك، لكن كثيراً ما نجدُ المحدِّثين ينقمون بالانفراد مطلقاً، كما ينقمون بالرَّفع والإسناد وزيادات الحديث مع تصريحهم بعدم المنافاة إلَّا بنحو ما ذكر من الشُّروط، وإذا دعت حاجة إلى الاحتجاج بالحديث، أجابوا بما ذكرنا، وهذا تنبيهٌ، والشَّاهد اختبار ما ذكرنا من فعلهم. وأخرجه عبد الرَّزَّاق والدَّارمي والطَّبراني والبيهقي.

وأمَّا رواية «شفعة الشَّريك» التي ظنُّوها مانعة لشفعة الجار، فأخرج أحمد، والبخاري عن جابر: قضى النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالشُّفعة في كلِّ مالٍ لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطُّرق، فلا شفعة.

وفي لفظ: إنَّما جعل النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الشُّفعة... الحديث أخرجه أحمد، والبخاري، وأبو داود، وابن ماجة.

وفي لفظ: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إذا وقعت الحدود وصرفت الطُّرق، فلا شفعة». أخرجه الترمذي وصحَّحه.

وأخرج أبو داود وابن ماجة عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إذا قُسمت الدَّار، وحُدَّت، فلا شفعة فيها».

وأخرج مسلم، والنسائي، وأبو داود عن جابر أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قضى بالشُّفعة في كلِّ شركة لم تقسم ـ ربعة أو حائط ـ لا يحلُّ له أن يبيع حتَّى يؤذِنَ شريكه، فإن شاء أخذه، وإن شاء ترك، فإن باعه ولم يؤذنه، فهو أحقُّ به.

وأخرج عبد الله بن أحمد في «المسند» عن عُبادة بن الصَّامت أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قضى بالشُّفعة بين الشُّركاء في الأرضين والدُّور.

وقصارى هذه الرِّوايات كلّها إثبات الشُّفعة للشَّريك دون تعرُّض للجار، لا بمنطوق ولا بمفهوم، والمفهوم الحصري الذي توهَّموه إنَّما هو بين ما قبل قسمة المبيع فيما بين المشتري والشَّريك، فمدلوله أنَّ المقاسمة تبطل الشفعة، وهو صريح رواية البخاري وأحمد، وأبي داود، وابن ماجة التي قدَّمناها: إنَّما جعل النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الشفعة في كلِّ مالٍ لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطُّريق فلا شُفعة. وإنَّما فهموا ذلك بلا دليل؛ لأنَّه يوافق المذهب المركوز في النفوس، كما قد حقَّقناه في «الأبحاث المسدَّدة» أنَّ كلَّ ذي مذهب يتسارع إلى ذهنه مِنَ الحديث ما يوافق مذهبه، ثمَّ لا ينظر؛ لأنَّه وافق هوى في الفؤاد. وقلت مرَّة لمن يحسنُ الظَّنَّ بابن عربي: أُوقِدَ «الفصوصُ» وخُبِزَ بناره قُرْصٌ لتأكله معضوبة، فشُفيت، فقال: كأنَّه لبركة الشَّيخ.

(٥/ ٩ س٦) قوله: «لا شفعة إلَّا للشَّريك».

لم أجد هذا حديثاً مع البحث التَّامِّ، والمخرِّج ساكت كعادته. وحديث «الجار قبل الدَّار، والرَّفيق قبل الطَّريق، والزَّاد قبل الرَّحيل» أخرجه الخطيب في «الجامع» عن عليٍّ. وحديث «العداوة في الأهل» لم أجده أيضاً.

(٥/ ١١ س١٦) قوله: قلنا: بل سببه عقد المشتري، فوجب له ما اقتضاه.

هذا غير واضح.

(٥/ ١١ س٢٠) قوله: وتبطل بخروج السَّبب عن ملكه.

الأظهر قول (ح): إنَّها لا تبطل؛ لأنَّ الشَّفيع قد استحقَّ المبيع بنفس البيع، والحكم إنَّما هو لفصل الشِّجار كما قد كرَّرناه. نعم، تمام الملك أخذه بحكم أو غيره؛ إذ لا يخرج عن ملك المشتري بلا سبب، فهو بمنزلة البيع في مدَّة الخيار، إن شاء أخذ، فيملك ملكاً مستقرَّاً، وإن شاء ترك. وما لم يختر لم تبطل إلَّا بمبطلٍ كالتَّراخي عند القائل به.

(١٢/٥ س٨) قوله: وهي فورية.

هو المصـدَّر في كتب الحنابلة والشَّافعية في «الوجيز» و«المنهاج»، وفي بعض متونهم المنظومة:

هذا وشـفـعـتـه على فـور فإن
راخـى بهـا، بطلت مدى الأزمـان

وهي منظومة نونية من أساس منظومات الفقه قلَّ نظيرها، مثل «الهاملية في نظم فقه الحنفية»، و«البوسية في فقه الزَّيديَّة»، وغالـب نظم الفقـه الحُزُونـة، كبهجة ابن الوردي، مع حسن نظمه في غيرها.

وأمَّا كتب الخلاف، فقال في كتاب «الرَّحمة في اختلاف الأئمة»: والشُّفعة عند أبي حنيفة، وعلى الرَّاجح مِنْ مذهب الشَّافعي على الفور، فمن أَخَّرَ المطالبة بالشُّفعة مع الإمكان يسقط حقُّه كخيار الرَّدِّ. وللشَّافعي قولٌ آخر: أنَّه يبقى حقُّه ثلاثة أيَّام، وله قول آخر: أنَّه يبقى أبداً لا يسقط إلَّا بالتَّصريح بالإسقاط.

وعند مالك أنَّها ليست على الفور، فله المطالبة متى شاء، ولا تنقطع شفعته إلَّا بأحد أمرين:

الأول: بمضيٍّ مدَّة يعلم أنَّه في مثلها قد أعرض عَنِ الشُّفعة، ثمَّ روى عن مالك أنَّ تلك المدَّة سنة، وروي خمس سنين.

الثَّاني: أن يرفعه المشتري إلى الحاكم، ويلزمه الحاكم بالأخذ أو الترك.

وعن أحمد روايات: إحداها على الفور، والثَّانية مؤقتة بالمجلس، والثَّالثة على التَّراخي، فلا تبطل أبداً حتى يعفوَ أو يطالبه.

وفي «الـرِّيمي» كمـا في «البحـر» أنَّ للشَّافعي أربعة أقوال. ونقلُ هذين الكتابين متوافقٌ، ولا أدري أيّهما أخذ مِنَ الآخر.

واعلم أنَّ دليل الفوريَّة من السنة ليس بناهضٍ لضعف الرِّواية، وفي الفوريَّة

مناسبة لمقام الشُّفعة؛ لأنَّها شرعت لدفع الضَّرر، فكيف يدفع ضرر الشَّفيع، ويبالغ في ضرر المشتري ببقاء مشتراه معلَّقاً؟ فلذا تسارعت الآراء إلى القول بالفوريَّة، والواجب إذا لم ينهض دليل أحد الجانبين البقاء على الأصل، والفورية إثبات تحتاج إلى دليل، وعدمها لا يحتاج، فصاحبُ الفوريَّة مدَّعٍ، وقد عدم البرهان، فيحكم لصاحب التَّراخي. والمناسبات وحدها لا تكفي، وللمناسبات صار للشَّافعي أربعة أقوال في المسألة، وهي في التَّحقيق ثلاثة، وهي كلُّها مناسبة حسنة في الرَّأي المجرَّد، ولكن سلوك الجادَّة موصلٌ إلى ما ذكرنا، والله أعلم.

(١٢/٥ س١٨) قوله: قلنا: بل الخلاف في أصلها وكيفيَّة أخذها.

لا نريد بقولنا الحكم لرفع الخلاف أنَّ القاضي يحيل الحكم عمَّا كان عليه، إنَّما المراد إزالة شجار الخصمين بحسب الظَّاهر، وقد تكرَّر هذا، وهو قول الشَّافعي وغيره، فقوله هنا وعبارته مبنيَّةٌ عليه، والمصنِّف يذهبُ إلى أنَّ القاضي يُصَيِّرُ الحقَّ باطلاً والباطلَ حقّاً في الخلافيَّات، فبنى المصنِّف هنا على مذهبه، فلا يتمُّ ردُّه هذا.

وللشَّافعيِّ أصل آخر قد تكرَّر ذكره، وهو أنَّه لا عبرة بالحكم مع النَّصِّ البيِّن، ويلزمه أن لا عبرة بأصل الخلاف في المنصوص، فلم يقع الرَّدُّ عليه موقعه، وقد مضى لنا موافقة الشَّافعي في حاصل الحكم، وإن لم نلتزم وسط طريقه.

(١٣/٥ س٢٠) قوله: قلت: الأقرب أنَّ ذلك موضع اجتهاد.

هذا أحسن قولٍ في هذا ونظيره، وقد مضى للمصنِّف نحوه، هو من آرائه الفائقة؛ إذ لا دليل على التَّقديرات، فيقتصر على ما قاد إليه ضرورة الحكم المعلوم جملته، وقد تطول مدَّتها وقد تقصر، وهذا الذي ذكرناه أخذ بلازم الحكم؛ إذ لو لم نعمل به، لأضعنا الحكم المعلوم بدليله، فيتقيَّد بتمام تحصيل ذلك المعلوم، وقد مضى لنا الاستدلال بهذا على العمل بالظَّنِّيَّات، وعلى العمل بالتَّقليد، فاحرزها إن كنت كفؤاً لها.

(٥/ ١٤ س٤) قوله: والعبرة بقيمته يوم[1] العقد.

. هذا هو الذي يجيء تفريعاً على قولنا: إنَّه لا يحتاج إلى حكم في انتقال الملك؛ لأنَّـه حين وقع العقد، استحقَّ المبيع، واستحق المشتري العِوَض، وتعذَّر مثله، فلزم قيمته على حدِّ لزوم الشُّفعة، ولا تتوَّهم مناقضة هذا لما حكمنا فيه فيما مضى أنَّ العبرة في القيمة بيوم التَّلف؛ لأنَّ الوجه مختلف كما يفهم مِنْ تعليلنا في الموضعين.

(٥/ ١٤ س٦) قوله: ولا يلزم مثل القيمي إجماعاً.

في العبارة شبه تناقض، إذ لا مثل للقيمي، لكن أراد جنس القيمي، أي مثله في الجنسية معتبـر في التَّقـويم. وقـد مضى نظيره، وقد مضى الخلاف هناك، فحكاية الإجماع هُنا، إمَّا لنصِّهم هُنا، وإمَّا استناداً إلى سكوتهم عن ذكر الجنس والاستغناء بذكر القيمة، مع أنَّ القيمة أعمُّ مِنْ أن يكون مِنْ عين النَّقد أو بواسطته، وهي مِنَ المثليِّ، كما قدَّمناه مبسوطاً.

(٥/ ١٤ س١١) قوله: وقيل لا تبطل بالإعسار.

بحثت كتب المذاهب، فلم يذكروا المعسر بنفيٍ ولا إثباتٍ، إنَّما يذكرون لو أفلس الشَّفيع، وأتبـاع الهـادي ذكـروهـا عنـه فقطْ كمـا ترى، ثمَّ اختلف أصحابه، وعلَّلوا بطلانها له بأنه يؤدي إلى الإضرار بالمشتري، وكأن ذلك مراد المصنِّف بقوله: لنا ما مرَّ، يعني: ضمناً في كلام (ي)، ولا يصلح ذلك حجَّة، وإلَّا فلا يصحُّ شراؤه ونحوه، ويحتمل أنَّ الإشارة إلى قوله: للإجماع على أنَّها إنما تستحقُّ بالثَّمن، ولا يصلح الاحتجاج بذلك كالإجماع أنَّه لا يصحُّ البيعُ إلَّا بِعِوَضٍ. وعبارة الهادي التي حكوها يستوي فيها مَنْ تقدَّم إعساره على عقد البيع ومَنْ تأخَّر، ونحن لا نجد فرقاً بين البيع والشُّفعة، فما قيل في البيع قيل هنا.

---

(١) في «البحر»: وقت.

(٥/ ١٤ س١٤) قوله: ويحكم للوكيل وإن طلب المشتري يمين الموكل.

يلزم مِنْ هذا أن يحكم للموكل إذا حضر قبل يمينه لا فرق بينهما في التَّحقيق.

(٥/ ١٥ س٢) قوله: لو أخذه من يده.

هذا احتجاج بنفس المذهب، وقياسه على المستحقِّ غير صحيح؛ إذ انتقل هنا مِنْ ملك البائع إلى ملك الشَّفيع بواسطة العقد والمستحق، لا انتقاله فيه، فالظاهر قول (ش ف)، ولا فرق كما ذكره المصنِّف بين قبل الاستيفاء وبعده.

(٥/ ١٥ س١٢) قوله: قلنا: بناءً على منع الحكم على الغائب.

الظَّاهر أنَّه لا يلزم بناؤه على ذلك؛ لأنَّه يُقال: المراد حضوره أو حضور نائبه ولو منصوب القاضي.

(٥/ ١٥ س١٢) قوله: إذ ملكه مبتدأ.

يقال: لو كان مبتدأً، لكان بالقيمة لا بالثَّمن، بل ملكه على حدِّ ملك المشتري، وأمَّا كون البائع لم يرضَ بذمَّته، فليس بلازم كما لو انتقل الدَّيْن إلى ذمَّة الوارث أو نحو ذلك كالحوالة على مليء، غايته يطلب رهناً أو كفيلاً، فالظَّاهر في المسألة مذهب (م قه لش ك).

(٥/ ١٥ س٢٢) قوله: ووجوب الإمهال استحسان لا قياس[1].

هذا يوضِّح لك أنَّه مجرَّد رأي لا عدول إلى أقوى الدَّليلين أو نحو ذلك مِنْ حدودهم له؛ إذ ليس بقياسٍ كما صرَّح به المصنِّف بقوله: والقياس خلافه، ولا يرجع إلى دليل. والذي يبطل الاستحسان أنَّه إن كان لدليل، فدعوى اسم ذلك الدَّليل بحاله، وبيِّنوه، وإن كان لا دليل معتبر، فلا عبرة به، فهو مِنْ قبيل المصالح المرسلة، وإنَّما فرقوا بينهما بالتَّسمية. غاية الأمر أنه كما قال القرافي

(١) في «البحر»: ووجوب الإمهال إلى الثلاث استحسان والقياس خلافه.

المالكي: إنَّ الفقهاء قد استعملوا ذلك كلهم، وإن اشتهرت به المالكيَّة.

(ه/ ١٦ س١١) قوله: إذ عقده سبب ملكه.

هذا شاهد لما مضى من عدم تعجيل المؤجَّل.

(ه/ ١٦ س٢٤) قوله: ففي رجوع المشتري بالأرش حيث أخذه منه نظرٌ.

الظَّاهر أنَّه لا يستحقُّه؛ لأنَّ الشَّفيع له المبيع بصفاته ولوازمه كما كان عند المشتري، فمن أين يستحق المشتري شيئاً مِنْ لوازمه؟ ألا ترى لو لم يرض، أما كان الرَّدُّونحوه مِنَ اللَّوازم له ولا شيء للمشتري؟.

(ه/ ١٧ س٤) قوله: وتورث الشُّفعة.

الظَّاهر مذهب (ط ش ك) بناءً على ما مرَّ في استحقاقها.

(ه/ ١٧ س١٢) قوله: (م) نقضٌ لمخالفته الإجماع.

إنَّما الإجماع على ثبوتها للخليط، لا على التَّرتيب.

(ه/ ١٧ س١٩) قوله: إذ هي نقل ملك، فاعتبر الإيجاب والقبول.

قد منعنا لزوم العقد الخاصِّ في البيع، فأولى هنا.

(ه/ ١٨ س١٧) قوله: ويرجع المشتري بما غرم.

في تأخير المصنِّف قول (م) والسُّكوت عن الرَّدِّ شمَّة ترجيح، والأمر كذلك، وإن كان في المسألة حُزونة، ولذا فرقت بين الأكابر.

(ه/ ١٩ س١) قوله: فإن حدثت بعد العقد وحكم للشَّفيع وهي متَّصلة.

قد حقَّق المسألة المصنِّف، وأصحُّ الاحتمالين أنَّ المشتري كالوكيل، ولا يلزم ما ذكره المصنِّف؛ لأنَّ معنى تشبيهه به أنَّ ملك الشَّفيع مستند إلى العقد، وإن احتيج إلى لواحق، لا أنَّه ملك مبتدأ، فليتأمَّل.

(٥/ ١٩ س١٠) قوله: كقيمة الغرس.

المثال الواضح: كبناء خرابٍ بآلاته، أو غرس أشجار شملها العقد كانت مجتمعة ففرَّقها على وجه يتمُّ به الصَّلاح.

(٥/ ١٩ س١٦) قوله: الآفة السَّماويَّة ليست بجناية، فافترقا.

يقال: وما فعله المشتري قبل أن يمنعه الشَّرع ليس بجناية، فما تصرَّف إلَّا في ملكه، وهذه نظيرة المسألة التي اختلف فيها (هـ م)، وهي: هل يرجع المشتري بما غرم في الإصلاح؟ وقد رجَّحا قولَ (م)، فعلى قياسه الرَّاجح هنا قول (ش)، بل هنا أظهر، ففعله كالآفة السَّماويَّة سواء، إلَّا أنَّ بينهما فرقاً مِنْ وجه آخر، فإنَّه لم يعتض في الآفة السَّماويَّة، فيأخذ في صورتها بكلِّ الثمن أو يدع، وحيث استهلك المشتري يأخذ بحصَّته ما بقي فقط، فالحكم ما ذكره المصنِّف إلَّا تسميتها جناية، وهو أمرٌ سهلٌ.

(٥/ ١٩ س١٨) قوله: إذ عليه تسليمها كما أخذها.

يقال: تصرَّف في ملكه بلا عدوان، فلا شيءَ عليه كما لو استهلك الجميع، وقد مضى نظيرها قريباً.

(٥/ ١٩ س٢٢) قوله: فإن نقض بفعل الشَّفيع.

الظَّاهر أنَّه مِنْ سبق القلم، وإنَّما هو بفعل المشتري، وكذلك قوله: ويغرم للمشتري قيمة الأبواب، إنَّما هو للشَّفيع.

وقد كتب معنى هذا في هامش «بحر» علي ابن الإمام شرف الدِّين، وقال: وجده مصلَّحاً في نسخة أبيه كذلك.

(٥/ ٢٠ س٨) قوله: قلنا: الموجب للشُّفعة هو الأوَّل.

يعني فقط، وهذا نفس المذهب، فلا يصلح الرَّدُّ به، وإذا صحَّ بيع المشتري الأوَّل، فبيعه موجب أيضاً، فللشفيع أن يختار أيّها، ولا حاجة به إلى فسخٍ أو تقريرٍ؛ إذ كلُّ عقد واقع في نفسه، فيوجب الشُّفعة، فالقول قول أبي

حنيفة ومحمد، فإن أطلق فسر، وإن كان في يد أحد المشترين، فالظَّاهر أنَّه شفع بما اشتراه إن لم يفسِّرْهُ بغيره، وإلَّا قبل تفسيره بغيره لانكشاف بطلان القرينة.

(٥/ ٢٠ س٨) قوله: فإن باعَهُ الأوَّلُ بمائة.

هذا تفريعٌ على أنَّ الشُّفعة بالعقد الأوَّل، أمَّا على قولنا: له أن يختار، فإنَّه إذا شفع بغير الأوَّل، رُدَّتْ عليه خمسون؛ إذ لا يستحقُّ المشتري أكثر ممَّا سلَّم.

(٥/ ٢١ س١٢) قوله: قلنا: الرُّبع غير مستقرٍّ لجواز أن يشفع فيه.

الظَّاهر أنَّ هذا التَّجويز غير مانع للمقتضي ـ وهو المِلْكُ ـ فتتبعه أحكامه.

(٤/ ٢١ س١٤) قوله: حذراً مِنْ تفريق الصَّفقة.

هذا تعليلٌ غير لازم؛ لأنَّ تفريق الصَّفقة جاء مِنْ تعدُّد الخُلطاء، وإنَّما يعلل بأن سببه صالح لأخذ الجميع لعدم الازدحام، فهو كمن يطلب بعض المبيع مع قيام سببه في الكلِّ، وعلى هذا، لا تردُّد في دفعه كلَّ الثَّمن.

(٥/ ٢١ س٢٠) قوله: كخيار القبول.

ومثل هذه العبارة في «التذكرة»، وكأنَّها متداولة بينهم؛ ولذا احتاجت إلى تفسير.

قال في «الرياض على التذكرة»: المعني بالقبول: قبول العقود التي تفتقر إلى القبول، فإنَّها تصحُّ إلى آخر المجلس على مفهوم كلامه في الشَّرح، وذكره الفقيه (ي).

وفي «شـرح الإبـانة»: المراد بخيار القبول: خيار المتبايعين قبل التَّفرُّق بالأبدان. احتجَّ بذلك على أحد قولي (ش) أنَّها على التَّراخي على الخلاف كما تقدَّم في البيع. انتهى.

وأقول على التفسيرين: لم يقع الكلام هنا موقعه؛ لأنَّهم لم يجعلوا القيد في صحَّة القبول المجلس مطلقاً، بل قبل الإعراض، فإذاً القيد عدم الإعراض لا المجلس، وكان يلزم اتِّفاق النَّاس على خيار المجلس مِنْ حيث المعنى.

وأمَّا على الوجه الثَّاني: فلأنَّه يقال: هب أنَّه يلزم الشَّافعي، فما حجَّتُكم معشر نفاة خيار المجلس على أنَّه قياس غير صحيح؟ لأنَّ الشَّافعي يقول: وسَّع الشَّارع في التَّراخي في خيار المجلس، فليس بفوريٍّ، ولذا لو طال المجلس أيَّاماً لم يبطل الخيار، ودليل الفور هنا يقتضي خلافه. فتبيَّن لك أنَّ هذا الرَّدَّ مِنَ الأخذ بالألفاظ المسلمة للأوائل، وترك النَّظر في المعنى تقليداً واستغناءً بحسن الظَّنِّ بهم كما هو أخلاق المتمذهبة، كما نبهنا عليه مراراً خوفاً على النَّفس من ضرر السُّكوت في مثله مكرهٌ أخاك لا بطل.

(٥/ ٢٢ س٥) قوله: وفي تسليمه تسليم الشُّفعة.

يقال: هذا غير صحيح، بل إذا باع، فغايته أنَّه رضي بالبيع، ولا يضرُّه ذلك. ثمَّ كرَّ بطلب الشُّفعة، فوجب تسليم المبيع لمن أوجبه الشَّرع مِنْ مشترٍ أو شفيع، ولا مانع مِنْ أن يجب عليه التَّسليم إلى نفسه. وقد مضى لنا في بحث تعلُّق الحقوق بالوكيل ما يزيدك بصيرة فيما ذكر.

(٥/ ٢٢ س٩) قوله: وإنَّما يطالب بها المشتري.

الشَّفيع إنَّما يتبع حقه، فأينما وجده طلبه، فإذا كان في يد البائع، وجب على البائع تسليمه، كما لو كان في يده غصباً أو غيره.

(٥/ ٢٢ س١٧) قوله: ولا تبطل بتقديم ابتداء فرض.

قد جوَّد الكلام المصنِّف في هذه المسألة، فجزاه الله خيراً.

(٥/ ٢٣ س٤) قوله: إذ لا يظهر أنَّ سيره لأجلها[1] بخلاف النَّائي.

---

(١) في «البحر»: لها.

الصَّواب أنَّه عند انتهاء سيره في الموضعين يصير الظَّاهر أنَّه لأجلها.

(٥/ ٢٣ س٦) قوله: القصد بالطَّلب الأخذ.

الظَّاهر أنَّ الغرض بالمسارعة بالطَّلب نفي التَّراخي والإعراض، وهو يحصل بمجرد الإعراض، فليس مذهب (ح ق) ببعيدٍ.

(٥/ ٢٣ س٨) قوله: إذ يبعد أن يجهل ذلك مسلم.

كيف يقال هذا وقد قال بالتَّراخي جِلَّةٌ مِنَ العلماء، إن أُريد بالتَّرك ظاهره وإن أريد قوله: تركت ونحوها، فينبغي أن لا يختلف في البطلان.

(٥/ ٢٤ س٤) قوله: لا تستحقُّ إلاَّ بالطَّلب[١].

نقل عن السَّيد المفتي تأييد ذلك بجواز الاستهلاك قبل الطَّلب، فما الفارق؟ الجواب: أنَّها لمَّا وجبت الشُّفعة بنفس المبيع ولم يكن ذلك مانعاً مِنْ تصرُّف المالك في ملكه ـ ما لم يمنعه صاحب الحقِّ بطلب حقِّه، جاز له الاستهلاك لاقتضاء الملك ذلك مع عدم المانع، وأمَّا التَّحيُّل لإسقاط حقِّ الغير، فليس مِنْ مقتضى الملك، بل هو خداع ممنوع شرعاً، فهذا هو الفارق. وأحسن القول ما قاله النَّاصر قدَّس الله روحه: كلُّ حيلةٍ تُوُصِّلَ بها إلى إبطال مقصد شرعيٍّ، فأنا أُبطلها، وكلُّ حيلةٍ تُوُصِّلَ بها إلى الخلوص مِنْ ورطة المأثم، فأنا أقول بها. ويشهد لمقالته الحكيمة الحيل الواردة في الشَّرع، فإنَّما هي من القبيل الذي أجازه.

(٥/ ٢٤ س٨) قوله: أو يهب البائع المبيع وتهب الثَّمن.

أمَّا هذه، فليست بحيلة، إنَّما هي دلسةٌ، وقد كرَّرنا نظيرها. وأمَّا سائر ما ذكره المصنِّف ونحوه فممَّا توصل به إلى إبطال مقصد الشَّارع.

---

(١) في «البحر»: إنما تستحق بالطَّلب.

(٥/ ٢٥ س٨) قوله: (ي) بل فسخ لأصل العقد.

قد مضى للمصنِّف أوَّل باب الإقالة أنَّها بيعٌ في حقِّ الشَّفيع إجماعاً، وهنا حكى خلاف (ي)، وقد احتجَّ المصنِّف هناك على أنَّها في حقِّ غير الشَّفيع فسخ بأنَّه كان يلزم ذكر الثَّمن، وكان يصحُّ البيع بها ابتداءً، وهاتان الحجَّتان قائمتـان هنـا، فإذا لم يصـحَّ الإجماع، فلا فرق بين الشَّفيع وغيره، فالنُّصرة لصاحب «الانتصار».

(٥/ ٢٥ س١٧) قوله: فيه نظر، إذ لا طلب قبل البيع.

لم يرد الإمام (ي) أنَّ القصد إلى الشِّراء بمنزلة الطَّلب، إنَّما أراد أنَّ إيقاع الشِّـراء مغنٍ عن الاستشفـاع، فلا معنى للنَّظر. ونظيره: ما لو انفرد الشَّريك بالشِّراء، فإنَّه لا يحتاج إلى الاستشفاع، ويمنع شفعة الجار عندهم.

(٥/ ٢٧ س٤) قوله: إذ هو المباشر للعقد ولتقرير ملكه... إلخ.

لا يلزم مِنْ هذين أن يظهر قوله، بل لا ظاهر هنا، فيعمل بالبيِّنة، فإن لم ينفرد أحدهما ببيِّنة، تحالفا وصار الثَّمن مجهولاً، والله أعلم.

(٥/ ٢٨ س١) قوله: فالقول له، وإن كان الظَّاهر مع خصمه.

يعني: أنَّ الظَّاهر الحرِّيَّة والإسلام، لكن لمَّا ادَّعى من معه هذا الظَّاهر شيئاً آخـر هو خلاف الـظَّاهـر ـ وهـو لزوم الحـدِّ ـ عمل بالأصل ـ وهو عدم كمال شرائـطه ـ وترك الظَّاهر، وإنَّما قلنا: إنَّ عدم الحدِّ هو الظَّاهر؛ لأنَّه الأصـل، فالـظَّاهـر البقـاء عليه، فعلى هذا، معنى قولهم: تعـارض الأصل، والظَّاهر تعـارض ظاهـران: أحدهما بحسب الأصالة، والآخر بحسب قرائن أُخر تفيد ظهوراً، فيجب العمل بالأظهر من الظاهرين. هذا تقريرٌ لما يحتمله كلامهم، والأظهر في هذه الجزئية لزوم الحد، والله أعلم.

(٥/ ٢٨ س٦) قوله: إذ لا يحكم بمقتضى الجملة حتَّى تتمَّ وينقطع القول.

هذا هو الذي ينبغي أن لا يمترى فيه، ولكنَّهم يناقضون كثيراً، وقد نبَّهنا

عليه مراراً في الدَّعاوي وغيرها.

(٥/ ٢٨ س١٣) قوله: لم تجب اليمين حتَّى يقطع بدعوى شرائه بأقلّ.

يعني: ويعمل بقول المشتري كما مرَّ، إنَّما الكلام هنا في اليمين، ولكنَّه ينبغي أن يلزم الشَّفيع أن يَحْلِفَ: ما أعلم صحَّـة ما تدَّعي، ثمَّ يصير الثَّمن مجهولاً إذا قلنا: إنَّه لا ظاهر كما مرَّ.

(٥/ ٢٨ س١٦) قوله: وإذا تداعى اثنان.

الشَّفعـة صورتهـا أن يقـول كلٌّ منهما: ملكت هذا بالشُّفعة، فمع تهاتر البيِّنتين أو عدمهما لا شفعة، ومع انفراد أحدهما بالبيِّنة، يحكم له، ومع قيام البيِّنتين وإضافتهما إلى وقتين: متقدِّم ومتأخِّر، يحكم للأوَّل وهو ظاهر، ومع تأريخ احـداهمـا وإطـلاق الأخـرى، قال: يحكم للمؤرَّخـة. وسيأتي لنا في الدَّعاوي أنَّه لا يحكم للمطلَّقة بالتَّأخير كما هو (قم)، ونبيِّن وجهه هناك إن شاء الله تعالى، فتكون من صور اللَّبس.

كتــــاب الإجـــارة

(٥/ ٣٠ س٧) قوله: (ي) فإن قال: بعتك منفعتها، لم تنعقد.

الظَّاهر أنَّ مرادهم بهذا الكلام ونحوه في عدَّة مواضع أنَّ ذلك اللَّفظ كالبيع هنا لا يدلُّ دلالة ظاهرة على كمال المعنى المراد، وإلَّا فكلُّ ما دلَّ ـ كذلك ـ على المعنى المراد يصحُّ العقد به. ألا ترى أن الإجارة مبادلة مخصوصة، وهي أنَّ أحد البدلين حالٌ لعين، فلو أطلق المبيع، لما فهم إلَّا مبادلة الدَّراهم ـ مثلاً ـ بتلك المنفعة، كبيع الأشياء المعدومة، ولم يفهم ظاهراً أنَّ تلك المنافع تصير كالمقبوضة بقبض العين التي هي حالٌ لها، بلى قد تعيَّن ذلك بعد النَّظر لا بالدِّلالة الظَّاهرة، وإنَّما المعتبر في الدِّلالات، ما ظهر مهما أمكن، ولذا لا يعمل على المجاز مع إمكان الحقيقة، فتأمَّله حتَّى تذوقَه.

(٥/ ٣٣ س٤) قوله: قلنا: المودع يمسكها للمودع لا لغرضه، فافترقا.

يقال: لم يمسكها المستأجر بعد استيفاء المنافع لغرض نفسه، بل هي مثلما لو تفاسخا المبيع لم يلزم المشتري الرَّدُّ، وكذلك نظائرها، وهي كثيرة.

أمَّا لو شرط الرَّدَّ، فالظَّاهر أنَّه إجارتان، أي: أجرتكَ هذا واستأجرتك على ردِّه. وقد جوَّز المصنِّف وغيره مثله، وهو شرط إيصال المبيع إلى منزل المشتري، وذلك بيع وإجارة، إلَّا أن يجعل من بيعتين في بيع أو بيع وشرط.

(٥/ ٣٣ س٩) قوله: وتضمن بالتَّضمين[1].

---

(١) بعدها بياض في النسختين، وكتب في هامش النسختين. بياض في الأم.

فصـــل
في إجـــارة ما لا ينقل

(٥/ ٣٤ س١٥) قوله: وما ضاع مِنْ مفاتيحها في يد المكتري؛ إذ هو أمين.

يقال: الضَّياع تفريطٌ؛ لأنَّه للإخلال بالتَّحفُّظ الواجب، فيضمنه الأمين.

(٥/ ٣٤ س٢١) قوله: قلنا: لا يتعذر القبض.

هذا منع لما فرضه (ش) علَّةً للفساد؛ لأنَّا نقول: لا فرق بين البيع والإجارة، وقد بيَّنا صحَّة بيع الغائب، فيساوي الحاضر فيما ذكر هُنا.

(٥/ ٣٤ س٢٣) قوله: فأشبه الطَّير في الهواء.

هذا قياس غير صحيح؛ إذ يمتنع قبض الطَّير في الحال، وهذا قبضه ممكن، والأصل بقاء الإمكان، ونظيره بيع العين المؤجَّرة، فقياس هذا على البيع من قياس الأوْلى لو احتيج إلى القياس، ولكنَّه يكفي عدم المانع، وقد بان أنَّ ما ذكر لا مانع فيه كما هو الجواب في البيع.

(٥/ ٣٥ س٣) قوله: ولو أجَّر داره كلَّ شهر بدرهم[1].

يدلُّ لمذهب (ك) ولمذهب (ح) أيضاً قصَّة خيبر أنَّه تركها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في أيديهم على نصف ما تخرج مِنْ ثمرتها مابداله أن يبقيهم، ولم يبيِّن المنتهى. ومذهب (ك) أقرب مِنْ مذهب (ح)؛ لأنَّها إجارة واحدة لا متعدِّدة بحسب الشُّهور والسِّنين.

(٥/ ٣٥ س٧) قوله: كآجرتك داري هذه وداراً أخرى بدرهم[2].

(١) في «البحر»: بكذا.
(٢) في «البحر»: بمئة.

هذا ليس بنظير، إنَّما النَّظير: آجرتك داري هذه وداراً أخرى كلّ واحدة بدرهم، فيصحُّ في المعلومة على قياس قول (ح).

(٥/ ٣٦ س٤) قوله: إذ التَّأجير نوع انتفاع.

يقال: الإجارة تتناول انتفاعاً خاصًّاً معتاداً أو مشروطاً مبيَّناً، لا سيَّما إذا كان في غير المعتاد مخاطرة، وإخراج العين عن اليد لا ينصرف إليه مدلول الإجارة، وهو أشدُّ الخطر. ودعوى أنَّ ملكه المنافع يصيره مأذوناً دعوى غريبة، لا يشهد لها العقل ولا يميل إليها.

(٥/ ٣٦ س٨) قوله: إذ تضمن المنافع بقبض العين.

حاصله: لمَّا كانت المنافع معاني لم يمكن قبضها منفردة، فلو قصدت منفردة، لم تصح الإجارة؛ لأنَّها بيع معدوم، فأُقيمت العين مقامها فيما مسَّت الحاجة إليه، وبذلك صار بيع تلك المنافع إجارَةً، وأُشير إليه باللفظ الدَّالِّ على مجموع ذلك، فقيل: «أجرت منك العين»، ولم يصحّ «بعت منافعها»؛ لئلَّا يفهم أنَّها منظورة على انفرادها، فلمَّا كان كذلك، كان قبض العين قبضاً لها، فكأنَّها موجودة دفعة واحدة، فصحَّ المبادلة بها كذلك، وزيادة البدل ـ أعني: الأجرة ـ ونقصانه لا دخل له في ذلك، ويحقِّقه ما ذكر أنَّه يلزمه الأجرة بمضيِّ المدَّة، وإن لم يستعمل، فعلم أنَّ قول المصنِّف لم يضمن إلَّا حصَّة ما مضى لا تفيد شيئاً؛ لأنَّ قبض المنافع تابع لقبض العين، فلمَّا زال قبض العين تبعه قبض المنـافع، أي: بطل قبض ما لم يستوف، فكان كالتَّالف قبل القبض، فالأظهر في المسألة قول (ش) ومن معه بعد إذن المالك بالصَّريح أو العرف الشَّائع كما عليه النَّاس اليوم في المساكن في مكة، قد يستأجر أحدهم ليؤجِّر بأكثر حتَّى صار نوعاً من التَّكسُّب معروفاً.

(٥/ ٣٦ س١٩) قوله: إذ قد ملك منافعها، فجاز أن يملكها.

سكت المصنِّف عن الرَّدِّ لرجحان هذا القول، وحديث «طالباً مطلـوباً»

سهل؛ إذ ينقطع الطَّلب بالقبض، ثمَّ لا يجوز الانتزاع عن المستحقِّ، ولا يجب أكثر من ذلك، وهو لا ينافي ما ذكر مِنْ صحة إيجار الملك.

(٥/ ٣٦ س٢١) قوله: إذ قبض العين غير قبض المنفعة.

كأن هذا مِنَ الشَّـافعيِّ منـع لصحَّـة قياس الإجارة على البيع فيما ذكر، والأظهر مذهب الأول، وما ذكر لا يصلح فارقاً، والإجارة بيع خاصٌّ، فالأصل مساواتها للبيع.

(٥/ ٣٦ س٢٤) قوله: إذ لا جامع بينها وبين المنافع.

أمَّا الإجارة، فهي بيع خاصٌّ مساوٍ للبيع في أحكامه ما لم يظهر فارق.

وأمَّا ما ذكره المصنِّف، فهو سؤال مستقلٌ واردٌ على الخيار هنا، وفي البيع عند مَنْ لم يحد الخيار بالثَّلاث كـ(زح ش)، أو بقدر الحاجة كـ (ك)؛ إذ يقال في البيع: لو قال: ولي الخيار مائـة سنة ونحو ذلك، لأدَّى إلى عدم استقرار الأملاك وضياع منافع الأموال، وإذا تمَّ هذا السُّؤال، لزمنا الرُّجوع إلى السُّنَّة في الثَّلاث، وبقينا على المنع فيما زاد بحسب أنَّ الأصل عدم شرعيَّته، وللفساد المذكور في السُّؤال لا يقال: أمَّا الإجارة، فالسؤال واردٌ على خيار الثَّلاث؛ إذ قد تكون مدَّة الإجارة قصيرة؛ لأنَّا نقول: ويرد في البيع أيضاً في مثل بيع سريع الفساد، فيحتاج إلى النظر في جوابه.

(٥/ ٣٧ س١٣) قوله: فأشبه نكاح الشّغار.

وعلَّل المنع في «شرح الكنز» للعيني أنَّه مِنْ بيع الجنس بجنسه نسيئة، وكلا التَّعليلين هيِّنٌ.

(٥/ ٣٧ س١٩) قوله: إذ العبرة به.

كان الأظهر أنَّ العبرة بغالب النَّاس؛ إذ عجزه لا يسقط حق الغير، وإلاَّ أدَّى إلى أنَّه إذا تعسَّر عليه مرَّةً أُخرى أن يعتبر ذلك.

فصـــل
في إجـــارة الأراضـــي

بـــاب
وتأجيـــر الحيـــوان

(٥/ ٤١ س٢) قوله: وهو المراد بالخبر[1].

الجواب القول بالموجب، ولكن الغاصب والأمين مشتركان في وجوب الرَّدِّ، إنَّما النِّزاع هل يعود أميناً إذا زال ما صار به غاصباً، ويلزم من قال: لا يعود أميناً أنَّ الإجارة قد انفسخت بالغصب، والظَّاهر أنَّ الإجارة باقية، وللتَّعدِّي حكمه، والله أعلم.

(٥/ ٤١ س٤) قوله: كإتلاف مال الغير للضَّرورة.

يعني: فإنه يجوز له ـ بل يجب عليه ـ سدّ رمقه من مال الغير، ومع ذلك يضمنه على أصل (ط)، فلم يكن خوفه على نفسه عذراً، فكذلك إذا خشي على نفسه الهلاك هُنا، لم يكن سبباً في سقوط الضَّمان. و(م) موافقٌ هنا كما ترى.

(٥/ ٤١ س٨) قوله: وعلى المستأجر الرَّدُّ.

قد مضى المناقشة في مثله، وأنَّه لا يجب الرَّدُّ، وهو قول (م).

(٥/ ٤١ س١٦) قوله: قلت[2]**: الجهالة مفسدة.**

هذا الجواب غير مطابق في ظاهره، وكأنَّه أراد بذلك أنَّ ما ذكرتم لا يرفع الجهالة المتَّفق على أنَّها مفسدة. و(ش) يقول: الاسم مطلق يصدق على أيٍّ

---

(١) في «البحر»: في الخبر.

(٢) في «البحر»: قلنا.

موضع كمن حلف لَيَأْكُلَنَّ الرُّمَّان. و(ح) يجعل موضوع المكتري قرينة، وقول (ش) أظهرها.

(٥/ ٤٢ س٧) قوله: والفُرُش المركوبة.

لم نر هذا فيما اطَّلعنا عليه. والذي في «الكشَّاف»: أي: وأنشأنا مِنَ الأنعام ما يحمل الأثقال، وما يفرش للذَّبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره الفُرُش. وقيل: الحمولة: الكبار التي تصلح للحمل، والفُرش: الصِّغار كالفصلان والعجاجيل والغنم؛ لأنَّها دانية من الأرض للطافة أجرامها مثل الفُرُش المفروش عليها. انتهى. وهذا الآخر هو المرويُّ عن ابن عبَّاس. فلو قال المصنِّف: بعض المفسِّرين، لكان أولى.

(٥/ ٤٣ س١٢) قوله: وقيل: إن ذكر الخيار لأحدهما مدَّة معلومة، صحَّت.

لا شكَّ في قرب هذا كما حكم به المصنِّف لعدم التَّعين في غيره كما هو كذلك في البيع، وهما من وادٍ.

(٥/ ٤٣ س١٢) قوله: وإذا عقد لاثنين.

تضمَّنت هذه صوراً بعضها واضحٌ دون بعض.

(٥/ ٤٣ س١٣) قوله: إذ القبض قرينة تقدمه.

لا يظهر هذا؛ إذ المراد بالقرينة ما تفيد الظَّن، وليس الأمر كذلك في الغالب.

وأمَّا إقرار المالك، فإن كان إقراره ابتدأ بأن قال: بعت من هذا أوَّلاً، ومن هذا ثانياً، ونحو ذلك، فلا شكَّ في قبول قوله؛ إذ إقراره بخروج ملكه مقبول حينئذ، وهو مقيَّد بالأوَّليَّة، فإقراره للآخر شهادة على الأوَّل غير مقبولة، وإن أقرَّ لهما معاً مرَّة بالبيع، ثمَّ فصل، لم يقبل؛ إذ هو شهادة أيضاً.

وأمَّا القسمة، فكمبيع أو شيءٍ في يد الغير بيَّنا عليه، ويلحق به تحميلهما معاً كشريكين، فإن اختلف الطَّريق انفسخت، وذلك للتَّعذر.

(٥/ ٤٣ س١٩) قوله: وأمَّا الأقلُّ فللمخالفة.

هذا شبه المصالحة، ولم يظهر لي وجهه؛ لأنَّها إن فسدت فكقول (ح)، وإلَّا فالمسمَّى مطلقاً.

(٥/ ٤٤ س٦) قوله: لأنَّه[1] مستند المناسك.

هذا لا وجه له؛ إذ الحج شاملٌ لكلِّ مشروع فيه ولو نفلاً.

(٥/ ٤٤ س١١) قوله: إذ ما دونها مأذون فيه.

هذه قاعدة للحنفيَّة، وترتَّب عليها غريبة من غرائب فقههم. قال العيني في شرح قوله في «الكنز»: ولا يضمن حجَّام أو بزَّاغ أو فصَّاد لم يتعدَّ الموضع المعتاد لعدم العلم بحصول الموت منه إلَّا أن يتجاوز الموضع المعتاد؛ لأنَّ ذلك غير مأذون فيه، فيضمن نصف دية النَّفس؛ لأنَّها تلفت بمأذون فيه وغير مأذون فيه، فيضمن بحسابه. وإن لم يهلك، يضمن الزَّائدة كله، حتى إنَّ الختان لو قطع الحشفة وبرىء المقطوع تجب عليه دية كاملة؛ لأنَّ الزَّائد هو الحشفة، وهو عضو كامل، فتجب عليه الدِّية كاملة، وإن مات، وجب عليه نصف الدِّية لما ذكرنا، وهو من أغرب المسائل وأندرها، حيث يجب الأكثر بالبُرء والأقل بالهلاك. انتهى. ولا يخالفه نقل المصنِّف؛ لأنَّ حصَّة الزِّيادة هي النِّصف؛ لأنَّه وقع الهلاك بمأذون فيه وغير مأذون، فليتأمَّل.

بـــاب
إجـــارة الآدميين

(٤/ ٤٥ س٨) قوله: لقضاء عليٍّ عليه السَّلام، وقوله: لا يصلح النَّاس إلَّا ذلك، وهو توقيف.

أمَّا قضاؤه، فقضاء صحابيٍّ كغيره مِنَ القضايا له ولغيره. وأمَّا قوله: لا

(١) في «البحر»: هو.

يصلح النَّاس إلَّا ذلك، فهو ظاهر في أنَّه صادر عن استحسانٍ عقليٍّ مجرَّدٍ، وهو معنى قول المصنِّف آخراً: ثمَّ إنَّه أرفق بالنَّاس... إلخ. فدعوى أنَّه توقيفٌ بعيدةٌ.

(٥/ ٤٥ س١٥) قوله: إذ هو تكليف ما لا يطاق.

يعني: إن كان الضَّمان مرتَّباً على وجوب الحفظ عليه والتَّكليف به. ولعلَّ القائل بالضَّمان لا يجعله من خطاب التَّكليف، ولكن مِنْ خطاب الوضع، وهو متَّجه بعد تسليم دليل الضَّمان. وقد عرفت أنَّه ليس فيه غير امتثال أمير المؤمنين، ونِعْمَ المتبوع، لكنَّه تقليدٌ، مع أنَّ العقول تستحسن ما استحسنه، لكن الشَّأن في حُسْنِ الاستحسان، والله المستعان. مع أنَّ كلامه في مطلق المشترك، ويبعد تحميله ضمان الغالب، وإن كان المطلق يصدق عليه، لكنه مِنَ الصُّور النَّادرة التي لا ينصرف إليها الخطاب، بل هي كالمستثناة، كما تقول: الرَّقبة لا تتناول ما اشتمل على كلِّ نقصٍ دينيٍّ ودنيويٍّ ونحو ذلك، فتخرجه عن الإرادة، وإن شمله اللَّفظ. وقد اشترطوا في تضمين الغالب أن يشرط، ولم يذكر المصنِّف مستنده، فما كلّ شرط لازمٌ، فلا بدَّ لتأثير الاشتراط من دليلٍ.

(٥/ ٤٥ س٢٠) قوله: الأقرب للمذهب المنع كالسَّلَم.

قد صحَّحنا هُناك، فهاهنا مثله.

فصـــل
ويصح الاستئجـــار للرَّضاع

(٥/ ٤٦ س١٧) قوله: للعرف بتولي المرضعة ذلك.

ممَّا جرى على ألسنتهم العرف كالمنطوق به، فينبغي أن يقيد بعرف مثلها؛ إذ كثيرٌ من المترفين يجعلون خادماً لما عدا سقي اللَّبن لوثوقهم به أكثر مِنَ المرضعة، وكذلك كثيرٌ مِنَ المترفات، كبنات الملوك ونسائهم ترضع ويتولَّى سائر الخدمة غيرها.

(٥/ ٤٥ س٢٠) قوله: كمن استأجر بئراً ليشرب منها.

بين الموضعين فرقٌ؛ لأنَّه لا بدَّ مِنْ عمل في تهيئة الثَّدي للمصِّ مطلقاً أو في الأغلب غير النَّادر، فهنا عمل للأجير تتناوله الإجارة قصداً بخلاف مسألة البئر، وكلٌّ مِنَ الإرضاع والخدمة يقصد مستقِلّاً. والمهمُّ المقدَّمُ: الإرضاع، ولأجله تنتقل به المرضعة، ويرضى لها الأبوان بذلك حيث شرطته، واقتضى حالها الانتقال. وأمَّا الخدمة، فهي عندهما أحبُّ إليهما.

(٥/ ٤٧ س١١) قوله: فيضرّ الرَّضيع.

ينبغي أن يمنع اعتبار هذا الضَّرر، وإلاَّ لم يجز للرَّجل أن يطأ زوجته المرضعة لولده؛ إذ لا يجوز الإضرار به، فلمَّا لم يعتبر في حقِّه لا يعتبر في حقِّ غيره.

وقد ورد توجيه ذلك في السُّنَّة وبيان حكمته، وأخبر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنَّه أراد أن ينهى عن الغَيْل، وأنه «قد يدرك الفارس فيدعثره». - يعني أنه يبقى أثره في ذلك الحدِّ - ثمَّ ترك النَّهي، لأنَّه رآه لا يضرُّ فارس والرُّوم - يعني: والشَّريعةُ متَّحدة، والحكمة في التَّسوية، فإذا لم يعتبره الشَّارع، فلا معنى لاعتباره، ولا فرق بين رضيع ورضيع لمنع الضَّرر المعتبر منعه عن كلِّ مسلم.

(٥/ ٤٧ س١٧) قوله: قلت: ولو قيل خصَّها من بين الأُجراء.

نِعْمَ هذا القول، ولكن لا نسلِّم أيضاً الجهالة فيه لقوله تعالى: ﴿**بالمعروف**﴾، فكيف يقال لما سمَّاه الله معروفاً: مجهولة؟ ونظيره نفقة الزَّوجة وكسوتها، فإنَّما أُحيلت على المعروف، ولا شكَّ أنَّ معرفة أحوال النَّاس مثل الفقر والغنى، وأحوال البلدان، وما يليق وما يُعَدُّ خرقاً أو تقتيراً تعين ما ينبغي؛ ولذا سُمِّي معروفاً، أي: تعرفه العقول ولا تنكره، وعلى ذلك أحيل عدة أحكام، مثل: الضيافة وحقوق ذوي الحقوق من أعلاها، كالوالدين إلى الجار الجنب والصَّاحب بالجنب وسائر المسلمين.

(٥/ ٤٧ س١٨) قوله: لملكه[1] منافعها.

---
(١) في «البحر»: لملكها.

هذا ممنوع، وإلاَّ لزم صرف تلك المنافع إلى غير الولد، وأظنُّ الإجماع على خلافه، وكذلك لو قيل: سياق الآية في سورة «الطَّلاق» وفي «البقرة» ـ أيضاً ـ في المطلَّقات؛ لأنَّا نقول: لا فرق بين المطلَّقة وغيرها كما ذكرنا من عدم ملكه المنافع بالنِّكاح، مع أنَّ كون السِّياق فيهنَّ لا ينفي غيرهنَّ، والظَّاهر تعليقه بالوالدات مُطلقاً، وإنَّما ذكر في سياق المطلَّقات من باب الإخراج على الغالب، لأنَّه هناك يكون اللجاج والاستقصاء.

(٥/ ٤٨ س١٢) قوله: ولا يصحُّ استئجار معلم القرآن.

تبليغ الكتاب والسُّنَّة واجب، والواجب يتعيَّن فعله لوجهه، فأكل المال في مقابلته يكون باطلاً، فلا تصحُّ الإجارة، ومثله على الحرام؛ لأنَّه ممنوع على كلِّ حالٍ، فأكلُ المال المقابل باطلٌ، وحديث عُبادة جارٍ على ذلك، ومعارضة هذا بحديث الرُّقية لا معنى له؛ لأنَّ الرُّقية غير واجبة، ولا مانع من أخذ الأجر عليها، فهي جارية على القياس.

وأمَّا حديث المرأة التي وهبت نفسها للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فزوَّجها رجلاً على ما معه من القرآن، فلا يقوى على معارضة قاعدة مقرَّرة عقلاً ونقلاً؛ لأنَّ دلالته تضعُف مِنْ ثلاث جهات:

إحداها: أنَّها قضيَّة فعل لا ظاهر لها.

ثانيها: احتمال الخصوصيَّة، ويقرِّرها أنَّ المرأة قد فارقت سائر النِّساء بأن وهبت نفسها للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فكما أنَّ له أن يتزوَّجها بلا مهر، له أن يزوِّجها كذلك؛ بدليل أنَّه لم يرو مؤاذنته لها في نفسها.

وأخرج سعيد بن منصور عن أبي النعمان الأزدي: زوَّج رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم امرأةً على سورة من القرآن، ثم قال: «لا يكون لأحد بعدك مهراً».

ثالثها: ـ وهو الأظهر ـ أنَّه لم يسمِّ لها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مهراً، وهو كحديث عقبة بن عامر في «أبي داود» أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم زوَّج رجلاً

امرأةً، ولم يفرض لها صَدَاقاً، ولم يعطها شيئاً، فأوصى لها عند موته بسهمه في خيبر فباعته بمائة ألف. وصورة القضيَّة توضح هذا.

أخرج الشَّيخان وغيرهما عن سهل بن سعد أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم جاءته امرأة، فقالت: يا رسول الله، إنِّي قد وهبت نفسي لك، فقامت قياماً طويلاً، فقام رجلٌ، فقال: يا رسول الله، زوجنيها إن لم يكن لك بها حاجة، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «هل عندكَ مِنْ شيء تصدقها إياه»، فقال: ما عندي إلَّا إزاري هذا، فقال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إن أعطيتها إزارك، جلست لا إزار لك، فالتمس شيئاً»، فقال: ما أجد شيئاً، فقال: «التمس ولو خاتماً مِنْ حديد»، فالتمس فلم يجد شيئاً، فقال له النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «هل معك من القرآن شيء»؟ قال: نعم، سورة كذا وسورة كذا لسُوَرٍ يسمِّيها، فقال له النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «قد زوَّجتكها بما معك مِنَ القرآن».

وفي رواية: فصعَّد فيها النَّظر وصوَّبه. وفي رواية: «قد ملكتكها بما معك مِنَ القرآن». وفي رواية لمسلم: «زوجتكها تعلمها مِنَ القرآن». وفي رواية لأبي داود: «علمها عشرين آية وهي امرأتك». ولأحمد: «قد أنكحتكها على ما معك من القرآن».

ومعلومٌ أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم ينطق بكلِّ لفظ مِنْ هذه الرِّوايات، وإنَّما كانوا يروون بالمعنى. والرِّواية بالمعنى تنبني على ما فهمه الرَّاوي، فالقدر المشترك في الرِّوايات هو المتيقَّن، وهو ذكر القرآن في هذا الكلام النَّبوي.

ثمَّ لم يُرْوَ أنَّه قبل الزَّوج أو أمره صلى الله عليه وآله وسلَّم به، فيقرب احتمال الخصوصيَّة، ويقوى أنَّ المعنى: إذا عَدِمْتَ خيرك الدُّنيويَّ الحاضر، فلا تعدم الدِّينيَّ - وهو تعلُّم القرآن؛ ولأنَّ صاحب القرآن مَظِنَّة التَّقوى، ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣].

(٥/ ٤٩ س١٢) قوله: ما يسمَّى قرآناً معجزاً وفيه نظر.

وجهه أنَّ وصف الإعجاز لا يلزم مِنَ انتفائه انتفاء وصف القرآن؛ لأنَّ القرآن جنس، فيشمل الآية والآيتين، بل وبعض الآية كما اعترفوا بذلك حين قالوا: لا يقرأ الجنب شيئاً ولو بعض آية.

وأمَّا ما يجري في بعض عباراتهم ـ وقد نبَّهناك عليها وعلى تهجينها ـ مِنْ أنَّ دون الثَّلاث لا يسمَّى قرآناً، فلا يُلتفت إليه.

وأمَّا الاحتجاج في هذه المسألة بخصوصها بأنَّ الإعجاز مقصود للمستأجر، فإنْ شرطه المستأجر فذاك، وإلاَّ فلا يعمل بالدَّعوى بلا برهان.

(٥/ ٤٩ س١٦) قوله: ولا شيء في المقدِّمات.

أمَّا إن كانت بعيدة فَنَعَمْ، وأمَّا القرينة، فهي تدخل ضمناً، فإنَّ جَعْلَ الإبرة في يده وإدخال الخيط فيها ليس خياطاً؛ ولذا لا يحنث به، ولو استأجره للخياط فقال: لا يلزمني ذلك، لعُدَّ متعيِّناً، وكذلك القلم في الكتابة، وكذلك إذا قال: اطبخ لنا هذا الكبش لزمه الذَّبح وسائر مقدمات الطَّبخ، وكذلك: اخبز لنا هذا الحبَّ، فإنَّ هذا يسبق إلى الفهم بلا قرينة، فينبغي أن يفصل في المقدِّمات بحسب البعد والقرب وسائر القرائن التي تدخلها في المقصود مستمِّراً بلا ذكر، بخلاف البعيدة. وأمَّا القرائن غير المستمرة، فيُعمل بها، وهي خارجة عن محلِّ النِّزاع، وإنَّما ذكرناها للفرق بين المستمرِّ وغيره.

(٥/ ٥٠ س١) قوله: لكن إذا فعل ما يسمَّى به قميصاً.

لا يظهر الفرق بين المستدرك والمستدرك منه، ثمَّ في «المعاني البديعة» عند الشَّافعي وكافة العلماء: الأجير المشترك إذا عمل بعض العمل بأنْ خاط بعض الثَّوب استحقَّ بقسطه من الأجرة، ولم يذكر لـ (لش) قولاً غير ذلك.

(٥/ ٥٠ س٤) قوله: ولا أجرة له لذهاب ولا رجوع.

طوى المصنِّف ذكر الخلاف هنا. وفي «عيون المذاهب»: ولا أجر لحامل الكتاب للجواب، أو حامل الطَّعام إنْ ردَّه للموت، وعند (محمد): له أجر ذهابه في الكتاب، وعند الثَّلاثة: أجر ردِّه ـ أيضاً ـ فيهما. انتهى. هذا وقد ذكر

المصنِّف قريباً أنَّ المستأجر لردِّ الجواب كالمستأجر للبيع، يعني: أنَّ الإجابة ونفس البيع ليس في مقــدوره، فالاستئجــار إنَّمــا يكــون على عرض المبيع والمطالبة بالجواب مدَّة معلومة، فهنا استؤجر على حمل شيءٍ إلى رجل، وليس في مقدوره إلَّا العزم إلى محله، وقد فعل. وكذلك ردّ الجواب، فإنَّ الذَّهاب إلى المكتــوب إليه مقـدمة قريبة داخلة عقلاً وعرفاً في الإجارة، فلا نسلِّم أنَّ الذَّهاب غير مقصود أصالة أو ضمناً. لقد فتحوا خوخة لا تنسدُّ، ولا يوافقهم عليهــا في الخارج أحدٌ، فإن المُستأجر لم يقل: استأجرتك على أن تحصل مقصودي، بل على عمل هو كيت وكيت، وقد عمل، ولم يفوت المقصود عن قدرةٍ حتَّى يقال: أبطل عمله أو نحو ذلك.

ويتفرَّع لهم: لو حكم القاضي بموت زيد، فاستأجر وليُّه مَنْ يحجُّ عنه، فحجَّ ثم انكشف حيَّاً: أنَّه لا يستحقُّ أُجرةً لعدم حصول المقصود، وهو إجزاء الحجِّ عنه، ونحو ذلك مِنَ الأمثلةِ التي لا تُحصى.

(٥/ ٥٠ س٨) قوله: (ش) يصحُّ كالتَّوكيل.

يعني: ويعمــل مقـدوره ساعياً في تحصيل الغرض، وليس عليه أن تتمَّ المطالب. وهذا هو ما قلناه في القولة الأولى. وأيضاً: إنَّما لا يقدر على فعل غيره، وهــو القبــول هنــا. وأمَّــا الإيجاب، فمقدور له، فتنصرف الإجارة إلى المقدور على أنَّه ينضمُّ إلى الإيجاب المماكسة، وما يعرض للمتبايعين عادة، وهي عدَّة أعمال داخلةٌ في الإجارة أصالة أو ضمناً كما قدَّمنا. والفرع بعد هذه مثلها؛ لأنَّه بالعرض والمماكسة فعل بعض ما شملته الإجارة وامتنع عليه البيع بغير اختياره، فهي من قبيل مسألة ردِّ الجواب المارِّ.

فصــــل
في أحكـــام الأجـــرة

(٥/ ٥١ س١٧) قوله: بل الإجماع على خلافه.

كيف يكون الإجماع مع خلاف هؤلاء المذكورين، والإمام (ي ح) كما مرَّ عنهما إنْ أراد في هذه المسألة بخصوصها، وإن أراد على أنَّ الأجرة المجهولة

لا تصحُّ. وقد حكم بأنَّها هنا مجهولة كان دعوى الإجماع بناءً على المذهب، وليس هذا بصنيع مرضيٍّ، وقد مضى لنا تقرير المسألة قريباً.

أخرج أحمد وابن ماجة عن عتبة بن المنذر، قال: كنا عند النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقرأ «طس» حتى بلغ قصَّة موسى، فقال: «إنَّ موسى آجر نفسه ثماني سنين أو عشر سنين على عفَّة فرجه وطعام بطنه».

(٥/ ٥٢ س٣) قوله: نهى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن قفيز الطحان.

أورده هكذا عبد الحق في «الأحكام»، وتعقَّبه ابن القطَّان بأنَّه لم يجده إلاَّ بلفظ «البناء لما لم يسمّ فاعله». ووقع في «سنن البيهقي» مصرّحاً برفعه، لكنه لم يسنده.

والحديث رواه الدَّارقطني والبيهقي، وفيه هشام أبو كليب، قال مغلطاي: هو ثقة، وذكره ابن حبَّان في «الثِّقات»، ولم يعرفه ابن القطَّان والذَّهبي، وقال الذَّهبي: حديثه منكرٌ.

ذكر معنى ما ذكرناه كله العسقلاني. ومن عرف مقدّم على من لم يعرف.

(٥/ ٥٢ س٣) قوله: محمول على جهل قدر القفيز.

لا أدري كيف وقع هذا، فإنَّ القفيز معيار معروف، فلا معنى لفرض جهله، فإن أراد إذا تكلَّم بذلك مَنْ لا يعرف لم وضع هذا اللفظ كان تعسُّفاً شديداً لا يمكن سلوكه.

وأمَّا قوله: حيث استؤجر على طحن الصَّبرة، فهذه هي الصُّورة المتنازع فيها؛ إذ لا فرق بين قوله: اطحن لي هذه العشرة إلاَّ قفزة بقفيز منها بعد طحنها، وبين قوله: اطحن لي هذه الصَّبرة كما مرَّ هنا وفي البيع، ولا وجه للفساد عند مَنْ صحَّح بيع الصَّبرة والإجارة عليها، فينظر في كلام المصنِّف.

وكذلك لا نسلِّم إلاَّ لو شرط أخذها بعد العمل صورة المفروض هكذا؛ فإن قوله: بعد الطَّحن في معنى ذلك، وإلاَّ لخرجنا عن صورة المسألة.

وكذلك قوله في الفرع لا يلزمه الحمل والعمل لجميعه، بل البعض الذي ليس بأُجرة، كيف يلتئم هذا مع تصوير المسألة.

(٥/ ٥٣ س٢٣) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لعن الله الرَّاشي والمرتشي».

رواياته متعدِّدة: أخرجه الطبراني، وأحمد، وأبو داود، والترمذي ـ وقال: حسنٌ صحيح ـ والحاكم، والبيهقي عن ابن عمر، وأبو سعيد النَّقاش في «القضاة» عن عائشة، وعبد الرَّزَّاق عن عبد العزيز بن مروان بلاغاً.

وأخرجه أحمد والترمذي ـ وقال: حسن ـ والحاكم عن أبي هريرة، والطَّبراني والنَّقاش عن أمِّ سلمة بزيادة «في الحكم».

وأخرجه ـ بلفظ: «لعن الله الرَّاشي والمرتشي والرَّائش الَّذي يمشي بينهما» ـ أحمد، وأبو يعلى، والطبراني، والبيهقي في «الشُّعب» عن ثوبان، والحاكم عن أبي هريرة.

وأخرجه بلفظ: «لعنة الله على الرَّاشي والمرتشي» عبد الرَّزَّاق وابن ماجة.

(٥/ ٥٤ س٤) قوله: وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ أتى كاهناً».

رواياته كثيرة، منها ما ذكره المخرِّج، ومنها ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والبيهقي عن أبي هريرة يرفعه: «من أتى كاهناً فصدَّقه بما يقول، أو أتى امرأةً حائضاً، أو أتى امرأة في دُبُرها فقد برىء ممَّا أنزل على محمَّد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم».

وأخرج أحمد ومسلم، والبيهقي عن بعض أزواج النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مرفوعاً: «مَنْ أتى عرَّافاً فسأله عن شيءٍ، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة».

وأخرج أحمد والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة مرفوعاً، وأبو نعيم في «الحلية» عن ابن عمر، والضِّياء المقدسي في «المختارة» عن جابر: «مَنْ أتى عرَّافاً أو كاهناً فصدَّقه بما يقول، فقد كفر بما أُنزِلَ على محمَّد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم».

وأخرج الطَّبراني عن واثلة: «مَنْ أتى كاهناً فسأله عن شيءٍ، حُجِبَتْ عنه التَّوبةُ أربعين ليلة، فإن صدَّقه بما قال كفر».

(٥/ ٥٤ س١٠) قوله: ومِنْ ثَمَّ قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اللَّهم اجعل رزقي...».

المعروف في الحديث: «اجعل رزقي تحت ظلال رمحي، واجعل الذِّلَّة والصَّغارَ عن من خالف أمري». أخرجه البخاري في ترجمة باب، وليس في هذا دلالة على ما أراد؛ لأنَّ المراد الغنيمة.

وإنَّما يدلُّ على الأخذ حديث: «مثل الذين يغزون مِنْ أمَّتي يأخذون الجعل يتقوّون به على عدُوِّهم مثل أمِّ موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها». أخرجه أبو داود في «مراسيله»، وأبو نعيم، والبيهقي عن جبير بن نفير مرسلاً، فهذا يدلُّ أنَّه يأخذ مّا يتقوَّى به ونيَّته في الجهاد إعلاء كلمة الله، وهذا غير ما يُعطَى المجاهد من سهم سبيل الله؛ فإنَّ ذلك كمثل رزق القاضي وسائر أهل الوظائف الدينيَّة التي تحتاج إلى مراعاة؛ فإنَّ عطاءهم للمصلحة الدِّينية توظيف شرعي؛ لأنَّ ذلك مِنْ سبيل الله كما قد حقَّقناه في هذه الحاشية و«حاشية الكشَّاف».

وأمَّا الأخذ على الواجب بالإجارة الصَّريحة، فحرامٌ بالقاعدة المحرَّرة، ومِنَ الوارد في ذلك حديث أبي أيُّوب، قال: سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يقول: «ستُفْتَحُ عليكمُ الأمصارُ، وستكون جنودٌ مجنَّدةٌ يقطع عليكم فيها بعوثٌ يكره الرَّجل منكم البعث فيها، فيتخلَّص من قومه، ثمَّ يتصفَّح القبائل يعرض نفسه عليهم، يقول: مَنْ أكفيه بعث كذا وكذا ألا فهو الأجير إلى آخر قطرة من دمه». أخرجه أبو داود، وأحمد والبيهقي.

والذي قال: يكره فقط يقول: الواجب ما وقع موافقاً للأمر، والذي لم يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا لم يوافق الأمر، فلم يكن فعله طاعةً، بل صار مثل سائر الأفعال الَّتي تصحُّ الإجارة عليها، وإن كانت مُعِينَةً على طاعةٍ كالإجارة على بناء المساجد؛ ولذا سمَّاه رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أجيراً، وسائر الأحاديث نحو هذا الحديث.

وأمَّا الكراهة، فلإيثار ما هو أحقر شيءٍ مِنَ الدُّنيا الحقيرة على ما هو أعظم المقربات إلى الله سبحانه، والله أعلم.

فإن قلت: فما الفرق بين هذا وبين الصَّلاة والصِّيام وسائر ما لا يصحُّ النِّيابة فيه، وقد تساوت في الوجوب.

قلت: الأفعال على قسمين:

منهـا ما لا يقع إلَّا طاعة، فهذا لا يصحُّ الاستئجار عليه؛ لأنَّه لا يتأدَّى بالأجير كاستئجارك رجلاً يصلِّي عنك الظُّهر، فإنَّ ذلك لا يجزىء عنك، فيأخذ المال لا في مقابل شيءٍ، وهو معنى عدم الصِّحَّة.

ومنهـا ما يقع على وجهين كمباشرة بناء المساجد والقناطير والطُّرق. إن قُصِدَ به وجه الله سبحانه، فهو طاعةٌ لا يصحُّ أخذ الأُجرة عليه، وإنْ قصد به النَّفعَ الدُّنيويَّ بالأجرة، كان كسائر الأفعال. وقتال العدوِّ مِنَ النَّوع الثَّاني.

(٥/ ٥٥ س٥) قوله: إذ قد يحفر ثمَّ يجعل لغيره بخلاف غسله.

لا أرى هذا الفارق شيئاً؛ لأنَّا لم نقل: تحرم الأُجرة على الغسل؛ لأنَّه بحسب الحقيقة والواقع، بل لأنَّه واجب، فلا يقابله أجره. وهذا حاصل بتمامه في حفر القبر، ويصدق على ما حُفِرَ لأجل الميت أنَّه طاعة، ولا يخرج بتحويله ولا بتعطيله لعارضٍ عن كونه طاعة؛ لأنَّ الطَّاعة بحسب الحامل، لا بحسب الحاصل؛ ولذا لو حفره لكـافر، ثمَّ دفن فيه مؤمن، لم يكن طاعة، والعكس في العكس، فالاعتبار إنَّما هو بالوجه الذي وقع عليه الحفر، وقد يعبِّرون بغير هذه العبارة. راجعت فيها شيخي الإمام المتوكِّل، قال: هذا المحفور لا يتعيَّن للوجوب، فقلت له: غايته أحد الواجبات على البدل، وكل تكليف كذلك، فسكت.

(٥/ ٥٥ س٦) قوله: وتحريم الشَّيء إمَّا لمعنى يخصّه... إلخ.

كلامٌ حسنٌ ذكره هنا للتَّفريع عليه، وإلَّا فالأليق به الأطعمة. وحاصله: كلُّ نجسٍ وكلُّ ضارٍ وكلُّ مالٍ أُخذ مِنْ أهله بالباطلِ، أي: لا في مقابل شيءٍ؛ إذ مقابلته بالحرام والواجب لا معنى لها كما مرَّ لنا. غايته أنَّ بعضه قد اقترب

الأخذ فيه بباطل آخر كالرِّشوة ومهر البغيِّ ونحو ذلك، وكأنَّه أراد بتعليله بوجه كسبه ليعمّ ما أخذ برضا أهله كمهر البغيِّ.

(٥/ ٥٥ س١١) قوله: (م ي) بل الحكم للَّفظ.

هذا مِنْ تعليقهم الأحكام بالألفاظ التي يعلم أنَّ المراد غير مدلولها بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير كما مرَّ في العينة، ولا نسلِّمُ أنَّ هذا ظاهر، إذ كلامنا في الحكم في نفس الأمر، وفيما بين العبد وربِّه، لا فيما بين المتداعيين لفرض المسألة فيما ذكرنا. وأمَّا التَّصدُّق، فقد بحثنا فيه فيما مرَّ.

فصـــل
في استحقاق الأجرة

(٥/ ٥٦ س٨) قوله: قلت: فلا يلزم تسليمها إلَّا بعد الاستيفاء.

هذا مِنَ القول بالموجب، وهو حسنٌ.

(٥/ ٥٦ س١٨) قوله: كلُّ يومٍ بعشرة.

كأنَّ المصحِّح يريد: إذا حصر الأيام كسنة أو شهر، وإلَّا فلا يصحُّ كما مرَّ لجهالة المدَّة المعقود عليها. وأمَّا صحَّتها على مستقبل، فقد بيَّنَّا صحَّة الإجارة على الإجارة، وذلك مِنَ المستقبل.

(٥/ ٥٧ س٢٣) قوله: «مَنْ طب بغير علمٍ . . .».

أخرج الحاكم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدِّه مرفوعاً: «مَنْ تطبَّب ولم يعلم منه طبٌّ قبل ذلك، فهو ضامنٌ».

وأخرجه ابن عدي وابن السُّنِّي وأبو نعيم في «الطِّبِّ» والبيهقي بلفظ: «من تطبَّبَ ولم يكن بالطِّب معروفاً، فأصاب نفساً فما دونها، فهو ضامن».

(٥/ ٥٩ س١٣) قوله: لم يكن رضاً اتِّفاقاً.

وجهه فيهما أنَّ المستأجرة كسائر مال الغير؛ وقد قطع حقَّه منها حين أراد

الفسخ بالعيب، ومن خشي على ماله، لم يصنه بمالِ الغير، أمَّا مَنْ خشي تلف نفسه، فإنَّه يصونها بمال الغير، إذ يجب على ذلك الغير حفظ نفس المسلم، ويأمره به كلُّ أحدٍ، فالذي خشي على نفسه أحد من إليه ذلك.

(٥/ ٥٩ س٢٢) قوله: كموت المستأجر.

أراد الشَّافعي بذلك التمثيل، يعني: كما أنَّ موت المستأجر لا يعرضُ به خللٌ في العقد، فلم يضر، فهذا مثله، فلا معنى للرَّدِّ بقول المصنِّف: الموتُ خصَّه الدَّليل، والأظهر مذهب (ش).

وقياسهم على موت الأجير ومرضه وتهدُّم الدار غير صحيح؛ لأنَّه امتنع الانتفاع هنا، وما ذكر في أصل المسألة لم يعرض للعين مانعٍ، وكان يلزمهم فيمن يشتري لغرض، ثمَّ يضرب عنه أن يفسخ بذلك. والمصنِّف لم يذكر غير خلاف (ش)، مع أنه قول (ش ك) وأبي ثور والثَّوري وأحمد وأكثر العلماء.

وفي «عيون المذاهب» مِنْ كتب الحنفيَّة ـ وهو في المذاهب الأربعة ـ أنَّ عدم الفسخ بما ذكر قول الثَّلاثة المذاهب، يعني: غير الحنفيَّة.

ثمَّ فرَّع المصنِّف على هذه المسألة حدوث خوف الطَّريق، وهو لا يصلح فرعاً لها؛ إذ الخوف مانع من مقصود الإجارة، وهو الانتفاع، فهو كخراب الدَّار ونحوه، بخلاف ما ذكر، فإنَّه لا مانع فيه.

(٥/ ٦٠ س٣) قوله: قلنا: بلوغ، فأشبه السنين.

الظَّاهر أنَّ خلاف (ش) عائد إلى تصديق مدَّعي الاحتلام؛ لأنَّه تصديق على المستأجر، ولا يمكن البيِّنة على ذلك بخلاف السِّنين. ألا ترى أنَّه لا بدَّ مِنْ معرفة السِّنين مِنْ غير جهة الصَّبيِّ، فقياس الاحتلام على السِّنين قياس مع الفارق.

(٥/ ٦٢ س١) قوله: ويحتمل أنَّ إقراره مقيَّدٌ بالعوض الذي يدَّعيه.

قد تكرَّر نظير هذا، والحقُّ أنَّه مقيَّدٌ مع الوصل لا مع الفصل.

(٥/ ٦٢ س٤) قوله: بل كلٌّ منهما مدَّعٍ.

يعني: قد تعارض أصلان، وهما عدم الإذن وعدم الجناية، فيبطل مقتضاهما، فلا يبقى لأيِّهما مستندٌ فيتحالفان، لكن مقتضى التحالف أن تسقط الأجرة، لأن الخيّاط يدّعيها، وقد حلف مالك الثوب، وتسقط الجناية لأنّ المالك يدّعيها، وقد حلف الخيَّاط. والمصنِّف فرَّع على هذا القول لزوم الجناية وسقوط الأجرة، وهذا إنَّما يناسب تفريعه على القول بأنَّ البيِّنة على الأجير؛ فينظر في تصحيح الكلام.

(٥/ ٦٢ س١١) قوله: أصلها الإباحة لكثرة ذلك.

هذا غير صحيحٍ، فإنَّها إن سلمت هذه الكثرة، فهي مكثورة مغلوبة بأخذ العوض، ثمَّ هي كالأعيان، وكيف لا ولولاها لما قام للأعيان ميزان؟ والظَّاهر أنَّ العادة تقصر عن مقاومة هذا الأصل أيضاً والله أعلم.

(٥/ ٦٢ س١٨) قوله: ومَنْ أمر بعمل سمَّى[1] له أجرةً.

لزمت هذه صورة المعاطاة؛ لأنَّ فيها المقصود هنا، وأهل الحواشي يقيِّدون ذلك بالمحقر، أو مع العقد الصَّحيح، وهو خلاف ظاهر الكتاب، وإذا لزمت الجعالة وقد دخلها بعض جهالة مع أنَّها إجارة، فهاهُنا أَوْلَى والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: شيء.

كتـــاب المزارعـــة

(٥/ ٦٤ س٧) قوله: إذ شرط الأجير تسليم العمل عقيب العقد.

تسليم العمل لا يزيد على تسليم المبيع، فكما أنَّ مثل تسليم المشاع لا يضرُّ في البيع كذلك هنا، وكذلك لو لم يحضر المعمول فيه ـ كالمبيع الغائب ـ فليس هذا الفرق بشيءٍ فلا يلزم الترتيب المذكور لعدم صحَّة ما بني عليه.

(٥/ ٦٤ س١٦) قوله: لتأديته إلى إسقاط العشر.

إنَّما يوصف بالسُّقوط ما وجد ووجب، وهنا لم يجب، وقد ذكر هذا في «الغيث» عند قوله: ويكرهان وينعقدان في الأصحِّ، وقال: إنَّ الأصحَّ من مذهب الهادي الانعقاد.

(٥/ ٦٥ س٦) قوله: وهو الأقرب للمذهب.

لا شكَّ في ظهوره لما ذكر إلَّا مِنْ باب الصَّلاحية بشرطها.

(٥/ ٦٥ س٧) قوله: وللمتولِّي أن يزرع لنفسه بنيَّة الكراء.

وجهه أنَّه كما يجوز له أن يمكن الغير منها للأجرة فله أن يفعل هو ذلك. والمانعُ يقول: لا يتولَّى الطَّرفين واحد، وحجَّتهم في منع ذلك أنَّه يلزم أن يكون مطالِبَاً مطالَبَاً، ولا مانع مِنْ ذلك بالاعتبار، وهم يناقضون هذه القاعدة كما هنا؛ إذ قالوا في المتولِّي: يعامل نفسه بلا عقد، والإجارةُ معاملةٌ.

وكذلك كلامهم في النِّكاح، وهو وإن لم يكن مالاً مِنَ الطَّرفين، ففيه هذا الذي زعموه مانعاً حيث يتزوَّج بنت عمِّه الَّتي هو وليُّها أو غيرها، ومنعته الشَّافعية في النِّكاح أيضاً، وناقضت في تجويزه، حيث يزوِّج الجدُّ بنت ولده ابن ولده.

وقولهم: يعامل نفسه بلا عقد نقضٌ لقاعدتين: هذه واشتراط العقد باللَّفظ والظَّاهر عدمْ التزامهما في البيع والإجارة معاً.

(٥/ ٦٥ س١٠) قوله: ولمن صلح لشيء ولا إمام.

الأصـل أنَّ القيام بذلك الشَّيء واجبٌ في الجملة، واقتضت الحكمة، ويشهد لها عقلُ كلِّ عاقلٍ بأن يُناط ذلك برأسٍ يكون سائر الجملة أعواناً له، لئلَّا ينتثر النِّظام ويعود الأمر على المقصود بالإبطال، فحيث عدم ذلك الرَّأس بقي التَّوجُّه إلى كلِّ صالح للقيام به، وقد بيَّنَّا في المواضع أنَّ اشتراط النَّصب مناقضـةٌ؛ لأنَّ النَّاصبين قد صلحوا للنَّصب بلا نصب، وهو مِنْ أهمِّ الأمور العامَّة، ولم أعلم أنِّي قد سبقت إلى هذا الاستدلال، وفضل الله سبحانه لا حدَّ له، وله الحمد والثَّناء.

(٥/ ٦٥ س١٢) قوله: ومَنْ فعل مصلحة بلا ولاية.

الأظهر في هذه إلى آخرها كلام المصنِّف رحمه الله تعالى.

بـــاب المغارســـة

(٥/ ٦٦ س٩) قوله: وقيل: يصحُّ؛ إذ القصدُ منه المنفعةُ بفروعها كثمرها.

هذا هو الصَّواب مِنْ حيث عدم الفارق؛ إذ لا دليل على علية الثمرة لتمام الغـرض بدونها، وهذه ـ أيضاً ـ إجارةٌ مِنْ عرض الإجارات وإن اختصَّت مِنْ حيث متعلقها ببعض ما يدعو إليه حال ذلك المتعلَّق، كما للسكنى ونحوها شيءٌ مِنْ ذلك، وإن لم تفرد باب السُّكنى ونحوها لقلِّ الدَّاعي إلى ذلك.

(٥/ ٦٧ س٤) قوله: قلت: وظاهر المذهب لا يشترط[1] ذلك.

يعني الاستبداد، وهذا هو الصَّواب، ولا معنى لما علَّل به (ي)، إذ التَّمكُّن مِنَ العمل يحصلُ مع عدم الاستبداد كالشَّريكين، والاستبداد مِنْ حيث هو في

---

(١) في «البحر»: يعتبر.

كل مكان أحسم للشَّغب وأروح مِنَ المشاقَّة والتَّعب: إنَّما العاجز من لا يستبد. ولكن للمظاهرة جهة صلاح ظاهرة؛ إذ خُلِقَ الإنسان ضعيفاً، ومِنْ ثمَّ قال سبحانه لموسى عليه الصَّلاة والسَّلام: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ [القصص: ٣٥].

(٥/ ٦٧ س١٣) قوله: (ي) وهو الأصحُّ.

هذا هو المذهب الأوَّل، وهو أنَّه يعمل عن الأجير، والإشهاد إنَّما هو للقضاء الظَّاهر؛ لأنَّ عمله في ملكه يظهر أنَّه لنفسه، لا عن الأجير، ولا شكَّ أنَّه إذا صحَّ ذلك للحاكم، صحَّ مع عدمه لكلِّ صالحٍ، والمالك منهم، وله خصوصيَّةٌ ظاهرةٌ.

(٥/ ٦٧ س١٧) قوله: على الواضع لا المالك.

أمَّا إذا وجب على المالك رفع ملكه ولم يفعل، صار حكم الغاصب لتفويته المنافع، وأمَّا ما قبل الوجوب، فعلى الواضع.

(٥/ ٦٨ س٧) قوله: لاستلزامه الجهالة وبيع المعدوم.

قد يدفعان بأنَّ العرف معيَّن، وأنَّ الآلة قد تكون موجودة، إنَّما الَّلازم أنَّه يكون بيعاً وإجارة، فإنَّ الآلة قد تكون أضعاف أجرة العمل كما في بعض الأصباغ، فلا تكون تبعاً للعمل، بل مقصوده، أو معظم المقصود. ولما ذكرنا صحَّ في صورة الصَّبغ، لا للإجماع؛ إذ لم يتعرَّض لذلك المجتهدون بنفيٍ ولا إثبات، ولا عبرة بالعامَّة. وقد تكرَّر البحث في هذا، والظَّاهر عدم المنع من البيع والإجارة، إنَّما جاء النَّهي عن بيعتين في بيع، وعن سلف وبيع، ولذا صحَّ إجارتان كمنافع أرض بسكنى دار، ونحو ذلك. نعم، يختلف تفاوت الآلات، فما لزم منه الجهالة منع، وما صيَّره العرف معروفاً ـ كالصَّبغ ـ جاز.

بـــاب المســـاقاة

(٥/ ٦٨ س١٢) قوله: (يه ح ي) ولا يصحُّ على نصيبٍ مِنَ الثَّمر[1] المستقبل.

(١) في (أ) (ش ح) لا تصح على نصيب من الثمن.

فرَّق الخـلاف بين المسـاقاة والمزارعة بأن شذَّ المانع في المساقاة دون المزارعة، وهي المخابرة، مع أنَّه يجمع الكلَّ العمل على نصيبٍ مما يخرج من الثَّمرة، ومع أنَّ حجة المصحِّح فيهما قضيَّة خيبر، وشبهة المانع جهل الأجرة.

وقد فصّل جماعة بين أن يكون البذر من المالك أو مِنَ الأجير، وكذلك أن تكـون المـزارعـة تبعـاً للمسـاقـاةِ أوَّلاً، وبعض الشَّـافعية فرَّق بين المـزارعة والمخابرة، وكلُّ ذلك مِنْ آرائهم.

والذي ينبغي الالتفات إليه النظر في حجَّة المجيز، ولا شكَّ فيها نقلاً ودلالة في المساقاة والمزارعة لشمول أرض خيبر لذلك، ثمَّ لا فرق بين ما اتُّفق كونه في خيبر مِنَ النَّخيل والعنب والزُّروع وغير ذلك، ثمَّ النَّظر ـ أيضاً ـ في دفع هذه الحجَّـة بكـون الصُّـورة غير موافقـة للقياس لأجل الجهالة في الأجرة والمدَّة ـ أيضـاً ـ للتَّصريح في الرِّواية بأنَّ ذلك ما بدا لرسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن يبقيهم.

وكذلك الدَّفع بدعوى النَّسخ، فأمَّا دعوى النَّسخ مع استمرار الصَّحابة على المزارعة إلى آخر مدَّة معاوية، فبعيدةٌ.

قال مسلم: حدَّثنا يحيى بن يحيى، حدثنا يزيد بن زريع، عن أيُّوب، عن نافع أنَّ ابن عمر كان يكري مزارعه على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان، وصدرٍ مِنْ خلافة معاوية، حتَّى بلغه في آخر خلافة معاوية أنَّ رافع بن خديج يحدِّثُ فيما ينهى عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فدخل عليه وأنا معه، فسأله، فقال: كان رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ينهى عَنِ كراء المزارع.

فما أبعد أن ينفرد ابن خديج بمعرفة النَّهي مِنْ بين سائر الصَّحابة، وكلٌّ منهم عاملٌ على خلافه في هذه المدَّة، أو ساكتٌ لكثرة الزُّروع في المدينة.

لا يقال: لا يقدح على من حفظ: كما قد جادلتم على فاطمة بنت قيس وغيرها في نحوه؛ لأنَّا نقول: إذا احتمل أنَّ من فعل ذلك، قد روى قضيَّة فعل وعبَّر عنها بعبارة نفسه، أو اجتهد وروى بالمعنى؛ لأنَّهم اعتمدوا ذلك بلا شكٍّ.

قلنا له: شككنا في رأيك، لا في روايتك. قال الخطَّابي: قد عقل ابن عبَّاس المعنى مِنَ الخبر، وأنَّه ليس المراد تحريم المزارعة بشطر ما تخرجه الأرض، وإنَّما أريد بذلك أنْ يتمانحوا وأن يرفق بعضهم ببعض. انتهى.

وعن زيد بن ثابت: يغفر الله لرافع، أنا ـ والله ـ أعلم بالحديث منه، إنَّما أتاه رجلان مِنَ الأنصارِ قد اقتتلا، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إن كان هذا شأنكم، فلا تكروا المزارع». كأنَّ زيداً يقول: اقتطع رافع النَّهي مِنَ الحديث غير لاوٍ على أوَّله، فأخلَّ بالمقصود.

وفي «مسلم» أنَّ عبد الله بن عمر كان يكري أرضه حتَّى بلغه أنَّ رافع بن خديج الأنصاري كان ينهى عن كراء الزَّرع، فلقيه عبد الله، فقال: يا ابن خديج، ماذا تحدِّثُ عن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في كراء الأرض؟ قال رافع بن خديج لعبد الله: سمعتُ عمَّيَّ ـ وكانا قد شهدا بدراً ـ يحدِّثان أهل الدَّارِ أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم نهى عن كراء الأرض.

فغاية هذا وأمثاله مع المعارض الأصيل أن يحمل على نهي الكراهة لما يعرض لذلك مِنَ المشاحَّة والشِّجار، وفيه حملٌ لخير القرون على السَّلامة والبعد عن الجهل لما هم مرتبكون في خلافه، وأن يفوتهم ما مِنْ شأنه الشُّيوع لكثرة العامل بما يتعلَّق به.

قال البخاري: قال قيس بن مسلم، عن أبي جعفر، قال: ما بالمدينة أهل هجرة إلَّا يزرعون على الثُّلث والرُّبع. وزارع عليٌّ وسعد بن مالك وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وآل أبي بكر وآل عمر وآل عليٍّ. قال: وعامَلَ عمرُ النَّاس على إن جاء عمرُ بالبذر مِنْ عنده، فله الشَّطرُ،وإن جاؤوا بالبذر، فلهم كذا.

وأخرج البخاري عن أبي هريرة، قال: قالت الأنصار للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: اقسم بيننا وبين إخواننا النَّخيل. قال: «لا»، فقال: «أتكفونا العمل ونشرككم في الثَّمرة؟» فقالوا: سمعنا وأطعنا.

وأخـرج ابن ماجة عن طاووس أنَّ معاذ بن جبل أكرى الأرض على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ على الثُّلث والرُّبع، فهو يعمل به إلى يومك هذا.

وأمَّـا الاعتـذار عن جهـالـة الأجرة، فبنحو ما قدَّمنا في المرضعة بالنَّفقة والكسـوة، بل هذا أقـرب؛ لأنَّـه كالمعلوم جملة؛ لأنَّ الغـالب تقـارب حال الحـاصل، وقد حدَّ بجهة الكمِّيَّة ـ أعني: النِّصفَ والثُّلثَ، وجاء النَّصُّ به، فقطع التَّمحُّلات.

فحذارِ مِنْ نصبِ الخلاف سفاهةً   بين الإلٰـه وبـين رأي فقـيه

وأمَّـا تأويلات المصنِّف، فيكفي ذا الـذَّوق معرفتها، والرِّوايات مصرِّحة بخلافها، وذلك يغنينا عن الإطالة.

(٥/ ٧٠ س٣) قوله: وقيل: يبيِّن مدّعي الزِّيادة.

إذا قلنا: إنَّ إقرار المؤجر بوقوع الإجارة مقيَّدٌ بكونها بكذا، لم يكن لذكر الزِّيادة والنَّقص معنى.

كتــاب
الإحيــاء والتَّحجُّــر

(٥/ ٧٢ س١٣) قوله: ولا يصحُّ التَّوكيل.

الأظهر بحسب الرَّأي قول الأكثـر، وليس القول الآخر ببعيدٍ، فليُنظر في دليلٍ نقليٍّ من قولٍ أو فعلٍ.

(٥/ ٧٣ س٢٣) قوله: وليس لنا تملُّك خططهم التي صولحوا عليها تغنُّماً.

هذه الخـطط من جملة دار الإسـلام؛ إذ هـم فيهـا بجـوارنـا، لكن لمَّـا صالحنـاهم على سكناها، ثبت فيها حقٌّ يمنع أن نتملكها لوجوب الوفاء بما صولحوا عليه. وقد بحثنا في الخطط فيما مضى بما لا ينافي هذا مع التَّأمُّلِ.

كتـــاب المضـــاربة

(٥/ ٨١ س٧) قوله: إذ يستلزم مشاركة العامل في رأس المال. . . إلخ.

مثاله: ضارَبَهُ بوسقٍ وسعره أربعة دنانير، فباعه بستَّةٍ، فالرِّبح ديناران، ثمَّ غلا التَّمر، فطلب المالك رأْس ماله، فاشترى له وسقاً بستَّةٍ، فاستبدَّ المالك بالرِّبح، فلو رخُص، فاشترى له وسقاً بثلاثة لأخذ العامل من رأس المال ديناراً، وهذا معارض بما لو أعطاه أربعة دنانير، فاشترى بها سلعة، ثمَّ غلت حتَّى صار سعرها ستَّةً، ثمَّ رخصت إلى أربعة، وتفاسخا، فقد استبدَّ بالرِّبح، وإن بلغ الرّخص ثلاثة شارك العامل المالك في رأس المال؛ إذ لم يصر إلى المالك إلاَّ بعض رأس ماله، وهو السِّلعة؛ إذ يسلم له عين مالها الحاصل، ولو غير المعقود عليه.

ثمَّ إنَّ النُّقود يعرض لها الرُّخص والغلاء، ويعرف ذلك بمقابلة أحد النَّقدين بالآخر، وبمقابلة السِّلع أيضاً، حيث اختلف ثمن السِّلعة بأحد النَّقدين دون الآخر، وهذه في التَّحقيق مغلطة؛ لأنَّه إنَّما تصور لهم اللَّازم المذكور مع النَّظر إلى النَّقد. والواجب إنَّما هو النَّظر إلى رأس المال وحفظه وتوفيره عند الرَّدِّ، ولا عبرة بما توسَّط من ارتفاع الأثمان وانخفاضها، إذ لا يتحقَّق ربح ولا خسران إلاَّ بعد توفير رأس المال من أيِّ جنسٍ كان، فإن زاد الحاصل عليه، فربحٌ مقسومٌ، وإن نقص، فخُسران يختصُّ به المالك، ولا للعامل ولا عليه، فإذا اضمحلَّت هذه الشُّبهة، تبيَّن أنَّها تصحُّ المضاربة في كل شيءٍ، والله أعلم.

(٥/ ٨٢ س٥) قوله: فلو شرط[1] كله.

---

(١) «في البحر»: شرطه.

هذا بمثابة أن يبيع بغير ثمنٍ، أعني: أنَّه لا يتحقَّق معنى المضاربة، فمع شرطه للعامل تصير في معنى القرض، وللمالك يصير متبرِّعاً بالعمل غير لازمٍ له.

(٥/ ٨٢ س١٧) قوله: إذ ليس مِنْ عمل القراض.

هذا احتجاج بعين الدَّعوى، ويؤدِّي إلى أنه لا يصلح شيءٌ من سلع التِّجارة. وموجب المضاربة أن يتصرَّف في المال تصرُّفاً يثمر الرِّبح عادة، وإدخال العمل لا ينافي ذلك، والعامل أجير من بعض الوجوه: أجرته ربحه، فلا يضرُّ دخول الإجارة في العمل، ولا يُدفع ذلك إلَّا بدليلٍ، لا بمجرَّد الدَّعوى، فينظر في تحقيق وجه ما قالوا إن كان له وجه.

(٥/ ٨٢ س٢٣) قوله: إذ قد يتصرَّف بما لا يحلُّ للمسلم.

هذا لا يكفي في منع صحَّتها؛ لأنَّه إذا فعل ذلك، صار مخالفاً كسائر المخالفات الجائزة على المسلمين، فلو كان تجويز المخالفة مانعاً، امتنعت المضاربة. نعم، عدم معاملة الكافر ورعٌ محمودٌ.

(٥/ ٨٣ س٤) قوله: قلنا: مخصوصٌ بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «رفع القلم...».

قد خصَّ مِنَ العموم أن سُلِّمَ الجنايةُ بالاتفاق، ولا فرق بينها وبين سائر الحقوق الآدميَّة، والخبر أظهر في رفع الإثم، سيَّما مع التَّخصيص بما ذكر، فإنَّ غايته أن يصير حقّ الآدميِّ مشكوكاً فيه، إذ يحتمله العموم احتمالاً ضعيفاً، ويعارضه القياس على الجناية بعدم الفارق، وهو أقوى مِنَ العموم السَّالم عن الضَّعف. كيف مع عدم ظهور التَّعميم، والله أعلم.

ويعارضه عمومٌ أقوى دلالة منه، وهو: «على اليد ما أخذت»، وهو مِنَ التَّعارض بين العمومين مِنْ وجه، فحديث: «على اليد ما أخذت» يشمل الصَّبيَّ، وحديث «رُفِعَ القلم» يشمل حقوق الآدميِّ، فلو تساويا، لما رجح أحدهما إلَّا بدليل خارجيٍّ، وقد وجد هنا، وهو القياس المذكور.

(٥/ ٨٤ س١٨) قوله: قلنا الضَّمان يجبر التَّفويت.

يلزم مِنْ هذا أن تصحَّ الهبة والصَّدقة والعتق، ويضمن، وهو غير صحيح بالاتِّفاق بين هؤلاء المختلفين.

(٥/ ٨٥ س٤) قوله: تعدُّ مِنْ ربحه؛ إذ هي مِنْ نمائه.

هذا بعيدٌ؛ إذ ليس للعامل فيها أثرٌ فبِمَ يستحقُّ منها حصَّة؟.

فصـــل
وإذا خالف العامـــل

(٥/ ٨٥ س١٩) قوله: ولو شرط أن لا يشتري إلَّا مِنْ فلان فسدت.

المنع عن بعض الأماكن، أو بعض النَّاس، أو بعض الأحوال لا ينبغي أن يشكَّ في صحَّته، وإذا كان كذلك، فلا فرق بين القليل والكثير.

وقولهم: مقتضاها إطلاق التصرُّف ممنوع، بل مقتضاها الإذن في التصرُّف في الجملة بحيث لا يمتنع حصول الرِّبح في الجملة، وإلَّا فيلزم أن لا يرابح بدينارٍ، وهو يقدر على المرابحة بألف دينار، فليس الغرض إلَّا تجويز الرِّبح مع إذن صاحب المال ورضا العامل، ولا غرر في ذلك. وتجويز تعذُّر البيع فيما ظاهره الإمكان غير مانع، وإلَّا لزم القطع بأسباب حصول الرِّبح.

(٥/ ٨٦ س٣) قوله: العين متعينة.

هذا المذهب يشهد بما مضى لنا أنَّ الجنس أقرب مِنَ القيمة، وإلَّا فكان الَّلازم هنا على قول الجمهور أن لا تجزىء العين؛ لأنَّها غير متعيِّنة لنا، فحيث امتنع ردُّ العين وجب عوضها، وما من فردٍ من أفرادها إلَّا ويجوِّزُ كلُّ واحدٍ منهما أنَّها ليست عين ماله، فاستحال ردُّ العين.

ولا يقين في ردِّ البعض مع القسمة أيضاً. مثلاً: لو كان لكلٍّ منهما مائة شاةٍ: فكلُّ شاةٍ لا دليل على أنَّها عين شاة من أعطيناه، فلزم أنَّا أعطيناه مائة شاة

ما كان منها في علم الله عين حقِّه، فبها ونعمت، وإلَّا فقد أعطيناه عمًّا في يد الآخر من حَقِّهِ.

وأمَّا اختلافهم في المثليّ، فكأنَّه مبنيٌّ على أنَّ قسمته بيع أم لا، وسيأتي.

(٥/ ٨٦ س٥) قوله: قلت: ما لم يتميَّز عن حقِّ غيره، فالعوض عدل[1].

هذا احتجاجٌ بنفس المذهب، والخصم يقول: منع العين أو بعضها والتَّعويض عنها بغير رضا المالك جورٌ، ثمَّ غايته أن يصير المالان مثل ما لو خلطهما المالكان، فيقسمان، ويبيِّن مدَّعي الزِّيادة في العين أو في الصِّفة، ولكن أصل مسألة الاستهلاك الحكمي متحكِّمة، وهذا في هذا الموضع مِنْ صور الغلوِّ فيها، وما أنسب هذا بغرض الفسقة، وقد أعجبهم أملاك غيرهم التي لا يتوصَّل إليها بالشِّراء أن يخلطوها فيملكوها ويعطوا عوضها.

وعلى الجملة، فهي مقالة غريبة لم تتشبَّث بشبهة تروج في سوق النَّظر، ولا تسوغ لقمتها في حلقوم ذي حذرٍ.

(٥/ ٨٦ س٧) قوله: فيصيران للمصالح؛ إذ لا تصحُّ المراضاة في الوقف.

يقال: لِمَ لَمْ يجعلوه مثل وقف المشاع؟ ثمَّ يصرف الغلَّة للمصرفين أو للمالك والمصرف، وأيُّهما أهون: هذا أم إخراجهما عن موضوعهما؟ والأوَّل يكون كشريكين وقف كلٌّ منهما حصَّته لجهة مِنَ القُرب.

وذكر في «الكواكب» وفي بعض شروح «الأزهار» أنَّه لا وجه لصيرورة الغلَّةِ للمصالح؛ لأنَّها ملكٌ، فتقسم.

قال الفقيه (س): يصح قسمة الوقف والملك مِنْ باب الدَّعوى، يدَّعي المالك الملك ومتولِّي الوقف الوقفيَّة، ويحكم الحاكم، ثمَّ يقتسمان.

أقول: إذا جاز له أن يحكم، جاز لنا أن نقسم بلا حكمٍ؛ لأنَّ الحكم لا يحصل غير ما في نفس الأمر، ثمَّ غاية الأمر أن يصير بعد الحكم مشتركاً

---

(١) في «البحر»: أعدل.

فيقسم، وهو ما قلناه بادئ بدء، وهو ظاهر، لا أدري ما صدّهم عنه إلَّا أن تكون قادتهم صورة الاستهلاك الحكمي، فليس ببعيدٍ؛ لأنَّهم أخرجوا الشَّيء عن موضوعه فيها، فأخرجوه هنا.

(٥/ ٨٦ س٢٠) قوله: حملًا على السَّلامة.

هذه العلَّة مِنْ نمط قول الحنفيَّة: الأصل العدالة. وقد حقَّقنا أنَّ المعنى الظَّاهر في ملتزم الإسلام التزام لوازمه، وأجبنا بأنَّ ذلك لو لم يكذب الخبرُ الخبرَ؛ لأنَّا وجدنا الأكثر على خلاف ذلك، فبقينا على الأصل، أي: انتفائه الوصف المقتضي لذلك، أي: التزام اللَّوازم، فإذا لقيت هذا التَّعليل في أيِّ محلٍّ، فاقض عليه بما ذكرنا، فكان أقرب منه هنا أن يقال: الأصل عدم الجناية والضَّمان، لكنَّه يقال: معنا أصل أقوى منه، وهو أنَّ الأصل بقاء المال، وقد لا يكون مفرطاً بالتَّرك بأن يترك المانع مِنْ نسيانٍ أو غيره ممَّا يغلب المرء فيكون المؤيَّد قول المؤيِّدِ.

(٥/ ٨٧ س١) قوله: إذ ليس مأذوناً بالإمساك.

هذا لا يكفي في تضمينه؛ لأنَّا نقول: ليس له يد حقيقةً، وإنَّما هو كما ألقاه طائرٌ أو ريح. وقد مضى في الإجارة مثلُ هذا.

(٥/ ٨٧ س٥) قوله: إذ لا يظهر الرِّبح إلَّا به.

لا يبعد أن يُقال: إذا ظهر سعر السِّلعة تبيَّنَ الرِّبح، فيعطى العامل حصَّته ممَّا زاد على رأس المال، كما نقول في الزَّكاة سواء.

(٥/ ٨٧ س١٦) قوله: وفيه نظرٌ.

وجهه أنَّ المكاتبة مِنَ الكسب والتَّحصيل الذي هو مقصود المضاربة، وهكذا تعليله في كتب الحنفيَّة.

(٥/ ٨٨ س٧) قوله: إذ عقدها غيرُ لازمٍ.

كأنَّه يريد: فطريق مَنْ أراد تمييز الرِّبح بغير رضا صاحبه أن يفسخ العقد،

فتلزم بعد ذلك القسمة بالإجبار، ولكن يقال: له طريقان إلى الإجبار: الفسخ وطلب القسمة ليصل إلى ربحه، وكما أنَّ الفسخ واقفٌ على اختياره هو واقفٌ على اختيار المالك أيضاً.

(٥/ ٨٨ س١١) قوله: مهما اشتغل بها.

هذه علَّةٌ حسنةٌ، ويلزم منها لو اشتغل في الحضر بها واستغرقت وقته كما قاله اللَّيث، وإن كان المصنِّف قد ادَّعى الإجماع على عدم لزومها في الحضر.

وقوله: إذ وقوفه لا لأجلها. يقال: إن لم تشغله وتحبسه، فنعم، وإلا فأي فرق بين الحضر والسَّفر، إنَّما العبرة بالحبس والاشتغال فيهما على سواء.

كتـــاب
الشَّـــركـــة المفاوضـــة

(٥/ ٩١ س٢) قوله: «إذا فاوضتم[1] فأحسنوا المفاوضة»... الخبر.

يُنظر في هذا هل له أصلٌ، وتمامه: «فإنَّ فيها أعظم اليمن والبركة، ولا تخاذلوا، فإنَّ المخاذلة مِنَ الشَّيطان».

(٥/ ٩١ س١٧) قوله: والخلط شرط.

إذا قلنا بالانعقاد، فهو مُغْنٍ عن الخلط، ولا وجه لاشتراطه، والَّذي أوجب الشَّركة هو العقد، فنفيها مع عدم العقد نفيٌ لأثر العقد وإبطال لمعناه.

(٥/ ٩٢ س٢) قوله: إذ المفضّل عامل.

والوجه أنَّ الغرض مِنَ الشَّركة تحصيل الرِّبح، وقد يكون أحدهما أحظى وأكيس بحيث يقصد صاحبه مشاركته لذلك، ويرضى ببعض ربح؛ لأنَّه لا خير له مِنَ الانفراد، وصاحبه عكسه، فمنع التَّفاضل في الرِّبح منع لغرض الشَّركة.

(٥/ ٩٢ س٧) قوله: قلنا: معاوضة فأشبهها.

أمَّـا الاستهلاك، فما أبعده عن المعاوضة وطلب الأرباح، وإن اتَّفق في بعض الصُّور، وإنَّما هو ضررٌ ومخاطرةٌ.

وأمَّا الكفالة، فإن لزمت، فمن غير هذا الوجه، وإلاَّ فأي كسبٍ في الكفالة؟.

---

(١) في «البحر»: تفاوضتم.

(٥/ ٩٢ س١١) قوله: لأنَّه قد يبطل الملك بالتَّلف.

قد استعملوا مثل هذا، وقد نبَّهنا عليه فيما مضى، وهو من منع المقتضي بتجويز المانع تجويزاً غير قريب لندرة وقوعه كما ذكر هنا، وقد نبَّهنا على ذلك مراراً في «حاشية ابن الحاجب»، وأن مستعمله لم يجز عليه في كلٍّ مكان فضلاً عن غيره.

العنـــان

(٥/ ٩٣ س٣) قوله: قلنا: لا يؤمن أن يبيع بالخمر[1] ونحوه.

هذا ـ أيضاً ـ مِنْ منع المقتضي لتجويز المانع، ولو قلنا بذلك، لَزِمَ أن لا يعمل إلا بالقطعيَّات؛ لأنَّ التَّجويز البعيدَ لازمٌ لكلِّ ظنِّيٍّ، وإنَّما يمنع المقتضي ظنّ المانع، لا تجويزه، فكان يقول هنا: ويشارك الكافر ما لم يظنّ عمله بما لا نستحلّه، كما قال فيما مضى: تجوز معاملة الظَّالم فيما لم يظنّ تحريمه، فإنَّ تلك العبارة شاملة لهذا، ويكون عروض شراء الكافر للخمر ـ مثلاً ـ مثلما لو عقد المسلم عقد ربا، فإنَّه يستدرك، ولا تبطل المشاركة، فكما أنَّ تجويز ذلك لا يمنع الشَّركة مع المسلم، كذلك تجويز بيع الخمر ونحوه.

الوجـــوه

٥/ ٩٤ س١٠) قوله: قلنا: وكالة فيملكان.

هذا واضح، فينظر ما وجه منع الشَّافعي ومالك معه أيضاً.

الأبـــدان

(٥/ ٩٤ س١٥) قوله: قلنا: العبرة بالغالب، وتعذّره نادر.

هذا ما نبَّهنا عليه آنفاً، ولكنَّهم هكذا، تارة يقولون: العبرة بالغالب، وتارة

(١) في «البحر»: الخمر.

يقولون: لجواز كذا، فيثبتون وينفون فالمتساوي بما ذكر.

(٥/ ٩٥ س١٤) قوله: والشَّركة في طعام المزاود صحيحة، سنة لفعلــه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

أغفله المخرِّج كعادته، ولم أجده مِنْ فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولكن أخرج الشَّيخان عن بريد بن عبد الله، عن أبي بُردة، عن أبي موسى، يرفعه: «إنَّ الأشعريين إذا أرملوا في الغـزو أو قلَّ طعام عيالهم بالمدينة، جعلوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحدٍ، ثمَّ اقتسموه بينهم في إناءٍ واحدٍ بالسوية، فهم منِّي وأنا منهم».

(٥/ ٩٦ س٤) قوله: كلو اشترك حائكٌ وصبَّاغ ونجَّار وقصَّار.

يريد أنَّها مِنْ شركة الأبدان، ويحتمل أنَّها مقيسة عليها وإن لم يضعوا لها اسماً، وهذه الصُّورة تصدق على ما عليه النَّاس مِنَ اجتماع الإخوة والأقارب في بيتٍ وأملاكهم مخلوطة وأعمالهم، كلٌّ يتولَّى جهةً مِنْ نساءٍ ورجالٍ.

وكان شيخنا القاضي مهدي الحسوسة رحمه الله لا يحكم بهذه الشَّركة، ويقول: ليست مِنَ الشِّرك الأربع. والذي ذكره الإمام المصنِّف أقربُ وأحقُّ بالاتِّباع.

بـــاب
شركـــة الأمــــلاك

(٥/ ٩٨ س٩) قوله: ولا يضيق قرار السِّكك النَّافذة ولا هواؤها.

أمَّا الهواء، فالظَّاهر فيه قول (م ش).

(٥/ ٩٩ س١) قوله: (ش) لا عبرة بالجذوع.

هو مبنيٌّ على أنَّ الجار لا يمنع جاره من وضع خشبة على الجدار الذي ليس له فيه ملك كما مرَّ، والأحاديث فيه مكشوفة. أخرجه مالك، وأحمد، وابن أبي شيبة، والبخاري، ومسلم من حديث أبي هريرة: «لا يمنع جارٌ جاره أن

يغـرز خشبـةً في جداره»، وأخرجه ابن ماجة عن ابن عبَّاس، وأخرجه أحمد والطَّبراني وابن ماجة عن مُجَمِّع بن يزيد ورجالٍ كثيرةٍ مِنَ الأنصار، وغير ذلك. وقرائنها تدلُّ على أنَّ المراد الوجوب لا النَّدب، كما قال أبو هريرة: ما لي أراكم عنها معرضين؟ والله لأرمينَّها بين أكتافكم.

(٥/ ٩٩ س٦) قوله: وهو حقٌّ لا ملك.

ثمَّ ذكر عن المخالف أنَّه ملك، لكن عليه بذل الفضـلة، فحينئذٍ لا تظهر فائدة الخلاف إلاَّ في نحو ما لو استهلكه مستهلكٌ واستأثر به قبل الحافز: هل تلزمه غرامةٌ؟ نعم، من قال: يستحب بذله فقط، تظهر فائدة الخلاف معه.

(٥/ ٩٩ س٩) قوله: «مَنْ منع فضل الماء...».

اقتصر المخرِّجُ على رواية عزاها لأحمد، وروايات الباب كثيرة.

منها ما أخرجه عبد الرَّزَّاق وأحمد والسِّتَّة عن أبي هريرة، عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلأ».

ولمسلم: «لا يُباع فضل الماء ليباع به الطلأ».

وللبخاري: «لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلأ».

وأخـرج ابن ماجـة والحاكم والبيهقي عن عائشة مرفوعاً: «لا يمنع فضل الماء، ولا يمنع نقع البئر».

(٥/ ١٠٠ س١) قوله: فأمَّا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للزُّبير: «اسق حقَّك حتَّى يبلغ الجدار».

ليس بين الـرِّوايتين اختـلاف لجـواز أنَّ الـذي يبلغ الجـدار يكـون إلى الكعبين، بل قد يكون دون ذلك؛ لأنَّ بلوغ الجدار يصدق قبل بلوغه الكعبين، والظَّاهر أنَّ كلمتي الحكم على حدٍّ سواء؛ لأنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أثنى في عدَّة أحاديث على من استوى حكمه في الرضا والغضب، وهو أحقُّ النَّاس بذلك.

ثمَّ سقي ما اتَّصل بجداره لازمٌ، فقوله في خبر عُبادة «إلى الكعبين» يقضي لما اتَّصل بالجدار أنَّ ماءه يبلغ الكعبين، وفي حديث الزُّبير أنَّ ما حكم ببلوغه الجدار أعمُّ مِنْ أن يكون إلى الكعبين أو أقل أو أكثر، فحديث عبادة أضيق مِنْ حديث الزُّبير، وأوَّل حديث الزُّبير مطلقٌ أيضاً، وإنَّما توهَّموا من غَضَب النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن آخر كلامه أشدُّ من أوَّله، وهو صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أرفع مِنْ ذلك، فتفريعهم بالصُّلح أو العقوبة تفريعٌ فاسدٌ في ذاته وأصله؛ إذ الظَّاهر الحكم، ولا عقوبة في مثل ذلك. وما ذكرناه قد ذكره ابن شهاب، فقـدرت الأنصار والنَّاس قول رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اسقِ ثمَّ احبس حتَّى يرجع إلى الجُدُر»، وكان ذلك إلى الكعبين.

(٥/ ١٠١ س١٢) قوله: قلنا: انتفع بأوَّله بسقي[1] أرضه، ويصرف ضرر الباقي.

لا يفهم مِنْ هذا لزوم المصنِّف، فالظَّاهر المذهب الآخر.

(٥/ ١٠٢ س١٤) قوله: قلت: بناءً على أنَّه حقٌّ.

وكذلك مَنْ قال: إنَّه ملك، إذ أوجبوا بذل الفضلة.

(٥/ ١٠٢ س١٤) قوله: وتهدم الصَّوامع.

هي لا تزيد على إطالة الدُّورِ لا يدلُّ ارتفاعها على ما ذكر، وإلَّا لزم مساواة الدُّور وعدم التَّفتيح ونحو ذلك، وهذا النَّظر مِنْ قسم المصالح المرسلة، وقد قدَّمنا أنَّها مِنَ البدع الممنوعة شرعاً، وأنَّ إثباتها بطريق المصالح المرسلة التي لا يجوز العمل بها، والاستناد إليها، وكلامنا هنا لإبطال استنادهم إلى مجرَّد رفعها وإعوازها. نعم ذلك وإن لم يصلح دليلاً، فهو مضادٌّ لما زعموه مِنْ مصلحتها.

---

(١) في «البحر»: لسقي.

كتـــاب القســـمة

(٥/ ١٠٤ س٤) قوله: لنا ما مرَّ.

لم يمرَّ إلَّا قوله: لا معنى للبيع في المثليِّ، وهذا ليس باستدلال، والخصم يقول: كلُّ حبَّة مثلاً مشتركة: نصفها لزيدٍ ونصفها لأخيه، وكذلك اللَّبن؛ ولذا تصحُّ فيه الشُّفعة.

وأمَّا (قش) هنا أنَّها بيع، وفي القيميِّ أنَّها إفرازٌ، فمن أقواله المتصادمة. لقد كثر ذلك عنده مع فقهه، وخُلِقَ الإنسان مِنْ عجلٍ.

ثمَّ على الجملة، لم أعقل هذا الإفراز؛ إذ لا يقول عاقل: إنَّ حقَّ زيدٍ متميِّزٌ عن حقِّ شريكه قبل القسمة، بل كلّ جزءٍ مشترك، فيلزم أنَّه بالقسمة صار لكلِّ واحدٍ بعض حقِّ صاحبه بمقابله مِنْ حقِّه، فهي مبادلةٌ خاصَّةٌ دلَّ الشَّرع على صحَّتها. ولقد ذكر استنكار هذا الإفراز أوَّل ما طرق سمعي في أوَّل سنِّ الطَّلب، ولم أبرح.

(٥/ ١٠٤ س٢٢) قوله: فمن نصيبه أكثر باعه بسلعة، ثمَّ اشترى بها نصيب الآخر ليسلم الرِّبا[1].

اعلم أنَّ هنا دقيقة أوردها الرَّازي في «إبطال الإحباط»، وقد زلَّت بها قدمُ أبي هاشم قبله، فالتزم لها جواز تخصيص من غير مخصِّص، وذلك حيث تقابل الأجزاء الكثيرة والأجزاء القليلة بأن تُوضع في كفَّتي الميزان، فيلزم منه أحد محالين: إمَّا مقابلة الأكثر بالأقلِّ ومساواتهما، وهو محالٌ، وإمَّا أن يقول: تقابل القليلة مثلها مِنَ الكثيرة، ولا مُعيَّن، وهو تخصيصٌ من غير مخصِّصٍ.

(١) في «البحر»: ليسلما من الربا.

ونحن نقول: إذا دافعت الضَّرورة، لم يلتفت إليها كمغالط السُّفسطائيَّة، ونحنُ نعلم أنَّ الرِّطل يقابل نصف الرِّطلين اللَّذيْن في الكفَّة الأُخرى، فلا يضرُّنا إنْ لم يُفَصِّلِ الكيفيَّة، فنقول للإمام (ي) هنا: صاحب الثُّلث ـ مثلاً ـ إنَّما أخذ من حقِّ خصمه مقدار سدس الجملة، وترك له مثله مِنْ حقِّه، ولم يقابل هذا السُّـدس كل الباقي، بل مثله، ونحو ذلك، ونظيره سبيكةٌ توازن أربعة دنانير اشترى نصفها مشاعاً بدينارين، فعرفت أنَّها دخلت على الإمام صورة الشُّبهة، فحكم بما ذكر، وسكت عنه الإمام المصنِّف رحمة الله عليهما.

(٥/ ١٠٥ س١٥) قوله: (ش) لا مهايأة إلَّا بالتَّراضي، إذ ليس أحدهما أحقَّ بالتَّقديم.

ترك قرعته هنا، وهذا مِنْ أليق محالها.

(٥/ ١٠٦ س١) قوله: وإذا اعتدل القيميُّ كثلاثة أعبُدٍ.

يحتجُّ لهذا بحديث الأعبُدِ السِّتَّةِ؛ إذ أعتق صلَّى الله عليه وآله وسلَّم اثنين، وأرقَّ أربعة، وهي في التَّحقيق قسمةٌ؛ لأنَّ الموصي كأنَّه أعتق ثلث كلٍّ واحدٍ.

(٥/ ١٠٦ س٧) قوله: (ش) بل يُجاب.

كيف يمكن هذا وقد منع المهايأة إلَّا أن يكون ذلك مبنيّاً على قولين؟.

(٥/ ١٠٨ س٣) قوله: لإقراعه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بين نسائه.

اقتصـر على هذا الحديث، ثمَّ وجد لردِّ الاحتجاج به مدخلاً، وكثيراً ما يفعلون ذلك، يقتصرون على بعض الأدلَّة، ويجدون له مدفعاً، ويدعون ما لا يندفع، وموجب الحمل على السَّلامة أن يقول: لم يعلموا غير ذلك، وقد يبعد الحمل في بعض المواضع.

وللقرعةِ أدلة غير ما ذكر هنا، حديث: أن رجلاً أعتق ستَّة أعبُدٍ له عند موته لم يكن له مالٌ غيرهم، فدعاهم رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فجزَّأهم ثلاثة أجزاء، ثمَّ أقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرقَّ أربعة، وقال له قولاً شديداً. رواه

أحمد ومسلم وأهل السُّنن الأربع مِنْ حديث عمران بن حصين.

والقول الشَّديد ما في رواية أحمد وأبي داود مِنْ حديث أبي زيد الأنصاريِّ، وفيه: قال: «لو شهدتُهُ قبل أن يُدفن، لم يُدفن في مقابر المسلمين».

وحديث زيد بن أرقم: أُتي عليٌّ وهو في اليمن في ثلاثةٍ وقعوا على امرأةٍ في طهرٍ واحدٍ، فسأل اثنين، فقال: أتُقرَّان لهذا بالولدِ؟ قالا: لا، فجعل كلَّما سأل اثنين: أتُقِرَّان لهذا بالولد؟ قالا: لا، فأقرع بينهم، فألحقَ الولدَ بالذي أصابته القرعة، وجعل عليه ثُلثي الدِّيَة، فذكر ذلك للنبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فضحك حتى بدت نواجذه. رواه أحمد وأبو داود والنَّسائي وابن ماجة.

وقد بحثنا في هذين الحديثين في «الأبحاث المسدَّدة» ما تتمُّ به الفائدة، وبيَّنَّا أنَّ القرعة لا تكشف الحقيقة، بل مخلصٌ ورحمةٌ مِنَ الشَّارع، وملاذٌ عند الوقوع في الورطة بعد انسداد الطُّرق إلى ما في نفس الأمر، وقد لا يكون في نفس الأمر حقيقة كما في مسألة السِّتَّة الأعبُدِ، فإنَّ الوصيَّة ـ قطعاً ـ عمَّت أجزاء السِّتَّة الأعبُدِ، وعيَّنت القرعة اثنين، ولذا جعل من لم يأخذ بالنَّصِّ النَّبويِّ وقوع العتق على ثلثهم مشاعاً، وكذلك فعلوا في المشتركين في الولد، والله ورسوله أحقُّ بالاتِّباع.

وفي الحديثين صحَّة وقف المشاع وقسمته.

(١٠٨/٥ س٧) قوله: قلنا في البيع: نقل ملك.

ليس هذا بشيءٍ، فإنَّ في القسمة نقل ملك فيما صار إلى كل من نصيب الآخر. وعلى الجملة، فهذا مناقضٌ لقولنا: إنَّها بمعنى البيع.

أمَّا حديث: أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يعتبر فيما قسمه لفظاً، فآمنَّا به، ونستدلُّ به على ما قرَّرناه في البيع أنَّ اعتبار لفظ مخصوص لا دليل عليه.

(١٠٨/٥ س١٣) قوله: وجعلنا قسمته لازمة كالحاكم.

يعني: المحكم، وسيأتي لنا صحَّته.

(٥/ ١٠٩ س١٣) قوله: وباشتراطه ثمر ما تدلّى إلى نصيبه.

الأولى أنَّ هذا شرطٌ ليس في كتاب الله، فيلغو حسبما مرَّ لنا في البيع.

كتـــاب الرَّهـــن

(٥/ ١١٢ س٣) قوله: إذ هو إذنٌ بإمساك مستقبل.

هذا ليس بتمـام حقيقة الرَّهن حتَّى يُزاد فيه على جهة التَّوثيق بحقٍّ، ولا توثيق فيما لـم يلزم، ولذا قال المصنِّف: لا يستقرُّ إلَّا بثبوت الدَّين، فالأظهر قول (ش).

(٥/ ١١٢ س٨) قوله: قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الرَّهن مركوبٌ ومحلوبٌ».

أي: للرَّاهن.

أخرج أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي وابن ماجة عن أبي هريرة، عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم أنَّه كان يقول: «الظَّهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدَّرِّ يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً، وعلى الَّذي يركب ويشرب النَّفقة».

وفي لفظ: «إذا كانت الـدَّابـةُ مرهونة، فعلى المرتهن علفها، ولبن الدَّرِّ يُشرب بنفقته، وعلى الذي يشرب نفقته». أخرجه أحمد.

وأخرجه ابن أبي شيبة ومالك والبيهقي بلفظ: «الرَّهن مركوبٌ ومحلوبٌ».

وهذه ـ كما ترى ـ تدلُّ أنَّ المراد أنَّ الرَّاكبَ والشَّارب المرتهن؛ إذ الرَّاهن لا يركبه بنفقته، بل لأنَّه ملكه، وكذلك فعلى المرتهن علفها صريح، فتأويل المصنِّف عطفٌ للحديث إلى المذهب، وإن صحَّ احتجاج (ن) ومَنْ معه بِهِ وتأويلهم، فكذلك.

(٥/ ١١٢ س١٣) قوله: قلنا: الإمساك الأوَّل للرَّاهن.

قلنا: نعم، لكنَّه قد أحاله الإذن كما يحيل المتعدِّي إمساك الوديعة إلى الغصب، والغصبُ يحيلُ الإذن إلى الأمانة، وإن لم يتجدَّد قبض.

(٥/ ١١٢ س١٣) قوله: إذ لم يفصل الدَّليل.

يعني: لا فرق بين أوَّل أوقات الرَّهن وما بعده أنَّه يجب أن يتَّصف بالقبض، سواءٌ قلنا: الصِّفة كاشفة أو مقيِّدة، والأظهر المقيِّدة في كلِّ مكان ما لم يدلَّ على خلافها دليلٌ، إذ هي تأسيس وغالبة.

(٥/ ١١٣ س٩) قوله: لصحَّة بيعه للضَّرورة.

ومن قال: يصحُّ بيعه مطلقاً، فأولى.

(٥/ ١١٣ س٩) قوله: ففيه نظر.

يُنظر في وجهه.

فصــــل
في ضمـــــانــــه

أجمل المصنِّف، وكان الأولى بجعل مسألة الضَّمان مطلقاً مستقلة، ثمَّ يذكـر المخـالفين فيهـا، وهم (ن ش) ومَنْ معهمـا، ثمَّ يفرع عليهما ضمان الغالب؛ فإنَّه يتوهَّم مِنْ كلام المصنِّف أنَّ خلاف (ن و ش) يعود إلى الغالب فقط، وهم يخالفون في مطلق الضَّمان، فالرَّهن عندهم أمانة، ومعهم مالك.

ونقول: المضمَّن عليه الدَّليل بخلاف خصمه، وأمَّا ضمان الغالب في أيِّ محلٍّ، فأمرٌ عظيمٌ لا يقتحم إلاَّ لدليلٍ قاهرٍ، ثمَّ يكون مِنْ خطاب الوضع كما مرَّ، ومعنى قول مالك: تضمين غير الغالب، وهو الأعدل؛ إذ لم يأذن المالك إلاَّ لملجىءٍ، والمرتهن أخذه لغرضه، وليس ذلك مِنْ أوصاف الأمانة، والأصل حفظ مال الغير.

(٥/ ١١٤ س١١) قوله: إذ لا قبض حقيقيّ.

الظَّاهر أنَّ الذِّمَّة أمكنُ مِنَ القبضِ الحسِّيِّ.

(٥/ ١١٥ س٨) قوله: قلنا: البيع ينعقد باللَّفظ، والرَّهن بالقبض.

هذا الفرق لغوٌ. ثمَّ لو لم ينعقد الرَّهن بالعقد، لما احتيج إلى الفسخ قبل القبض، فالظَّاهر صحَّته، ويصير المرتهن كالشَّريك فيما هو من شأنهما.

(٥/ ١١٥ س١١) قوله: ضمن كلٌّ منهما كلَّه.

هذا مبنيٌّ على عدم صحَّة المشاع وعلى صحَّته إنْ رهن كلّه مِنَ الاثنين، فالظَّاهر ما قال المصنِّف، وإن رهن نصفه من أحدهما ونصفه مِنَ الآخر، كان كرهن شيئين، وبعد خروج نصف عن الرَّهينة يصير النِّصف الآخر مِنْ رهن المشاع.

(٥/ ١١٦ س١٢) قوله: (مد ثور قش) بل يملكها المرتهن إن[1] أنفق عليه.

الأولى الاقتصار على الركوب واللبن المنصوصين وسائر أنواع الزيادات على أصل التبعيّة، ولا يشترط إذن الراهن على ما هو ظاهر الحديث، وهو صريح رواية الخِرَقيِّ عن أحمد كما نقله الرّيميّ.

فصـــل
فيما يصحّ فيه الرَّهـــن

(٥/ ١١٧ س٢٣) قوله: إذ خصَّه تعالى بالدَّين حيث قال[2]: ﴿إذا تَدَايَنْتُمْ﴾.. الآية.

الغرض مِنَ الرَّهن الاستيثاق والمحاذرة لذهاب ما خرج عن اليد والعين والدّين لا يفترقان في ذلك، وإنَّما ذكر الدَّين خارج مخرج الغالب، ألا ترى أنَّ

---

(١) في «البحر»: إذا.

(٢) في «البحر»: فقال.

الأحكام المذكورة مِنْ أوَّل الآية مشروعة في العين مِنَ الكتابة بأنَّ فلاناً عنده عينٌ مضمونةٌ أو أمانة لفلان، وكذلك الشَّهادة.

وكذلك قوله: ﴿أَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا﴾؛ إذ يحصل الخوف والرِّيبة في العين كالدَّين.

وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً﴾، وتلك التِّجارة قد تكون قيمياً بقيميٍّ، فإخراجها مِنَ المستثنى منه يدلُّ على شموله لها. وكذلك الإشهاد عند المبايعة.

ثمَّ قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾، فكما أنَّ السَّفر ليس بشرطٍ، كذلك كون المرهون فيه دَيْناً ليس بلازمٍ.

ثمَّ قال: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾. ومعلومٌ أنَّ ذلك شاملٌ للعين شموله للدَّين.

هذا، ولم يذكر المصنِّف خلافاً كعادته، فأوهم عدم الخلاف، وليس كذلك، فإنَّ مذهب الحنفيَّة المسطر في كتبهم صحَّة الرَّهن عن العين، إلَّا أنَّهم شرطوا أن تكون مضمونةً بمثلها أو بقيمتها، لا لو كانت مضمونةً بثمنها كالمبيع، أو كانت أمانةً. وفي «منتهى الإرادات»: ويصحُّ بدين واجب أو مآله إليه، فيصح بعينٍ مضمونة. انتهى. وهو من معنى مذهب الحنفيَّة.

فصل
في حكم تصرفات الرَّاهن

(٥/ ١١٨ س١٦) قوله: بل له فيه كلُّ تصرُّفٍ.

وجهه أنَّه ملكه، ومقتضى الرَّهن الاستيثاق بالحبس فقط، ولا دليل على غير ذلك، وكذلك الاستيفاء عند التَّعذُّر، فيمنع ما يمنع ذلك فقط.

(٥/ ١١٨ س١٨) قوله: بل بها وبالمنفعة.

استغنى بالدَّعوى، ويكفي الخصم أن يقول: لا نسلِّم.

(٥/ ١١٩ س٣) قوله: ولو أعتقه الرَّاهن بعد قبضه.

إذا كثرت أقوال (ش) في المسألة، فقد تشعَّبَت وجوهها، لكن قوله هنا المعروف، وقول مالك وأحمد عدم النُّفوذ إن كان الرَّاهن معسراً، وينفذ إن كان موسراً، كأنَّهم قاسوه على الشَّريك، وبينهما فرقٌ، فإنَّ يسار الرَّهن لم يُغنِ عن الارتهان في أوَّل الأمر، ووجب عليه الرَّهن، فلا يبطل إلَّا بالإيفاء. ولأنَّ موضوع الرَّهن أن يُستوفى منه عند التَّعذر، واليسار لا يقوم بذلك، كما لا يغني عن الحبس، فالظَّاهر عدم نفوذ العتق، بل يقف على الإيفاء وقوفاً حقيقيًّا، بحيث يُباع لتعذُّر الإيفاء كالبيع كما هو قول (ن لش)، وقد تقدَّم البحث في قولهم: قوي النفوذ.

(٥/ ١١٩ س٥) قوله: قلنا: لا إبطال[1]؛ إذ يستسعى العبد.

إنَّما أراد المخالف الحقّ الذي اقتضته الرهنية، وهو الحبس والإيفاء عند التَّعذُّر، والاستسعاء لا يحصل به ذلك، وليس المراد إبطال أصل الدَّين حتَّى يجبره الاستسعاء، ففي الكلام وهمٌ، أي: انتقال ذهن مِنَ الوهم المتصرِّف تَصرُّف وعد لا تصرّف وَجِل.

(٥/ ١١٩ س١٨) قوله: كبيع مال الغير.

أي: غاية الأمر أن يكون كبيع مال الغير لا يزيد عليه.

(٥/ ١١٩ س٢٠) قوله: قلنا: استهلاك بعض منافعه، فلا يصحُّ.

إذا قلنا: للمالك استهلاك ما لا يخل بمقصود الرَّهن مِنَ المنافع، كان له تسليط غيره على ذلك، فالظَّاهر مذهب (ح ف).

(٥/ ١١٩ س٢٢) قوله: فأمَّا رهن المزوَّجة أو[2] المؤجرة.

لا فرق بين رهن المزوّجة وتزويج المرهونة، وقد مضى صحَّته. وأمَّا رهن

---

(١) في «البحر»: (لا يبطل).

(٢) في «البحر»: (و).

المؤجَّرة، فكتأجير المرهونة، وبينهما تنافٍ في الأجير الخاصِّ لا في المشترك.

(٥/ ١٢٠ س١) قوله: وليس للرَّاهن وطؤها[1].

قد قدَّمنا أنَّ له كل تصرّف لا يمنع مقتضى الرَّهينة، والوطء لا يمنعه، وقد بطل ما ترتَّب عليه، ويمكن أن يوجَّه منع الوطء[1] بتجويز العلوق، فلا يمكن الاستيفاء عند تعذُّرِ الدَّين، والله أعلم.

(٥/ ١٢٠ س٧) قوله: ولا يصحُّ كتابته.

الرهنية لا تمنع الكسب مطلقاً، وإن قلَّلته في بعض النَّاس، فتصحُّ، ولو سلم بقيَّة الكتابة موقوفة ـ كما قلنا ـ في البيع والعتق، وكذلك الكلام في الوقف؛ إذ لا تنافي.

(٥/ ١٢٠ س١٢) قوله: بل فاسدٌ لأجل الشَّرط.

كأنَّه يريد: لأنَّه بيعٌ معلَّق على أمرٍ مستقبلٍ، لا لأنَّه بيعٌ وشرطٌ، فعلى هذا لو حصل الشَّرط قبل البيع صحَّ، فيصير الحاصل التَّفصيل، وهو قريبٌ مِنْ كلام المصنِّف في المسألة بعقب هذه.

(٥/ ١٢٠ س١٦) قوله: قلت: في الإطلاق نظرٌ.

كأنَّه يقول: إنَّ الإذن المطلق ـ وإن دخل تحته الضَّرب القاتل ـ فالقرينة صارفة عنه إلى ما لا يفوت الرَّهن. والأصل ـ أيضاً ـ عدم الإذن به. أمَّا لو صرَّح بالضَّرب المهلك، أو ما يؤدي معنى ذلك، بطل الرَّهن.

فصـــل
والتَّســـليـــط

(٥/ ١٢١ س٨) قوله: ويصحُّ شرط بيع الرَّهن.

هو منحلٌّ إلى أنَّه رهنٌ وتوكيلٌ؛ إذ لا يريد بشرط أنَّ أبيعه عند حلول

---

(١) ساقطة من (أ).

الأجل، بل أن تسلطني الآن.

(٥/ ١٢١ س١٠) قوله: وإذا قارن التَّسليط العقد.

العقد يصير مقيَّداً، كأنَّه قال: رهنتك مسلّطاً، فيصير إبطال القيد إبطال المقيّد، كما لو قال: أذنت لك أن تزورَ زيداً راكباً، ثمَّ منعه الرُّكوب، فإنَّ الإذن يبطل.

(٥/ ١٢٣ س٧) قوله: والشُّبهة قويَّة بالخلاف.

قد نبَّهنا على نحو هذا، وكان يلزم في غير المرتهن لخلاف عطاء، وفي عقده على أخته لخلاف أبي حنيفة، وما لا يُحصى ممَّا عدُّوه شبهةً مِنْ مسائل أبي حنيفة وغيره.

ولم يلتزم المصنِّف ذلك ـ كما يأتيك ـ في حدِّ الزنى ومواضع غيره، وشرط في «الأزهار» في سقوط الحدِّ الجهل، وقد قال هنا: لا تسمع دعواه الجهل أصلاً كما مرَّ، حيث قال: قلنا: وخالفه عليٌّ، وكأنَّه هنا لم يرد الحكم بعدم الحدِّ، إنَّما أراد قوَّة الشُّبهةِ بالخلاف، وإن لم يعمل عليها، والله أعلم.

فصـــل
ويخرج عن الرَّهينـــة

(٥/ ١٢٥ س٢) قوله: وإقرار الرَّاهن على الرَّهن بجناية لا تقبل[1].

ينبغي أن يقيّد، أي: في الحال، ويبقى الإقرار موقوفاً لبُعد الإيفاء.

---

(١) هذا النص في فصل: (والقول للرَّاهن).

كتـــاب العاريَّـــة

(٥/ ١٢٥ س١٤) قوله: هي بالتَّشديد.

ومثله بحديث: «والعاريَّة مردودةٌ»، ثمَّ قال: وبالتَّخفيف، ومثَّله بحديث: «وما في يده عارية»، ولعله حفظ المصنِّف رواية الحديثين هكذا، وما رأيت هذا في غير كلامه، وفي روايته غَناءٌ.

(٥/ ١٢٧ س٢) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلّم: «ليس على المستعير غير المغل ضمان».

أخرجه الدار قطني والبيهقي عن ابن عمرو، وضعَّفاه وصحّحا وقفه على شريح، ولفظه: «ليس على المستودع غير المغل ضمان، ولا على المستعير غير المغل ضمان».

(٥/ ١٢٧ س٢) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «على اليد ما أخذت حتَّى تردَّ».

يحتجُّون في مواضع بهذا الحديث على التَّضمين، ولا أراه صريحاً؛ لأنَّ اليد الأمينة ـ أيضاً ـ عليها ما أخذت حتَّى تَرُدَّ، وإلَّا فليست بأمينة.

ومستخبرٍ عن سرِّ ليلى تركته بعمياء من ليلى بغير يقين
يقولون: خبِّرنا فأنت أمينُها وما أنا إن خبَّرتُهم بأمينِ

إنَّما كلامنا: هل يضمنها لو تلفت بغير جنايةٍ؟ وليس الفرق بين المضمون وغير المضمون إلَّا هذا، وأمَّا الحفظ، فمشترك، وهو الَّذي تفيد «على»، فعلى هذا لم ينسَ الحسن ـ كما زعم قتادة ـ حين قال: هو أمينك لا ضمان عليه بعد روايته الحديث.

(٥/ ١٢٧ س٥) قوله: لنا خبر صفوان.

قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «عارية مضمونة». يحتمل أنَّ ذٰلك شأن العـاريةِ، وهي الصِّفـة المسمَّـاة بالمـوضِّحة، ويحتمل أنَّها التي للتَّخصيص والتَّقييد، وهو الأظهر؛ لأنَّها تأسيس، ولأنَّها كثيرة، ثمَّ ظاهر ذٰلك أنَّ المعنى: عاريةٌ قد ضَمِنَّاها لك، فيكون مثل مجرَّد الفعل، يحتمل أنَّه يلزم، ويحتمل أنَّه تحمُّلٌ غير لازمٍ، بل كالوعد، والأوَّل أظهر؛ لأنَّه مثل قوله تعالى حكاية: ﴿وأنا به زعيمٌ﴾، وغير ذٰلك مِنْ صور الضَّمان، ولنا به أسوةٌ، فيلزمنا ما لزمه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

وأمَّا حديث أنس بلفظ: إنَّ بعض أهل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم استعـار قصعةً فضيَّعها، فضمنها له النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم. أخرجه الطَّبراني في «الأوسط». قال العسقلاني: تفرَّد به سويد بن عبد العزيز، وهو ضعيفٌ، فليس فيه دلالةٌ على أنَّه وقع منه ذٰلك صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على جهة اللُّزوم للمستعير، بل من مكارم الأخلاق، ولا شكَّ في حسن مثله؛ لأنَّه مِنْ مكافأة المعروف، فلا حاجة إلى تأويل المصنِّف.

(٥/ ١٢٧ س٨) قوله: فإن أباحها له، جازت.

فيعود الخلاف لفظيّاً، إذ لا يريد أبو الطَّيِّب غير ذٰلك.

(٥/ ١٢٨ س٩) قوله: إذ العرف نزعه.

الظاهر أن هذا العرف خاص غريب، فلا عبرة به، فيضمن.

(٥/ ١٢٨ س١٢) قوله: كان تضميناً كشرطه.

هٰذا غير ظاهر، فلا يكون تضميناً.

(٥/ ١٢٩ س٤) قوله: ولا يرجع بشيءٍ مطلقاً.

يتوجَّه بأنَّ المستعير إذا علم بأنَّ للمعير الرُّجوع، فقد رضي على نفسه، وليس بمغرورٍ، وكأن وجه قول مالك: يمنع الرُّجوع في المؤقَّتة، هو أنَّها صورة

الغرر. وأمَّا إثبات الرُّجوع، وإلـزام الأرش ـ وإن كان عليه الأكثر ـ فيحتاج إلى وجهٍ مسفرٍ؛ إذ يردّ على ما ذكروا ما وجَّهنا به قول زفر، والله أعلم.

(٥/ ١٢٩ س٥) قوله: وإذا رجع في المطلقة إلى آخر الفرع.

تحكيمهم للمستعير بأخـذ الأرش أو القيمـة، أو بقـاء الـزَّرع بالأُجـرة، وتحكيم (ش) المعير في الأخذ بالقيمة، وإجبارهم للخصم في تلك الصُّور رأيٌ مجرَّدٌ لم يرجع إلى أصلٍ؛ ولذا قال المصنِّف: ما ذكرنا أعدل، أي: أنَّه ليس له مستند إلَّا مجرد الرَّأي، فهو مِنْ قبيل المصالح المرسلة.

(٥/ ١٣٠ س١) قوله: إنَّ الحقَّ لا يثبت باليد.

وجهه ـ فيما يفهم ـ أنَّ اليد إنَّما تثبت حسَّاً على العين، والعين معصومةٌ محترمةٌ، وثبوت اليد عليها لا بُدَّ له مِنْ دليلٍ، وثبوت اليد على الحقِّ لا يكون إلَّا تبعاً لثُبُوتها على العين، والله أعلم.

(٥/ ١٣٠ س٦) قوله: قلنا: يد الوديع يد المالك.

قلنا: نعم، لكن بشرط الإذن بالإمساك وبالتَّعدِّي زال الإذن، فلا يرجع إلَّا بتجديدٍ، فلا فرق بين البابين كما ذهب إليهِ (ش).

كتـــاب الهبـــات

(٥/ ١٣١ س١٠) قوله: الأَوَّل: العقد.

قد مضى في البيع البحث فيه، فهنا مثله.

(٥/ ١٣٢ س١٣) قوله: ولا يُشترط فيها القبض.

الأصل عدم لزوم القبـول في التَّبرُّعات، والقبض نوع من القبول هنا لعدم الفرق بينها وبين الصَّدقة، وكذلك لا فرق بينهما في عدم لزوم القبض لحصول الملك، وكـذٰلك النَّذر والعارية ونحوهن، والقياس على المعاوضة قياسٌ مع الفارق، أعني: في إيجاب العقد أو ما يقوم مقامه، واسم الهبة لا يشعر بقيد القبض، وقد شُرعت في الجملة، وهو مُرادُ المصنِّفِ في احتجاجه بحديث: «الرَّاجع في هبته». وحديث أبي بكرٍ ليس بحُجَّةٍ؛ لأنَّه قول مجتهدٍ، والهدية كذٰلك، والشَّرط في الجميع القبول بمعنى التَّلقِّي وعدم الإباء والرَّدِّ، فإذا عرض لها قبل ذٰلك مانع ـ كموت الموهوب له والمتصدَّق عليه ونحو ذٰلك ـ لم تتحقَّق وبطلت، فهـديَّة النَّجاشي مِنْ ذٰلك، وإذا كان الملك يحصل في المعاوضة بدون قبضٍ، فبالأولى في نحو الهبة ممَّا ليس بمعاوضة.

(٥/ ١٣٣ س١٦) قوله: فما صحَّ [1] بيعه.

ثمَّ استثنى ما ذكر، ولعلَّ الحاصل كلّ ما ينفع، وإنَّما نسب إلى البيع كفاية مؤنة في التَّفصيل، والله أعلم.

(٥/ ١٣٥ س٨) قوله: وفي غيرهما مذهبان.

الفاعل لا يفعل إلَّا لغرضٍ، فالهبة للأدنى كثيراً ما تكون نحو الصَّدقة،

---

(١) في «البحر»: يصح.

وهي غرض مهم، وللمساوي معاشرة لجلب المودَّة وحُسن المعاشرة وللمروءة، وهي مثل إعطائه الأدنى إلَّا أنَّ في الأدنى توهم الصَّدقة.

والدَّواعي الَّتي في «الأوسط» ممكنة في الأعلى، إلَّا أنَّ مقامه يستدعي أن يتفضَّل، لا أن يُتفضَّل عليه؛ فلذا توهَّم أنَّ الغرض طلب ما عنده، وأنَّ الهبة وصلة إلى ذٰلك، وإذا حقَّقت، وجدت الدَّواعي الشَّاملة للثَّلاثة كافية للحمل على الهبة، فيكون الظَّاهر عدم العِوَض في الأعلى ـ أيضاً ـ ما لم تدلّ قرينة خارجة عمَّا ذكر، وحديث: «تهادوا تحابُّوا» دليلٌ مستقلٌ من دون قوله: ولو اقتضته لم تستدعِ محبَّة، فلا معنى لتتميم الدَّليل بذٰلك.

وأمَّا حُجج موجبي الثَّواب، فكلُّها وضع للدَّليل في غير محلِّه، فآية التَّحيَّة لا تشمل الهبة إلَّا تعسُّفاً وجمعاً بين الحقيقة والمجاز وفعل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لظهور إرادة العِوَض، كما هو ظاهرٌ في هدية الأفراد للأئمة والأمراء، وليس ذٰلك بمحلِّ النِّزاع، وكلام عمر ليس بحجَّةٍ مع أنَّه مصرَّحٌ في أثره أنَّ ذٰلك فيمن أراد العوض، وليس بمحلِّ نزاعٍ، فالمنصور والمؤيّد مذهب (ن م) ومَنْ وافقهما.

(٥/ ١٣٦ س٢) قوله: وقيل: ما يعتاد في مثله.

هٰذا خبرها، بل هو يقضي على الوجوه كلّها؛ فإنَّ العرف يخالف بين الهدايا بحسب حال المُهدي والمُهدى إليه، فإنَّه إن كان الغرض الطَّمع والتَّحصيل كما يهدي المكتسب للمليك[1] يتحفه بشيءٍ يرجو فضله، فلو اقتصر الملك على قيمته ذمَّ، وهو دليل الوجوب، بل إما أثابه بأكثر بحسب حاليهما، وإما لم يقبل هديَّته، وإن كان غرض المهدي إنَّما هو تحسين الاتِّصال بينهما، والمخالقة الحسنة، وتصفية ذات البين أجزأ أيُّ شيءٍ أقلّ أو أكثر، وقد يكون الأقلُّ أنسبَ لإشعاره بأنَّه ليس الغرض المعاوضة، بل تكميل الموادَّة، وأنَّه لا فرق بين ما أملك وتملك:

«أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

---

(١) في (ب): المكتب للملك.

وأمَّا قدر القيمة على جهة الاستقصاء، فمنافٍ لما شرعت له الهدايا مِنَ الموادَّةِ والمواصلة المستمرَّة، وإنَّ ما يجري في صورةٍ نادرةٍ عائدةٍ إلى معنى المعاوضة كثيراً ما يقع لنحو التَّاجر مِنْ كساد بضاعته في محلٍّ غربة أو نحو ذٰلك مِنَ العوارض، فيهديها للأمراء، وكلاهما يعلمُ أنَّ الغرض إقامة سوقها.

وإذا حقَّقْتَ لم تجد بين الهدية والهبة كثير فرقٍ، إلَّا أنَّ الهبة قد تكون في معنى الصَّدقة، ولا يسمَّى ذٰلك هديةً عرفاً.

(٥/ ١٣٦ س٩) قوله: قلنا: وليس مخالفاً للإجماع: إذ لم يصرِّحوا بخلافه[1].

ما أحسن حُسن الظَّنِّ ما وجد للمؤمنِ مخرجاً، لكن لم يسلكوا هٰذه الطَّريقة في حقِّ زيدٍ وعمروٍ، بل يستغنون بكونه لم يقل أحدٌ بتلك المقالة، فينسبون صاحبها إلى خلاف الإجماع.

(٥/ ١٣٦ س١٧) قوله: وإلَّا جاز: وهبتكَ هٰذا الدِّرهم بدرهمين.

وعلى ما مضى لنا أنَّ العبرة إنَّما هو بما يفيد المبادلة من دون رعاية لفظٍ مخصوصٍ هٰذا بيعٌ صريحٌ، لا في حكم البيع.

(٥/ ١٣٦ س١٨) قوله: فإن تراخى بطل.

لا وجه لبطلانه؛ لأنَّه حقٌّ ثابتٌ مِنْ حين الهبة كالثَّمن، ولم يعرض ما يبطله.

فصــــل: والصَّــــدقة

(٥/ ١٣٧ س١٦) قوله: وقد تصدق عليه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

أمَّا أنا، فلا أرضى بهٰذا الإطلاق؛ إذ الظَّاهر تنزُّهه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن مسمَّى الصَّدقة، لم يرد هٰذا اللَّفظ في الحديث، بل ولا أعلم لفظ الهبة، إنَّما ورد بلفظ الهدية، والمعنى الذي علَّل به صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في تنزُّهه

---

(١) في «البحر»: بعكسه.

وأهل بيته لأجله في الزَّكاة حاصل في صدقة النَّفل، وهو كونها غسالة أوساخ النَّاس، وكلُّ ما كان للثَّواب الأُخرويِّ، فهو يغسل الذُّنوب.

ولفظ هٰذا الحديث في «أحمد» و«البخاري» و«مسلم» على ما تراه في التَّخريج في باب اللِّباس عن عليٍّ. أُهْدِيَتْ إلى النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حلَّةٌ سيراء، فبعث بها إليَّ، فلبستها، فعرفت الغضب في وجهه، فقال: «إنِّي لم أبعث بها إليك لتلبسها، إنَّما بعثت بها إليك لِتُشَقِّقَهَا خُمُراً بين النِّساء».

واقتصر المخرِّج هنا على رواية ابن ماجة، وعلى حديث أمِّ هانىء في «الطبراني»، وذكر الرِّوايات كلّها فيما يأتي، وكلٌّ منها بلفظ الهدية.

(٥/ ١٣٨ س٦) قوله: أمر أبا النعمان بن بشير أن يسترجع.

ليس دلالة هٰذا بواضحةٍ؛ لأنَّ المعنى: ارجع عمَّا فعلته، أي: لا تُمْضِهِ ظنّاً منك أنَّه حقٌّ مثل النَّهي عن الرِّبا ونحوه لا يدلُّ على الصِّحة كما زعمت الحنفيَّة، ثمَّ رواية «لا أشهد على جورٍ أشهد على هٰذا غيري»، فليس بصحيح هذا » و«إنِّي لا أشهد إلَّا على حقٍّ» فهٰذه الألفاظ تدلُّ على عدم الصِّحَّة.

(٥/ ١٣٩ س٧) قوله: قلت: وهو قويٌّ.

ويؤيّده ـ مع العموم ـ حديث: «أنت ومالك لأبيك».

(٥/ ١٣٩ س٩) قوله: لفظ الوالد يعمُّها.

وقوَّاه المصنِّف. يقال: لا يعمُّها. وأمَّا لفظ الوالدين، فتغليب، والتَّغليبُ مجاز، ولا يصحُّ الإطلاق عليها على جهة الانفراد، كما لا[1] يقال للشَّمس: قمرٌ، ولا لأبي بكرٍ عمر، مع أنَّه يقال: العمرين والقمرين. وكان شيخنا الإمام المتوكِّل يذهب إلى إجرائها مجرى الأب لما ذكر. وسألته بهذا السُّؤال، ولم يُجب بعد التَّمهُّل.

---

(١) ساقطة من (أ).

(٥/ ١٣٩ س١٣) قوله: لا يُقاس على ما خالف[1] القياس.

إذا كان مِنْ باب عدم الفارق، تحقَّق القياس فيه بذٰلك المعنى. والذي يمتنع فيه القياس غيره؛ لأنَّ المفروض أنَّ القياس يقتضي عدم الأصل، فكيف يقتضي وجود الفرع؟ هٰذا مع تسليم تلك القاعدة وموضوعها الأصول.

(٥/ ١٤٠ س٣) قوله: (ض زيد) إجماعاً.

كأنَّه اتَّفق أنَّ القائل باعتبار الاستهلاك الحكميِّ قائلٌ بالرّجوع، وهم المصنِّف ومَنْ معه والحنفيَّة، وإلَّا فكيف يقال فيمن يمنع اعتباره أنَّه يعتبره هنا؟ فليتأمَّل، إلَّا أن يريد أنَّ بطلان الرّجوع في هٰذه الصُّورة مُجْمَعٌ عليه.

إما للاستهلاك الحكمي عند القائل، أو لمنع الرُّجوع في الهبة مطلقاً، فقد حصل الإجماعُ، وإن اختلف الطَّريق، إلَّا أنَّه يحتاج هٰذا التَّركيب إلى أنَّه لم يجمع أحدٌ بين نفي الاستهلاك وصحَّة الرُّجوع، فإن تمَّ ذٰلك بهذا الاعتبار، وإلَّا بطل الإجماع المدَّعى.

(٥/ ١٤٠ س١٦) قوله: (م) ولا يحتاج في الرَّحم إلى قصد الصِّلة.

قال المصنِّف: [**ولا في الفقراء إلى قصد القُربة، لحصولها ما لم يفعل لغرضٍ**].

هذا ليس بصحيح، فإنَّ الفعل الذي يقع على وجهين لا يتعيَّن لأحدهما إلَّا بمعيَّن، وهو كون أحدهما هو الحامل عليه، وذلك معنى القصد «إنما لكل امرىء ما نوى».

قال في «الكواكب»: وقال بعض المذاكرين: لا يمنع الرُّجوع إلَّا إذا قصد الواهب القربة. وأشار إليه (م بالله) في موضع آخر حيث قال: يحلف الواهبُ ما قصد صلة الرَّحم، فعلى هٰذا لا فرق بين ذي الرَّحم وغيره؛ لأنَّه إن قصد القربة، امتنع الرُّجوع، وإلَّا جاز، وهكذا حكاه الرّيمي عن الإماميَّة.

---

(١) في «البحر»: مخالف.

(٥/ ١٤٠ س١٨) **قوله: ولا بدَّ أن يكون محرماً أو يليه بدرجةٍ.**

أمَّا الرَّحم المحرم، فقد عرف وجهه، وأمَّا الذي يليه بدرجة، فتكلَّف المصنِّفُ لإلحاقه بالمحرم بأنْ جاء بدليل المنع، ثمَّ قال: والأجنبيُّ مخصوصٌ بالدَّليل، يعني: الآتي بعدُ في مسألة الرُّجوع، لكن ذلك الدَّليل ـ حسبما أورده ـ هو قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «من وهب لغير ذي رحم محرم»، فهو صريح في دخول كلٍّ من ليس بمحرمٍ، وأصل هذا قول الهادي: إنَّ الزَّوجة إذا وهبت لزوجها لصلة الرَّحم الَّتي بينهما، لم يكن لها أن ترجع، فلمَّا جعله رحماً وزوجاً حملوه على ابن العمِّ ونحوه، مع أنَّ ظاهره أنَّ المراد بالرَّحامة بينهما الزَّوجيَّة كما قال أبو حنيفة. قال في «الكواكب»: والزَّوجيَّة ليست برحامة خلاف (ح)، وكذلك قال الرَّيمي: عند (ش) هبة الزَّوجين كل واحدٍ منهما لصاحبه لازمة ليس له الرُّجوع فيها.

فصـــل: والهديَّـــة

قد مضى الكلام عليها ضِمْنَاً مع الهبة؛ إذ ليس بينهما كثير فرقٍ.

(٥/١٤٣ س٥) **قوله: بخلاف الإقرار المجرَّد، فمبنيٌّ[1] على التَّمام.**

يعني: مَتى تكلَّم بجملةٍ مفيدةٍ أخذناه بها، وتقييده بصفةٍ أو غيرها دعوى. قد مضى شيءٌ مِنْ هذا، وبيَّنَّا أنَّهم يفرِّقون في عدَّة مواضع من غير فارقٍ، والواجب اعتبار القيود في الكلام المتَّصل، وإلاَّ لزم أن يبطل وضعها، والفرق بين الإقرار وغيره تحكُّمٌ.

---

(١) في «البحر»: فيبني.

كتـــاب
العمرى والرُّقبى والسُّكنى

(٥/ ١٤٤ س١) قوله: والمؤبَّدة.

الظَّاهر أنَّ الأحاديث منصرفةٌ إلى ما كانوا يفعلون، وهو جعلها له مدَّة عمر أحدهما، ثمَّ ترجع إلى المعمر، فأبطل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم التَّوقيت، فعمَّ ذٰلك ما قسموها إليه مِنْ عندهم؛ لأنَّ مدَّة العمر تُفَسِّرُ مدَّتها، فالمقيَّد بأقلّ من ذلك ليس مِنْ باب العمرى التي ينصرف إليها الكلام؛ لأنَّها ليست مدَّة العمر، والمؤبَّدة تناقضه إن أراد أبداً، يعني: بعد موتهما؛ إذ ليس ذٰلك مِنَ العمر، والمقيّدة بالعمر كلّه هي المرادة. وقد حكم صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بأنَّها للمعمر حياته ولِعَقِبه من بعده، وأنَّ سبيلها سبيل الميراث.

(٥/ ١٤٤ س٦) قوله: فمفهوم قوله: «لِعَقِبِهِ».

هٰذا مفهوم الَّلقب الذي قال المصنِّف في «الغيث»: لا يأخذ به أحدٌ مِنْ حُذَّاق العلماء فرضي به لنفسه هنا لتقويم كلام أهل المذهب؛ لأنَّه ـ على زعمه ـ لو قال: فهي له، لزم أن لا تَكون لوارثه. والظَّاهر خلاف ما قال، إنَّما أراد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم المبالغة في بيان خروجها عن ملك المعمر، وأنَّها للمعمر حياته، وتصير لوارثه كما قال في الرِّواية الأُخرى: «سبيلها سبيلُ الميراث»، وفي روايةٍ: «ميراثٌ لأهلها»، وفي روايةٍ: «حيًّا وميتاً»، وفي روايةٍ: «فإنَّها للَّذي يعطاها، لا ترجع إلى الذي أعطاها»، وفي روايةٍ: «حياته ومماته». ففنَّن العبارات مؤدِّية لمعنى واحد للمبالغة في قطع ما كانوا عليه، فكيف يبالغ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في قطع أمرٍ، ثم نَصِلُهُ نحن، ونقول: التَّقييد يقتضي أنَّه لم يخرجها عن ملكه، فنقول: بل قد حصرنا معنى العمرى بحسب عادتهم على

ذٰلك بدليل الاشتقاق، لكن الشَّارع ألغى تقييدها مع إرادة ذٰلك بالعبارات الملوَّنة، وأنت عمدت إلى ما هو العمرى على الحقيقة، وهو قوله: هي لك مدَّة عمرك، أو مدَّة عمري، وأخرجتها عن الحكم النَّبويِّ المؤكّد أبلغ تأكيد، بل ليس تحت مسمَّاها غيره.

أمَّا قوله: شهراً ـ مثلاً ـ فليس بعمرىٰ، بل كبعتك شهراً، وأمَّا التَّقييد بالتَّأبيد، فلغوٌ؛ إذ أغنى عنه لفظ الإعمار مع الحكم النَّبويِّ بتأبيده، فهذا التَّفصيل الذي جاؤوا به مِنَ الأبحاث الَّتي كثُرت مع النَّاس، وهي داخلة تحت حديث: «إنَّ مِنَ العلم جهلاً».

(٥/ ١٤٤ س١٣) قوله: ويكره الوطء في المطلّقة حتى يتيقن التّأبيد.

إن أراد باليقين معرفة الحكم فهو متيقّن، لما ذكرنا وقد وافق عليه المصنف بجعلها كالمؤبّدة، وإن أراد بموت المعمر، أو تصريحه بالتّأبيد، فقد عرفت أن ذلك لا يزيده على مدلول الحديث النبوي شيئاً.

(٥/ ١٤٥ س٢) قوله: والرُّقبى.

لا فرق بين العمرى والرُّقبى، وإنَّما وضعوا اسمين لمعنى واحدٍ ملحوظاً في التَّسمية: العمر والتَّرقُّب. وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ أعمر أو أرقب»، ثمَّ جعل حكمهما شيئاً واحداً، واضحٌ فيما ذكرنا، فما أدري ما هٰذه التَّفاصيل والاختلاف بعد تفصيل أمر العمرى.

كتـــاب الوقـــف

(٥/ ١٤٦ س١٤) قوله: ما تركنا[1] صدقة.

الصَّدقة أعمُّ مِنَ الوقفِ، فلا يُحتجُّ بهذا الحديث. وأمَّا حديث عمر، فهو عمـدةُ البـاب، وفعـل الصَّحابة دليل استقرار شرعيَّته عندهم، فالباب قويم، وخـلاف (ح) نفيٌ للوقف في التَّحقيق؛ لأنَّ الحكم إنَّما يثبت أمراً حاصلاً، والـوصيَّة لا يلزم تأبيدها. قال الزّيمي: عند (ح) لا يلزم الوقف أصلاً، لكن أصحابه استشنعوا هٰذا، فقالوا: يصحُّ، ولكن لا يلزم، وللواقف الرُّجوع فيه، وإذا مات رجع ورثته إلَّا أنْ يوصي به بعد موته، فيلزم أو يحكم به حاكم.

(٥/ ١٥١ س٤) قوله: ويصحُّ وقف المشاع.

إن قلت: كلُّ جزءٍ مِنَ المشترك محكوم عليه بالمملوكيَّة للشَّريكين، فيلزم مع وقف أحد الشَّريكين أن يحكم عليه بحكمين مختلفين، وقد تضادَّا وتناقض لوازمهما، مثل: صحَّة البيع بالنِّسبة إلى كونه مملوكاً، وعدم الصِّحة بالنِّسبة إلى كونه موقوفاً، فيتَّصف كلُّ جزءٍ بالصِّحَّة وعدمها، وتتَّصف بذٰلك الجملة. وقد مرَّ لك في القسمة أنَّها كلَّها بمعنى البيع لهٰذه النُّكتة، وأنَّ ذٰلك شاملٌ للقيميِّ والمثليِّ. ويلزم ـ أيضاً ـ لو قسم المشاع بيع الوقف وصيرورة ما ليس بوقفٍ وقفاً بلا واقفٍ.

والجواب أنَّ نظير هٰذا العتق المشاع، وقد صحَّ ذٰلك هناك، كحديث السِّتَّة الأعبُد كما صحَّ هنا، وإذا صحَّ مِنْ جهة الشَّارع، قلنا: لتدقيقك: إذا جاء نهر الله بطل نهر معقـل، جاء النَّصُّ الصَّريح في مسألة الأعبُد السِّتَّة وما بين المُلْكِ والحرِّيَّة أكثر ممَّا بينه وبين الوقف، وكذٰلك جاء هنا كما ذكره المصنِّف.

(١) في «البحر»: تركناه.

وإن أردنا أن نغسل عنك الوسواس، قلنا: إنَّ الأحكام ليست ذاتيَّة لمعروضاتها، إنَّما تثبت لوجوه حصرها وقدرها علم العليم الحكيم، وحكمة الحكيم العليم، ويؤنسك بذٰلك تعاقبها وتعاورها على المحلِّ، فيكون العبد حرّاً، فيُسبى فيملك، ثمَّ يعتق فيعود حرّاً، وقد يلحق بدار الحرب ويُسبى مرَّةً أخرى، ونحو ذٰلك. وتحرم عليك زينب الأجنبيَّة، ثمَّ تحلُّ بالعقد، ثمَّ تحرم بالطَّلاق، ثمَّ تحلُّ بعقد آخر، وتحرُم أُختها على جهة الجمع، ثمَّ تحلُّ على الانفراد، ونحو ذٰلك. فيصحُّ الوقف والعتق على الشّياع، ثم تصحُّ القسمة للنَّصِّ فيهما في مسألة الأعبد السِّتَّة وغيرها.

وأمَّا ما ذكره المصنِّف أنَّ عمر وقف سهامه في خيبر في حال شياعها، فالظَّاهر أنَّ الموهم لذلك لفظ السِّهام، وإنَّما سُمِّيَتْ بذلك نظراً إلى زمن القسمة، وإلَّا فنسخةُ وقف عمر تحكي خلافه؛ لأنَّ الموقوف سُمِّيَ فيها ثمعاء وصرمة بن الأكوع، وهما مالان في أعمال المدينة. قال: والمائة السَّهم الذي بخيبر ورقيقها الذي فيه، والمائة التي أطعمه محمد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالوادي. وقد ذكر هٰذا العسقلاني حين ذكر الرَّافعيُّ ذٰلك.

(٥/ ١٥٣ س١٨) قوله: ويصحُّ الوقف على أهل الذِّمَّةِ.

واحتجَّ بالآيتين، ولا حجَّة فيهما؛ لأنَّهما في كافرٍ خاصٍّ يعطى لخصوصيات متحقِّقة غير الكفر، كالرَّحامة، في الرَّحم، والضَّرورة الخاصَّة في الأسير، فيتقيَّد الصَّرف بتلك الخواصِّ، وإلَّا فليحتجَّ بآية التَّأليف.

ويقال: يتقرَّب إلى الله بصرف الزَّكاة إلى الكفَّار؛ لأنَّها جاءت في المؤلَّفة، ولعمري إنَّه ليقشعرُّ جسد المؤمن أن يقال: يُتَقَرَّبُ إلى الله بالصَّدقة على عموم الكفَّار ـ ولو غير الحربيِّين ـ وعلى متعبَّداتهم الَّتي هي مواضع الكُفر، وعبادة الشَّياطين، ومحلُّ النَّهيق بالتَّثليث، وسبُّ الإسلام وأهله وسيِّد الأنبياء، ويُعانون بالوقف عليهم ليتفرَّغوا وتتوفَّر أوقاتهم على الكفر والعصيان. ما هٰذا بكلامٍ صادرٍ عن يقظةٍ.

(٥/ ١٥٣ س١٩) قوله: قلت: وفيه نظر مع عدم الحصر.

إن كان عائداً إلى أوَّل المسألة، فهو ما ذكرنا، وإن كان عائداً إلى قوله، لا على كنائسهم وخُدَّامهم ـ وهو الظَّاهر لاتِّصاله به ـ فهو ما أشرنا إليه مِنَ المنع عنه أيضاً.

(٥/ ١٥٤ س٢) قوله: قلت: أمَّا حيث يتأبَّد استثناء الغلَّة، فيبطل الوقف. . . إلخ.

يقـال: هو حينئذ يصح الانتفاع به مع بقاء عينه، والمنتفع مصرف الغلَّة حيث يستثنيها لِتُصْرَفَ في قُرْبَةٍ، وأمَّا ما منافعُه للغير، فلا يملك الواقف جعلها لقُربةٍ؛ لأنَّها مستحقَّة قبله، أمَّا لو استثناها لا لتُصرف في قربةٍ، فليس بوقف؛ لأنَّ حبس العين بمجرَّده لا يكون قُربةً إلَّا تبعاً للانتفاع، وإنَّما ينتفع بالغلَّة، لا بالعين منفـردة، وكـأن مراد المصنِّف هٰذه الصُّورة، ويأتي له قريباً ما يبيِّنُ أنَّه مرادُه، ومثال الصُّورة الأولى: وقفت على المسجد، وتصرف الغلَّة في القرابة.

(٥/ ١٥٤ س٨) قوله: كانقطاع مصرفه.

يعني: وإلَّا لزم أن يشرط في المصرف أن يكون ممَّا لا ينقطع، كمطلق الفقراء.

(٥/ ١٥٤ س١٤) قوله: لاعتبار التَّمليك في المصرف فيها.

الأصحُّ ـ كمـا تقـدَّم في الـزَّكاة ـ أنَّ سبيل الله يعمُّ وجوه القُرب، ومنها مصارف الزَّكاة كلّها، ففي الآية عطفُ عامٍّ على خاصٍّ، وعكسه، وأنَّ الصَّرف لا يحتاج فيه إلى التَّمليك الخاصِّ كالمبايعة، بل كقبول الصَّدقة كما مرَّ في القبض وعدم الرَّدِّ، فالصَّحيح هنا قول (هـ) لما ذكر.

(٥/ ١٥٤ س١٨) قوله: ويجوز دخول الرِّجال تبعاً للنِّساء[1].

لا أدري كيف تبعيَّة الرِّجال للنِّساء؛ لأنَّ التَّغليب لا يصحُّ لفظاً، ومن حيث المعنى لا يدرى كيف وجهه، وما نعلم أنَّ في تبعيَّة الرِّجال للنِّساء خيراً.

---

(١) ساقطة من «البحر».

(٥/ ١٥٤ س٢٢) قوله: بل لكونه مجمعاً لأهل الصَّلاح.

(يحتاج كونه مجمعاً لأهل الصَّلاح)[1] إلى دليل يجيزه، فإنَّه ابتداعٌ.

(٥/ ١٥٥ س١) قوله: قلنا: العرف في الوقف المطلق ما ذكرنا.

كأنَّه كان عرفَ جهته وعُرفُنا اليوم المصالح. وأيضاً لفظ الوقف كالمرادف للصَّدقة المستمرَّة، ولقولنا: لله، وما جعل لله، فهو ظاهرٌ في عموم وجوه القُرَبِ، وهو مراد (م) بالمصالح، فالأظهر مذهبه.

(٥/ ١٥٥ س٣) قوله: كسائر الحقوق في الأعيان.

لكلٍّ مِنَ المذهبين جهةُ قوةٍ، إلَّا أنَّ قول (م) أظهر؛ لأنَّ رقبة الوقف لله فاصل غلتها أن تكون تابعة لها، لكن لمَّا عيَّن الواقف غلَّتها لجهة خاصَّة مِنَ القُربةِ، تعيَّنت لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في صدقة أبي طلحة: «اجعلها في ذوي القربى»، أي قرابة أبي طلحة، فلمَّا زال التَّعيين بموت الموقوف عليه، رجعت الغلَّة إلى أصل التَّبعيَّة العامة لما يقال فيه: لله.

وأمَّا العين المستأجرة، فملكها للمؤجِّر، وقد أخذ غلتها المستأجر مبادلة، فلا وجه لرجوع الغلَّة للمؤجِّر؛ إذ للمنافع حكم المبيع، فورثها الوارث كما يرث المبيع.

(٥/ ١٥٥ س٦) قوله: إذ لا يخلو مِنْ[2] أحدهما.

قد بحثنا فيما يأتي في الفرائض من أنَّه لا مانع مِنْ كون الباطنِ كالظَّاهر، والذَّكر كالأنثى لا يمنع ثالثاً.

(٥/ ١٥٥ س٢١) قوله: وعلَّل إعطاء[3] المطَّلبيِّين بعدم الفرقة، لا بالقرب.

تعليله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للفرق بين بني المطَّلب وبين بني أُميَّة

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) ساقطة من النسختين، وأثبتناها من «البحر».

يقتضي أنَّه صلةٌ لبني المطَّلب ومكافأة لعدم مفارقتهم لهم. هٰذا هو المناسب، ولا يصلح أن يكون عدم مفارقتهم لبني هاشم مقتضيةً لحرمان بني أميَّة، وسؤال عثمان وجُبير بن مطعم للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إنَّما هو عن الفارق بينهم مع استواء درجتهم، فلو كانت قرابة الأمويِّين والمطَّلبيِّين معتبرة، لما فرَّق بينهم، ولذا نقول: تجوز الزَّكاة لبني المطَّلب، وتُصرف إليهم مِنْ سهم ذوي القُربى، هٰذا شرح كلام المصنِّف.

(٥/ ١٥٦ س٦) قوله: إذ لا تُعرف فيهم القبائل والفصول[1] والبطون.

هٰذا التَّعليل لا ينفي مسمَّى القرابة، وكأنَّ المعنى أنَّه يجري في العجم على مقتضى اللَّفظ دون العرب لاعتبار العرب للآباء خصوصاً دون العجم، وهـذا موافقٌ لقول[2] المصنِّف في أوَّل المسألة لمن ولده جدّ أبيه[3]، ويكون المراد الذُّكور فقط، ويشكل بصرفه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لنساء بني هاشم، كصفيَّة بنت عبد المطَّلب كما مرَّ. ولفظ «الأزهار»: جدّا أبويه ـ بالتَّثنية فيهما ـ ولفظ «التَّذكرة»: ومن وقف على قرابته أو ذوي قرابته، اشترك كلُّ من ولده أبواه وأبواهما وجَدَّا أبويه الذُّكور والإناث.

قال في «الكـواكب»: هذا يقتضي أنَّه يدخل فيه بنات الأعمام والعمَّات وبنات الأخوال والخالات ولو كـان آباؤهم أجانب. ومثله ذكر في «مهذب ش» والفقيه (ع).

والذي في «الُّلمع» و«المنتخب» أنَّه يدخل فيه كلُّ مَنْ ينتسب إلى الأب الثَّالث، وهو الأَوْلَى، فلا يدخل فيه هٰؤلاء الذين ذكرنا، ولا أولاد البنات؛ لأنَّهم ينسبون إلى آبائهم. انتهى.

والأولى ما في «التَّذكرة»؛ لأنَّ الانتساب إلى الآباء في أحُكام خاصَّة لا يلزم منه نفي معنى القرابة. وهل أقرب الأقربين إلَّا الأم؟ «أمَّك، ثمَّ أمَّكَ ثمَّ أمَّكَ،

---

(١) ساقطة من «البحر».
(٢) في (ب): لما قال.
(٣) ٥/١٥٥ س١٩.

ثمَّ أباك، ثمَّ أدناك، فأدناك»، مع أنَّه لا ينسب إليها تلك النسب الخاصَّة بالأب.

وقول الشَّاعر: بنونا بنو أبنائنا. . . البيت، لو كان كذٰلك في لغته وسليقته - إن كان سليقيّاً - لما أخبر عنه، فدلَّ على أنَّه أراد المبالغة، كقولك: صديقي زيدٌ، وقرابتي بنو أبي، لم يُرد نَفيَ من عداهم إلَّا مجازاً، وقد دلَّ ذٰلك التَّجوُّز أنَّه حقيقة في المقابل، وإلَّا لنزل الكلام مِنَ السَّماء إلى الحضيض.

(٥/ ١٥٦ س٨) قوله: إذ دعا صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الهاشميِّين.

اقتصر المخرِّج على رواية: توافق كلام «البحر»، والرِّوايات متعدِّدة مختلفة، ومنها ما أخرجه أحمد والبخاري ومسلم - واللَّفظ لمسلم - عن أبي هريرة، قال: لمَّا نزلت هٰذه الآية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ دعا رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قريشاً، فاجتمعوا، فعمَّ وخصَّ فقال: «يا بني كعب بن لؤي، أنقذوا أنفسكم مِنَ النَّار، يا بني مرَّة بن كعب، أنقذوا أنفسكم مِنَ النَّار، يابني عبد شمس، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد مناف، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني هاشم، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطَّلب، أنقذوا أنفسكم من النار، يا فاطمة، أنقذي نفسك مِنَ النَّار، فإنِّي لا أملك لكم مِنَ الله شيئاً غير أن لكم رحماً سأبُلُّها ببلالها».

(٥/ ١٥٦ س١٠) قوله: والابن - وإن سفل - أحقُّ مِنَ الأب في الأصحِّ؛ إذ هو جزءٌ منه.

يقال: وهو جزءٌ من أبيه لو كان بذٰلك اعتبار، والمعتبر إنَّما هو القرب، ومن لا واسطة بينك وبينه، فلا أقرب منه. ولفظ «التَّذكرة»: ومرتبة الأُبُوَّة والبنوَّة سواء.

(٥/ ١٥٧ س٣) قوله: وتصحُّ على أغنياءأوفسَّاق معيَّنين لتضمُّنه القُربة بعد انقراضهم.

هٰذا بعيدٌ؛ لأنَّ المعتبر الحاضر لا المجوز، وإلَّا لزم في كلٍّ مجوّز، وإن بَعُدَ غاية البعد؛ إذ المرجوح كلُّه درجة واحدة، ويعضده قول (م) في المسألة الثَّالثة، ولا يدخل الفُسَّاق في عموم الفقراء هٰنا؛ إذ شرطه القُربة، فكيف لا يتناولهم العموم؟ ويقصدون بذٰلك بالتَّنصيص.

فصـــل
في أحكـــام تتبعـــه

(٥/١٥٨ س١٠) قوله: كفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في وقف عبد الله بن زيد.

الذي رأينا في رواياته أنَّه باسم الصَّدقة، والصَّدقة أعمُّ مِنَ الوقف، وقد ورد في غير قضيَّة عبد الله بن زيد، كالَّذي تصدَّق على أُمِّه، ثمَّ ماتت، فقال له صلى الله عليه وآله وسلّم: «قد قَبِلَ اللهُ صدقتك، وردَّها عليك الميراث»، فالأظهر في صدقة عبد الله بن زيد ذٰلك، وأنَّها لم تكن بهيئة الوقف، بل تصدَّق بنفس الرَّقبة، وتبعها غلاتها، فلا حُجَّة في خبره مع ذٰلك؛ إذ لم يحصل بذٰلك ظهور الوقفيَّة، ولا حجَّة مع الاحتمال بلا ظهور، والظَّاهر قول (م ف).

(٥/١٥٨ س١٥) قوله: ويصرف الثَّمن في عوضه.

أي: يشتري بهِ شيئاً، فيصير وقفاً مؤبداً مصرفه مصرف الأوَّل، وهٰذا هو الوفاء بالأصل بحسب الإمكان، وهو - لعمري - مِنْ أخصِّ المصالح بهذا الاعتبار؛ إذ ليس مِنْ شرطها التَّعميم.

(٥/ ١٥٩ س٦) قوله: دون ثلاث سنين.

ليس لهٰذا التَّوقيت وجهٌ. قالوا: لئلَّا يلتبس بالملك، وليست هٰذه علَّة مستقرَّة، فقد قال بذٰلك الحنفيَّة، ثمَّ رأيناهم يعقدون إلى ثلاثة وثلاثين عقداً لتكون الإجارة مائة سنة. ما أدري كيف منعت هٰذه العقود تلك العلَّة، وأكثر بيوت مكَّة أوقاف مؤجَّرة نحو ما ذكر عشرين سنة وخمسين ومائة سنة، ونحو ذٰلك.

(٥/ ١٥٩ س١٢) قوله: ومنع علي لعمر عن بيع حلي الكعبة.

الذي في كتب الحديث: حديث أبي وائل كما ذكره المخرِّجُ، وعن عائشة قالت: سمعت النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يقول: «لولا أنَّ قومَكِ حديثو عهدٍ بجاهليةٍ - أو قال: بكفرٍ - لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها

بالأرض، ولأدخلت فيها مِنَ الحِجْرِ». أخرجه مسلم.

ففي هٰذا الحديث دليلٌ على الجواز، وبيان أنَّ التَّرك كان لعُذرٍ زالَ، وليس للكعبة اليوم كنز مَعروف، ولم يتبيَّن لي هل أخذ الكنز الأوَّل أم هو باقٍ مدفون فيها، وإنَّما كان نقل مال الكعبة مِنْ نقل المصالح؛ لأنَّ حاجتها لا تنقطع، إذ مِنْ حاجتها ما يقوم بالعاكفين؛ لأنَّ ذلك ممَّا يزيد في تعظيمها، ويجب على الخلق مِنْ حقـوقهـا، وغـالبها قسمة الفقراء الَّذين ربَّما ألجأتهم الحاجة إلى الانفضاض عليها.

هٰذا بحسب ما يجب، وأمَّا بحسب الوقوع، فليت لهم السَّلامة مِنْ ولاتها، وكـلّ مَنْ قدر فيها على مَنْ دونه. ومِنْ أعظم البلوى أنَّها لم تحظ مكَّة بأميرٍ متماثلٍ مِنَ الأُمراء فيما رأينا وسمعنا. كما يتَّفق لبعض البلدان، والله المستعان.

(٥/ ١٦٠ س٦) قوله: وللمعوض وقف ما عوض.

كان الواجب على سنـن ما مضى أن يجب التَّعويض كما قال بيع لإعاضته، وقال: يصرفُ الثَّمن في عوضه، و(م) جرى هنا على أصله هناك، وهو جعل العوض للمصالح، لكن ينبغي أن يقفه المتولِّي كما مرَّ، لا المعوض خلاف ما ذكره المصنِّف.

(٥/ ١٦٠ س١٠) قوله: لئِلَّا يقطع حقَّ الوَرثة.

بل ولئـلَّا يبـطل حقَّ الـواقف، وهـو استمرار صدقته، وأقولُ: ويلٌ لوُلاة الأوقاف في هٰذا الزَّمن، لو سُلِّطُوا على إتلافها لما زادوا على ما فعلوا.

(٥/ ١٦٠ س١٢) قوله: وتصرف غلَّة الوقف في إصلاحه.

هٰذا مِنْ محـاسن الأنظار، ووجهه إيثار حقِّ الواقف المحسن، فما جزاء الإِحسان إلَّا الإِحسان، فيقدِّم السَّعي في استمرار إحسانه كما قصد أوَّلاً، ثمَّ المصرف ثانياً.

(٥/ ١٦٠ س١٤) قوله: قلت: الأوَّلُ أصحُّ.

بل الثَّاني أصحُّ ؛ إذ لا وجه للإيجاب على المصرف، وهذا القياس الذي لم يحرز إلَّا الكاف ليس بحجَّة.

وأمَّا بيت المال، فلمثل هٰذا وُضِعَ. جاء نصرانيٌّ إلى عمر رضي الله عنه، فقال: أنا الشَّيخ النَّصرانيُّ، قال عمر: وأنا الشَّيخ الحنيفيُّ، فشكا الانقطاع وقلَّة الحيلة للكِبَر، فقال: ما أنصفناك إذ أخذنا منك وقت قدرتك، وندعك وقت عجزك. ثمَّ قرَّر له الكفاية من بيت المال.

(٥/ ١٦٠ س١٥) قوله: إذ لا وجه لبطلانه مع ذكر القربة.

هٰذا من اعتبار اللَّفظ مع عدم مطابقة الحقيقة.

(٥/ ١٦١ س٢) قوله: بدليل صحَّة المعاوضة والعتق والنِّكاح.

هٰذا قياسٌ غير صحيحٍ ؛ إذ لم يفوتهم في المعاوضة شيءٌ لوجود البدل.

وأمَّا العتق، فلا ينفذ إلَّا مِنَ الثُّلث، وسيأتي تصريح المصنِّف بذٰلك، ولم يذكر خلافاً إلَّا لمسروق.

وأمَّا النِّكاح، فلأنه كالأكل والشُّرب.

فالمؤيِّد خلاف قول (م) ومَنْ معه كما اختاره المصنِّف كما ترى.

(٥/ ١٦٢ س٤) قوله: فأمَّا استهلاك بني شيبة لكسوة الكعبة.

الأظهر ما قاله المصنِّف، غير أنَّها بعد ذلك لمصالح الكعبة، ومِنْ مصالحها العاكفين، والخدم مِنْ أخصِّهم، وبنو شيبة مِنْ أخصِّ الخدمِ، فللإمام أن يصرف فيهم. وقد ذكر هذا غير واحدٍ مِنَ الشَّافعيَّة وغيرهم.

وأمَّا جعل ذلك إليهم على الإطلاق، فقد نشأ عنه مفسدة عظيمةٌ، وهي أنَّهم يرفعون كسوة الكعبة إلى قريب نصف الجدار أو ثلثه خشيةً من أن يتشبَّث بها الحُجَّاج فيقطعونها ويخلقونها. ومدَّة ذلك مِنْ بعد العشرين في القعدة إلى نحو العشرين في المحرَّم، ويُسَمُّون ذلك إحرامَ الكعبةِ، وصار ذلك مُتعارَفاً

يَحُدُّون به آجالَ بعض الدُّيون، ويرتِّبون عليه أحكاماً أيضاً، مثل عدم التَّسعير، وعدم ضمانات عرفاء الحرف، كالدَّلالين وغير ذلك من عوائدهم، حتى لقد يسألني بعض أهل العلم: هل لإحرام الكعبة أصلٌ؟ ونبَّهنا بعض أمراء مكَّة، وقلنا: هذا منكرٌ عظيمٌ، هتكُ الكعبة وقت المبالغة في إعظامها. فرأى هذا أمراً غريباً، وذلك لعراقة أُمَراء مكَّة وعامَّة بيتهم في الجهل، والبُعْد والتَّباعُد عن السِّيرة الشَّرعيَّة، كأنَّها نُسِخَتْ بالعرف الحسني، أقمأه الله تعالى.

ولقد أجمع المصنِّفون في علم المناسك، على حضِّ النَّاس من حاجٍّ وغيره على التشبُّث بأذيال الكعبةِ، وقطع ذلك هؤلاء السَّدنة ليتوفَّر لهم البيع لأنَّهم وأُمراءهم يعلمون ظاهراً مِنَ الحياة الدُّنيا، وهُم عَنِ الآخرة هم غافلون.

(٥/ ١٦٢ س٩) قوله: ولا يصحُّ جعل العلوِّ مسجداً دون السُّفل ولا العكس.

هذا مِنَ المحاسن الَّلائقة بالشَّريعة، ولذا التزمه المسلمون فعلاً. وقول (م) لا ينافي هذا القول، فليس ببعيدٍ كما لو سبله وهو شاغل له بشيءٍ ملأ جوفه.

(٥/ ١٦٢ س١٧) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إنَّ الله عظَّمك وشرَّفك».

أخرج ابن ماجة عن عبد الله بن عمروٍ، قال: رأيت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يطوف بالكعبة، ويقول: «ما أطيبك وما أطيب ريحك، وما أعظمك وما أعظم حرمتك، والذي نفس محمَّدٍ بيده، لحرمةُ المؤمن أعظمُ من حرمتك، ماله ودمه».

(٥/ ١٦٤ س١٢) قوله: فإن قصد بها وجه مصلحة[1] جاز.

الضَّمير عائد إلى ما عدَّده، ومِنْ ذلك: الرَّمل، فدلَّ على أنَّ تعلُّمه جائزٌ عنده، وهو محتملٌ.

ويدلُّ للجَواز حديث: «كان نبيٌّ مِنَ الأنبياء يخطُّ، فمن وافقَ خطُّه خطَّه،

---

(١) في «البحر»: قربة.

فذاك». أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنّسائي من حديث معاوية بن الحكم.

إلَّا أنَّه يخشى أن يكون صاحبه داخلاً في العرَّاف الذي ورد فيه أشدُّ الوعيد وأكثره، وهو يشمل مَنْ يتعاطى الفحص عن المغيّبات. ﴿وما كَانَ اللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الغَيْبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، ﴿عالم الغيب فلا يُظْهِرُ على غَيْبِهِ أَحَدَاً﴾ [الجن: ٢٦]، ﴿وعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ في السَّمَاواتِ والأَرْضِ الغيبَ إلَّا اللهُ﴾ [النمل: ٦٥]، ﴿ولا أَعْلَمُ الغَيْبَ﴾ [الأنعام: ٥٠]، ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، وغير ذلك كتاباً وسُنَّةً.

ولقد سألني بعض أشراف مكَّة ـ وله نوع طلبٍ، كان يقرأ عندي، وزعم أنَّه يعرف ذلك ـ وسألني عن جوازه، فقلت له بعد أنْ رويت له الحديث المارَّ: ما سمعت أحداً مِنَ السَّلف يتعاطاها مِمَّن هو مِنْ علماء الدِّين الذين قصروا همتهم على القبر فما بعده، وشحُّوا بأوقاتهم أن تضيع في غير ما علموا فلاحه، إنَّما تعلَّق به من يتعلَّق بالملوك، أو من حملةُ الشَّغف بطلب كلِّ علم ولو غير محمودٍ كعلوم الفلاسفة والخواصِّ التي هي من أنواع السِّحر، فسول لي أنَّك بحسبما أمليت تستجيزه بحسب الأصل، وإنَّما تتورَّع، فما عليك لو نظرتَ في هذا الكتاب، فإنِّي أعلمُ أنَّه أسهلُ شيءٍ عليك، وربَّما تدرك مِنْ صنعتهم ما يدلُّ على تحريمٍ أو غيره، فأخذت منه ذلك الكتاب، ثمَّ نسيتُ أمره كأنِّي لم أشعر به، إنَّما أوصلته إلى رزمة كتبي ذاهلاً عنه، فقعدت أشهراً لم أذكره البتَّة ما أذكرنيه إلَّا مرسوله[1] يقول: إن استغنيت عن الكتاب[2] أرجعته، فأخذته وأعطيته إيَّاه، وقلت: قد استغنيت عنه، ولم أفتحه قطُّ، ورجوتُ أنَّ ذلك من عنايات الله بي ولطفه، فله الحمد والشُّكر عدد كلِّ شيءٍ، وزِنَةَ كلِّ شيءٍ، وملء كلِّ شيءٍ، وسبحانه كذلك، ولا إله إلَّا الله كذلك، والله أكبر كذلك، وأستغفر اللهَ العظيم كذلك، وصلَّى الله على محمَّدٍ وآله وسلَّم كذلك.

---

(١) في (أ): من سوله.
(٢) في (ب): المكتيب.

(٥/ ١٦٥ س١) قوله: قلت: وفي دعوى الإجماع نظرٌ.

الـظَّاهر ما قال الإمام (ي)، وكأنَّ المصنِّف نظر إلى ما شاع في الأربعة المذاهب مِنْ عدم جواز الخروج على أهل الجور والفسق، وهي مسألة أخرى، فهم مصرِّحون أنَّه لا يجوز نصب غير العدل، لكنه إذا فسق أو تغلَّب فاسقٌ وقد استتبَّ أمره وكان في الخروج عليه شقّ عصا جماعة المسلمين، وجبت طاعته في طاعة الله، ولا تجب ولا تجوز في معصيَة الله.

وإنَّما قالوا ذلك لأمرين: نقليٍّ وعقليٍّ.

أمَّا النَّقليُّ، فأحاديث عدَّة تقتضي ما ذكر مصرِّحةً به تصريحاً، وأنَّ الصَّبر عليهم واجبٌ ما لم يَرَ المسلمون كفراً بَواحاً لهم فيه عند الله برهان.

وأمَّا العقليُّ، فلأنَّ الغرض ـ قطعاً ـ مِنَ الإمام هو حياطة الإسلام وجملة المسلمين، والقيام بما لا يقوم به غيره، وعلى الجملة حفظ مصالح المسلمين ودفع المفاسد عنهم.

فإذا علم، أو ظنَّ بالعادة المستمرَّة أنَّ في الخروج عليهم مِنْ جلب المفاسد على المسلمين، وتفويت مصالحهم ما هو فوق الغرض الذي قصد نصب الإمام لأجله، صار الخروج مفسدةً راجحةً على المصلحة المقدَّرة لو قدر غلب العادل، بل لو تيَّقنت لو كانت مشكوكةً أو مظنونةً، بل وكذلك لو كانت مفسدة الخروج وعدمه متساويةً، بل ولو مرجوحةً كما هو شأن الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، كما لو مُنع مِنْ قتل زيد قَطَعَ يدَ عمرو.

(٥/ ١٦٦ س٢٠) قوله: وما لم يشهد له أصلٌ معيَّنٌ معمولٌ به أيضاً.

هذه هي المصالح المرسلة، وإنَّما ينبز بها المالكيَّة، وإن كان الأمر كما قاله القرافي منهم في «تنقيحه» في الأصول: إنَّا اشتهرنا بها، وإذا تأمَّلت فروع سائر الفقهاء، وجدتهم عاملين بها. ثمَّ قال: نعم، عملنا بها أكثر، حتَّى إنَّها عندهم أحد الأدلَّة ونظيرها الاستحسان عند الحنفيَّة، ويحكى عن الشَّافعي: مَن استحسن فقد شرع، والمصالح أبعد من الاستحسان لو تحقَّقت له صورة؛

لأنَّه منظورٌ فيه إلى جهتين مِنْ جهات الاستدلال المعتبر بزعمهم، وإن كان في أمثلتهم الفقهيَّة ما يدلُّ على أنَّ أحـد الجهتين مصلحـة مرسلة، كقـولهم في مواضع: لأنَّ أحوال أهل الزَّمن المتأخِّرة تقتضي ذلك، أو لا يصلحهم إلاَّ ذلك، وكقولهم: في الماء الكثير: عشرة أذرع عرضاً وعشرة طولاً. قالوا: خالفوا كلام سلفهم للتَّسهيل على النَّاس ونحو ذلك.

فأمَّا المصالح المرسلة، فإنَّما ينظر أهلها إلى أنَّ الشَّرع في الجملة مراعٍ للمصـالح قطعاً، علم ذلك بالاستقراء عندنا وبه وباقتضاء الحكمة ذلك عندً مثبتها. قالوا: فإذا أدرك العقل جلب مصلحة أو دفع مفسدةٍ وخلا ذلك المطلبُ عن دليلٍ شرعيٍّ، عمل بما أدرك العقل.

وصورة هذا الدَّليل جميلة في الظَّاهر، لكنَّا نتازع في تمامها، وهو إدراك العقل لخلوص المصلحة عن معارضة مفسدة؛ لأنَّه لا طريق له إلى ذلك إلاَّ بأنَّه ما علم شائباً للمصلحة ولا معارضاً.

وكذلك الكلام في المفسدة. فنقول له: لا نسلِّمُ حينئذٍ خلوًّ مِنَ المصلحة أو المفسـدة لخفاء المصالح؛ ولذا لم يحل عليها الشَّارع في محلٍّ، بل لم يعتمد التَّنصيص عليها، إنَّما اعتمد المظنَّات التي يتمكَّن العقل مِنْ ضبطها، فلا نسلِّم حصول الظَّنِّ بالخلوص، فنحن نعلمُ قطعاً أنَّ الحكم لحكمة، ولا نُسَلِّمُ ظنَّ الحكمـة التي تستقـلُّ بالحكم بحـال بحسب الـوقوع في الخارج والظُّهور للعقل.

وقد بحثنا في «حاشية مختصر المنتهى» بما حاصله أنَّا نُسلِّم أنَّه لا بدَّ مِنْ حكمة في نفس الأمر، ولا يلزمُ مِنْ ذلك إدراك العقل لها بتمامها، والاستدلال إنَّما هو بذلك. وذلك في بحث القياس.

كتـــاب الوديعـــة

(٥/ ١٧٠ س٥) قوله: قلنا: لها حرمة.

واستدلَّ بحديث الهرَّة، وليس المسألتان سواء، فإنَّ المرأة ربطت الهرَّة، فمنعتها أن تأكل مِنْ خشاش الأرض، والوديع لم يمنع مِنْ إنفاقها، فإذا فرَّط المالك بأن لم ينفق مع الحضور، أو لم يدع نفقتها عند مَنْ ينفقها مِنْ وديع أو غيره مِنْ أين يلزم الوديع.

فإن قلت: كيف يكونُ الأمر إذا لم يتطوَّع ولو بنيَّة الرُّجوع؟.

قلت: يُرَدُّ أمرها إلى الحاكم، فيجبر المالكَ الحاضرَ على استرجاعها أو إنفاقها، ويأمرُه بالإنفاقِ عن الغائب ولو ببيعها إن كانت مما يُبتاع، كالجارية القن وسائر الأموال، أو يرهنها، فيبيع البعض ثمَّ البعض حتَّى تفرغ. وقد اتَّفق ذلك لبعض القُضاة الحنفيَّة في مكَّة زادها الله تعالى تشريفاً.

(٥/ ١٧١ س١٦) قوله: وعلى الورثة ردُّها.

عليهم الإجابة والتَّمكين للمالك والثَّوب الذي ألقته الرِّيحُ، كذلك عليه الإيذان، وليسا بممسكين، فكيف يُقال: لم يُؤذنوا بالإمساك؟ فهما كمن أتى بوديعة، فسكت.

وقد قال المصنِّف: لا يلزم حكمها. وقد رجع كلام المصنِّف إلى ما قلنا آخراً حيث قال: ولا يلزمه الإيصال، بل التَّخلية؛ إذ عليه الحفظ فقط، فكيف بالوارث؟ ومن ألقت الرِّيح في بيته، فإنَّما حكمُ ما عندهم حكم اللُّقَطَة. إن أخذوها ضمنوها إن فرَّطوا، وإلاَّ فهي أمانة، وليس عليهم غير الحفظ. وإن لم يحفظوا بعد شعور المالك فكما مرَّ.

(٥/ ١٧٢ س١) قوله: قلت: وهو قويٌّ رعايةً للمصلحة.

يعني: مصلحة حفظ المنفعة، أي: الانتفاع بها؛ لأنَّه لا يفوت غير ذلك؛ إذ لو خشي فساد الأصل، لخرجنا عن البحث، لكنِ التَّعليل باليأس عن معرفته، وفي معناه، ظنُّ موته أولى؛ إذ يعود تعليل المصنِّف إلى المصالح المرسلة، والتَّعليل الأوَّل يلحقها باللُّقطة، وقد جاء النَّصُّ أنَّ حكمها ما ذكر مِنْ صرفها بعد اليأس.

(٥/ ١٧٢ س٢) قوله: خرج بالتَّعدي عن كون يده يد المالك.

قوَّاه المصنِّف وهو قويٌّ، والمسألة مِنْ ترادُف أصلين أقربهما إذن المالك، وأبعدهما مال الغير، فَمَنْ رجع إلى الأوَّل، قال: بطل الثَّاني، ومِنَ اعتبر الثَّاني، يقول: إذا زال التَّعدي ولما يُبطل المالك الإِذن، عاد حكم الإِذن. والمسألة ونظائرها مِنْ أصعب الأنظار فيما أرى.

(٥/ ١٧٢ س١٣) قوله: إذ يريد تضمينه والأصل البراءة.

يقال: والأصل عدم الإِذن أيضاً، فهو يدَّعي أصلاً لم يعلم ـ وهو الإِذن ـ والمالك باقٍ على الأصل المتحقِّق.

وأمَّا براءة الذِّمَّة، فمبنيَّة على ما ينكشف؛ إذ قد تحقَّق التلبُّس بمال الغير، والظَّاهر ضمان المال المعصوم، فصارت البراءة مشكوكاً فيها، فهذه المسألة كالأولى مِنْ ترادف الأصلين، إلَّا أنَّ الأقرب هنا لم يتحقَّق، وهو الإِذن. وإن جعلناها من تعارض أصلين هما براءة الذِّمَّة، وعدم الإِذن، شكَّكَ في براءة الذِّمة إمساكُ العين.

ويعضد عدم الإِذن الظَّاهر أيضاً، وهو أنَّ الأغلب في الأموال الضَّمان بحسب استقراء التَّصرُّفات، ولأنَّه وصف لا يحتاج إلى سببٍ، بل يكفي فيه عدم الإِذن.

وأمَّا الأمانة، فلا تكونُ إلَّا عن سببٍ، فليتأمَّل.

(٥/ ١٧٢ س١٥) قوله: (ي) اتِّصال الكلام يبطل ذلك.

قد نبَّهنا على صحَّة هذا في عدَّة مواضع، ووجههُ ما ذكره (ي)، وإلَّا لزم إبطال التَّقييد في كلِّ موضع، والحكم بتنافي كلِّ قيد ومقيَّد، وما يزالون يضطربون في ذلك.

(٥/ ١٧٢ س١٥) قوله: فإن قال: أخذته وديعة.

هذه كما مضى؛ إذ الأصل ضمان المال، وإقرارُ المالك بالأخذ مقيَّدٌ بكونه قرضاً، فلم يتَّفقا والكلام بآخره، فلم يقر الوديع أيضاً إلَّا كذلك مقيَّداً بالوديعة، والمقيَّدان بقيدين متغايرين متغايران.

كتـــاب الغصـــب

(٥/ ١٧٣ س٧) قوله: إلَّا عند المجبرة جميعاً.

أراد تعميم الجهميَّة والأشعرية لادِّعاء الأشعرية الكسب بخلاف الجهميَّة، لكنَّه دخل في المجبرة الماتريديَّة، فإنَّهم قائلون بالجبر، ويدَّعون الكسب على وجهٍ أقرب مِنَ الأشعرية كما حقَّقنا مذهبهم في «العلم الشَّامخ».

وبعضهم يسمِّي الأشعرية: أهل الجبر المتوسِّط، يعني بين الماتريدية وجهم.

وقد أطال البياضيُّ مِنْ أهل عصرنا في ذكر المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعريَّة، وعدَّد منها ـ سردةً واحدةً ـ خمسين مسألة، وضمَّن كتابه غيرها. وقد كتبنا على كتابه حواشي سمَّيْناها «حبّ الغمام على إشارات المرام»، وهو شرح «للأصول المنيفة مِنْ كلام أبي حنيفة». والشَّرح والمشروح للبياضي المذكور.

ومِنْ مسـائـل الخلاف بينهم مسألة التَّحسين والتَّقبيح، فقالوا بالتَّحسين وبالجبر، وهما متنافيان، فالظُّلم عندهم قبيحٌ.

وقلَّما تذكـرهم المعتزلة (على وجهٍ)[1] يشعر أنَّهم أهل مذهب مستقلٍّ، كأنَّهم عدُّوهم فيمـا وافق المعتـزلة معتزلةً، وفيما وافق الجبرية جبريَّةً، فكان الصَّواب أن يستثنيهم المصنِّف؛ لأنَّهم جبريَّةٌ قائلون بقبح الظُّلم، وهم شواذٌّ اختصُّوا بها مثل أنَّ التَّكوين صفةٌ أزليَّةٌ، مع أنَّها فعليَّةٌ، فجاؤوا بما هو أوهى مِنْ كسب الأشعـريِّ في عدم العقليَّة؛ إذ كيف تكون الصِّفةُ القديمةُ مأخوذةً مما

---

(١) ساقط من (أ).

يستحيل قِدَمُهُ ـ وهو الفعل ـ إذ كلُّ فعلٍ يتقدَّمه الفاعل فهو واجبُ الحدوث.

(٥/ ١٧٤ س٤) قوله: لا ما لا قيمة له.

هذا مِنْ فروع إلزامهم القيمة قبل الجنس، فيلزم أن يأكل الرَّجلُ صاعَ تمرٍ أو زبيبٍ على واحدةٍ واحدةٍ، ولا يضمن، فيأكلُ عمره من أموال الحرام ولا يضمن، وإن أثِمَ كأكلِه مِنَ الخبز واللَّحم على لقمةٍ لقمةٍ بدون استيلاءٍ في الجميع.

فإن قلتَ: قد مضى لك أنَّ معرفة القيمة لازمةٌ لأجلِ معرفة مقدار الجنس المقابل.

قلت: إذا ضمنـاه كلّ حبَّة حبة، عرفنا قيمة المجموع، على أنَّا نضمنه الحبَّة على انفرادها بما هو أقرب إليها مِنَ الجنس، وإن كان قيميّاً لقلَّة التَّفاوت فيهـا منفـردة، فهـو أعـدل مِنَ المَـطْلِ، ولأنَّ المثليَّ غير خالٍ عَنِ التَّفاوت المغتفر، فعلم أنَّ هناك تقريباً، وإلاَّ لَمَا كان للمثليِّ مسمَّى.

(٥/ ١٧٤ س٦) قوله: قلنا: صُولحوا على الخمر.

لا نُسلِّم هذا، بل صُولحوا على أن ندعهم وشأنهم، وإذا حكمنا أن نحكم بينهم بما أنزل الله ولا نتَّبع أهواءهم.

وقد كرَّرنا هذا، وسيأتي ذكره في مواضع، وما ذكروه مغلطة. ومثله قوله: **بل يجب ردّ عين خمر الذِّمِّيِّ**(١)...

بل نقول: لا يجوز، ويجب إراقتها بلا تراخٍ(٢)، وهل يجتمع وجوب الإراقة ووجوب الرَّدِّ؟ وأعجب منه خمر المسلم، وكيف يكون مسلماً له خمر؟ لقد قرأ عليَّ بعضُ المبتدئين مِنَ الحنفيَّة في كتبهم، فأعجب مِنْ ذكر خمر المسلم، وقال: كيف يثبت للمسلم خمر، وهي تخرج عن ملكه بالخمريَّة؟ فكيف يعقل هذا المبتدىء ويجوزُ على المنتهي؟.

---

(١) ٥/ ١٧٤ س١٠.

(٢) في (ب): نزاع.

نعم، سَيَأتي بيان أنَّ الشَّافعيَّة يسمُّون ما عُصِرَ بنيَّة التَّخليل فاختمر خمراً محترمة، ويجرون لها حكم الملك ولو ببعض الأحكام، وقد أبطلنا ذلك فيما يأتي، فهم هُنا يعتذرون بذلك، وأمَّا المصنِّفُ وأصحابُه، فلا عُذْرَ لهم. ولم أر لذكر الخمر المحترمة عند الحنفيَّة ذكراً، إلَّا أنَّ للخمرَ عندهم شأناً كما يأتي في الأشربة، فلا يستغربُ منهم مثلُ هذا، واللهُ الموفِّقُ.

(٥/ ١٧٥ س١) قوله: قلنا: معارضٌ بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ أعتق شركاً له في عبدٍ، قُوِّمَ عليه الباقي».

قد ذكرنا في عدَّة مواضع في هذا الكتاب، وفي «حاشية الكشَّاف» عند تفسير قوله تعالى: ﴿فجزاءٌ مثل ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] أنَّ الواجب الجنس، وأنَّه مقدَّم على القيمة.

والجواب عمَّا ذكره المصنِّف: أنَّ المعارضةَ إنَّما تكونُ بين متنافيين، ولو جاء حديثٌ بوجوب الجنس وحديث بوجوب القيمة مِنَ النَّقد، لما تنافيا، بل غاية ذلك التَّخيير على أنَّ المقيس عليه هنا ـ بزعم المستدلّ ـ هو الشِّقص، ومناظرة شقص لشقص تبعد، فيكون النَّقد أقرب وأحسم للشَّغب.

على أنَّ التَّقويم لغةً يشملُ كلّ ما يقاوم الفائت قيميّاً كان بحسب الاصطلاح أو غيره، وإنَّما يُفَسَّرُ الكلام النَّبويُّ باللُّغة لا بالاصطلاح الحادث، بل يسمَّى مِثْلاً كما في الآية التي تلونا، وفي حديث «إناء مثل إناءٍ» أيضاً، وهو صريح فيما أردنا، وتأويل المصنِّف متعسِّفٌ. وكيف جواب السَّائل وفتياه بأمرٍ خارجٍ عَنْ سؤاله؟ وهذه المسألة إنَّما يأنسُ ناسٌ ويستوحشون من كثرة فريق وقلِّ آخرين كما جرت عادة الأقوام في إيثار الخلقِ على الحقِّ ولو بالغفلة والتَّغافُلِ، واللهُ يقولُ الحقَّ وهو يهدي السَّبيل.

(٥/ ١٧٥ س٥) قوله: قلنا: شبهه بالآدميِّ ذاتيٌّ وبالمال عرضيٌّ.

ليس هذا الاعتبار بنافقٍ عند أهل الاستدلال في الشَّرعيَّات، بل هو مالٌ شرعاً، حكمُه حكمُ المالِ ما دام رقّاً، ومع ذلك هو آدميٌّ، لا شبيه بالآدمي، لكن ذلك لا يصلحُ فارقاً بين حكم الجناية وسائر الأحكام. وإن أردتم أنَّ الثَّمن

يشبه الدِّية في كونِ كلِّ عوض آدميٍّ، وقد حُدَّ عِوَضُ الحُرِّ، فيُقاس عليه تحديد عوض العبد.

قلنا: ليست العلَّة في تحديد العلَّة ما ذكرتم، وإلَّا لزم أن لا ينقصَ العبد أيضاً، فالأصل تعبُّديٌّ غير معلوم الدية، والفرعُ مختلفٌ، فلا أصل ولا فرعٍ ولا علَّة، ثمَّ هو منقوضٌ مع عدمِ صحَّته بالغصب بالإجماع كما ذكره المصنِّف.

فإن قلت: يستثنى ذلك، كان مِنْ جنس اللَّعب، وهو أن يستثنى كلّ نقضٍ بلا فارقٍ، فلا يصحُّ نقضٌ أبداً.

(٥/ ١٧٥ س١٤) قوله: قلنا: لم يجب إلَّا عند الطَّلب.

يعني: كانت ذمَّته مشغولةً بالمثل لا بالقيمة، وإنَّما عدل إلى القيمة لدفع الضَّرر، كما عدل إلى المثل عن الأصل، ولا شكَّ أنَّ هذا المذهب أعدل المذاهب.

(٥/ ١٧٥ س١٧) قوله: وفي تالفِ القيميِّ أوفر القيم مِنَ الغصب إلى التَّلف.

ولم يذكر الخلاف في المسألة، وقد مضى في تالفِ المثليِّ إذا انقطعٍ أن هذا مذهب (ن و ش)، وعند (مد): قيمته يوم التَّلف، والذي اختاره المصنِّف خلاف مذهب أصحابه؛ لأنَّ الواجب عندهم قيمته يوم الغصب، وهو مذهب الحنفيَّة، وأحسنها مذهب أحمد؛ لأنَّ وقت التَّلف وقت تعذّر العين، فيضطر إلى بدلها.

قال في «الرِّياض» في توجيه قول (ن ش): إنَّه بناء منهم على تضمين فوائد الغصب، فكأنَّهم يجعلون السِّعر مضموناً.

(٥/ ١٧٥ س٢١) قوله: قلت: إنَّما الرِّبا في المعاملة.

كأنَّه يريدُ فيما وضعه لطلب الأرباح الَّتي مِنْ شأنها النَّظر في زيادة البدل ونقصانه، لا فيما الغرض منه التَّخلُّص. وقد بحثنا في نحو هذا فيما مضى، واستوفينا البحث في «الأبحاث المسدَّدة» فيما يفعله النَّاس مِنْ صرف ضربة الفضَّة المختلفة.

فصـــل
في تعيين ما يحصُل به ضمان الغَصْبِ

(٥/ ١٧٦ س٢) قوله: ولا يضمن غير المنقول بالغصب.

واحتجَّ - أوَّلاً - بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «على اليد ما أخذت حتَّى تردَّ»، وهو غير مأخوذٍ، فجعله مِنْ مفهومِ الصِّفة أو مِنْ مفهومِ اللَّقب، أعني: المأخوذ مردودٌ، فيكون غير المأخوذ ليس بمردودٍ، وهو ضعيفٌ، فإنَّك تقول: على زيدٍ ما استدان، ولا يلزم أنَّه ليس عليه ما جنى، وأيضاً فإنَّ الاستيلاء أَخْذٌ، كما يُقال: أخذ الأمير المدينة، وأخذ البلاد، وحاصر الحِصْنَ حتَّى أخذه، واحتـجَّ آخراً بالقياس على ما لو حال رجلٌ بين زيدٍ وماله، لم يضمنه بمجرَّد الحيلولة، وما لم ينقله، وهو قياس فاسدٌ؛ فإنَّ الحيلولة لا استيلاء فيها.

وأمَّا قوله: ما لم ينقله[1]، فمُصادرة، ولكن نقول: ما لم يستولِ عليه، ثمَّ إنَّه سلَّم تسمية المستولي غاصباً، وأنَّه يأثم، فقد اتَّفقنا على أنَّ الغصبيَّة علَّةٌ للضَّمان، فتقتصر عليها، وادَّعوا أنَّ تمام العلَّة النَّقل.

ثمَّ احتج بدعوى أُخرى، وهو قوله: إنَّ الذي حال بين زيدٍ وماله لا يضمن حتَّى ينقل، فنقول: لا بُدَّ أن يستولي اتِّفاقاً، وهل يشترط النَّقل هو أوَّل المسألة، فكيف يحتجّ به؟ ثم نقول: وقد سمَّاه النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في حديث «مَنْ غصب شبراً مِنَ الأرض ظالماً وغاصباً» وروايانه متعدِّدة جداً تلحق بالتَّواتر المعنويِّ، والظَّاهر استقلال ذلك بالعلية للضَّمان ولزوم الاستفداء وغير ذلك.

(٥/ ١٧٦ س٩) قوله: إذ الأمر بالقبيح لا يصحُّ.

يعني: لا حكم له، وهذا هو الأصل، ودعوى المصنِّف ومن معه أنَّه صار كالآلة غير ظاهرة.

(٥/ ١٧٧ س٤) قوله: ووضع اليد على المنقول الذي لا يد عليه.

---

(١) ٥/١٧٦ س٥.

كأنَّ هذا خلاف في الضَّمان، وإلَّا لناقَضَ ما مرَّ مِنَ الاتِّفاق على تسميته غصباً، ولذا كان الحدُّ شاملاً للمذهبين، فالعبرة عند (م) ومن معه بالاستيلاء في التَّسمية والضَّمان وفي المنقول وغيره، و(هـ) يشترط النَّقل في المنقول والتَّلف تحت اليد في غيره في الضَّمان، لا في التَّسمية، وعبارة الحنفيَّة إزالة اليد المحقَّة وإثبات اليد المبطلة، ولم يتضمَّن زيادة على مذهب (هـ). وعند محمد بن الحسن منهم: تفويت اليد المحقَّة. هذا نقلهم عنه. فعلى هذا يكفي مجرَّد الحيلولة في الضَّمان.

(٥/ ١٧٧ س٩) قوله: قلنا: إن لم يتمكَّن إلَّا به فحسنٌ.

لأنَّه مِنَ المعاونة على البِرِّ والتَّقوى؛ ولأنَّه مِنَ السَّعي في إزالة المنكر، وما على المحسنين من سبيل.

فصـــل

(٥/ ١٧٧ س١٥) قوله: قلنا: تبطل فائدة الخبر.

يعني أنَّ ظاهر الخبر إنَّ جمل العموم ينافي القول بتضمين المنافع، فيحمل على غير ذلك، كأنَّه يُريدُ غير الغصبَ ويقرِّبه أنَّ الحديث ورد في مضمون غير المغصوب، فالمتيقَّن المعهود، فكأنَّه قال: خراج هذا في ضمانه، فيلحق به ما ساواه دون الغصب.

(٥/ ١٧٧ س١٨) قوله: (ط) بل ترد للمستأجر.

هذا خير المذاهب لما ذكر، وكأنَّه لذلك أخَّره المصنِّف ولم يرده.

(٥/ ١٧٨ س٢) قوله: قلنا: علَّة التَّحريم الإحرام.

لا أرى بين التَّعليلين فرقاً في اقتضاء التَّعدي، فالمنصور مذهب النَّاصر ومن معه.

فصل
في حكم ردّه

(٥/ ١٧٩ س٣) قوله: وحرمة مالهم.

هذا التَّفريع هو الوجه في إدخال هذه المسألة الغريبة في هذا المحلِّ. وهذا النَّقل خلاف المعروف مِنْ كلام المصنِّف وغيره كما مرَّ في المقدِّمة، والمخالف في إجراء أحكام الكفر عليهم مع التَّكفير هو الكعبي، ونقل الإجماع على ذلك ابن الملاحمي في «الفائق»، وتبعه الإمام (ي) في غير هذا المحلِّ، وهو نقلٌ غير صحيحٍ لشهرة الخلاف. قال المصنِّف في المقدِّمة: لنا إذا ثبت الكفر، لزمت أحكامه، و(م ي) كليهما لا يكفران بالتَّأويل، وهو معنى قول (ي) هنا، لا معنى لإباحة دمائهم... إلخ.

(٥/ ١٧٩ س٦) قوله: ولا يبرأ بالرَّدِّ إلى الغاصب.

هو ملك مالكه، والواجب على مَنْ قدر نزعه مِنَ الغاصب للرَّدِّ لمالكه، فكيف إذا صار إلى يدك ترده إلى حيث يجب عليك أخذه. هذا مِنْ أعجب العجائب.

(٥/ ١٨٠ س٨) قوله: والمتسامح به لا يثبت فيها لحقارته.

قد قدَّمنا أنَّه يلزمهم في مثل هذا أنْ يأكل ما شاء مِنْ مال الغير؛ لأنَّه تفرُّعٌ مِنَ الحبَّة أو اللُّقمة وليس في ذمَّته شيءٌ، ثمَّ يعود بفعلٍ، وهلمَّ جرّاً.

فصل
في حِكم المغصوب إذا انتقص في يد الغاصب

(٥/ ١٨٠ س١٧) قوله: وما غيره إلى غرض.

هذا التَّفصيل ناظر إلى مسألة الملك بالاستهلاك، وقد مرَّ بيان بطلانه، ومن لم يقل به، قال: الواجب هُنا الأرش مطلقاً كما تراه للمصنِّف ومَنْ معه، وهو الحقُّ.

(٥/ ١٨١ س٥) قوله: وفي خصاء العبد قيمته وإن ارتفع به قيمته[1].

كأنَّهم نظروا هُنا إلى كونه آدميًّا كما قالوا فيما مضى: فيه قيمته ما لم تتعدَّ دية الحرِّ، ولو اعتبروا الماليَّة، لكان كالثَّور والكبش، إلَّا أنْ يقول ذلك قائلٌ، فيندّ، ويأكله الذِّئب.

(٥/ ١٨١ س١٨) قوله: قلنا: هذا لا يزول به الاسم ومعظم المنافع.

كأنَّ المصنِّف وجد هذه اللَّفظات في سورة البقرة سلَّمنا ذلك كان ماذا؟ أليست مسألة الخلاف، فكيف يجعلون المذهب حُجَّة؟

وأمَّا شاة الأسارى، فلا دليل فيها، فكانت باقية على ملك مالكها الغائب وخشيٍ فسادها، فأمر بالتصدّق بها؛ إذ إضاعة المال محظورةٌ، وهذا عين جواب المصنِّف حين قال الخصم: أمرهم بالتَّصدق، ولم يؤاذن المستهلك، فقال المصنِّف: قلت: لعلَّه خشي الفساد قبل المراضاة، فخصمُه أحقُّ بهذا الجواب، وهو به أليق لغيبوبة المالك، بخلاف المستهلك، فهو المحاور، فكيف تبعد مراضاته.

(٥/ ١٨١ س٢٠) قوله: (ح) فلو طلب المالك أخذه، فللغاصب منعه ولو بالقتل.

لا يختصُّ (ح) بهذا التَّفريع، بل هو لازمٌ على مَنْ شاركه في المسألة، وقد أغربوا في هذا الحكم، وجاؤوا بشيءٍ؛ إذ منعوا المالك، ومنعوا المستهلك حتَّى يراضى المالك، فلو امتنع لأضيع المال، فلو حكم بالملك بالاستهلاك؛ قال في «الكواكب»: يحتمل أنَّه لا يكفي في حلِّ الانتفاع على ما هو ظاهر إطلاقاتهم مِنْ توقُّف الحلِّ على المراضاة، ويحتمل أن يكفي، وقال (ض زيد): لا يقفُ على مراضاة. انتهى بالمعنى.

وعبارة الحنفيَّة أنَّ وقوف حلّ الانتفاع على أخذ الضَّمان، فيعمّ الأخذ بقسر الحاكم له، لكن لا يتعيَّن نفس الأخذ، بل كما نقول في الدَّين وسائر الحقوق

---

(١) في «البحر»: ارتفع ثمنه به.

مِنْ وديعةٍ وغيرها يأخذ أو يرغب أو يتمرَّد، فيعود السُّؤال مع التَّمرُّد: هل يكفي الحكم؟.

(٥/ ١٨٢ س٩) قوله: فأمَّا مختلف المثليِّ كرطل زيت بدونه، فالأقرب أنَّه كالقيميِّ.

يؤخذ مِنْ هذا أنَّهم يقيِّدون أحكام المثلي بتقارب أجزاء النَّوع، ولا يسوون بين أعلاه وأدناه، فعرف أنَّهم لم يستندوا في ذلك إلى أمرٍ شرعيٍّ؛ إذ لم يُفرِّقِ الشَّارع في باب الرِّبويَّات بين أعلى النَّوع وأدناه. ونحن قد خالفناهم في الفرق، بينما سمَّوه مثليًّا وما سمُّوه قيميًّا.

وقلنا في القسمة والغرامة معاً: الجنس أقرب إلى الجنس مِنَ المعادلة بالنُّقود المخصوصة باصطلاحكم باسم القيمة، ولا يضرّنا الحاجة إلى النَّظر فيها في تعديل المتقابلين في بعض الصُّور أو أكثرها، وهو كلامٌ سالمٌ عن الاضطراب مِنْ جهة أساسه ومِنْ جهة فروعه، والحمد لله وحده.

ولعلَّك ـ لما ترسخ في رأسك مِنْ كلام الجمهور ـ تقول: هذا خلاف الإجماع، فتصيح بك عدَّة مسائل خلافيَّة ووفاقيَّة قد نبَّهنا على كثيرٍ منها: إنَّك لمن الغافلين.

(٥/ ١٨٢ س١٦) قوله: تصدق به؛ إذ ملكه[1] من وجه حظر.

قد كثر لهجهم بهذه العبارات، وتحتاج إلى بيان صحَّة التَّملُّك من وجه الحظر، فمسألة مسّ الاستهلاك غير صحيحة كما سمعت، ومهر البغيِّ، وثمن الكلب، وحلوان الكاهن، وغير ذلك ليس بمملوك.

والحاصل أنَّ حصول الملك اعتبارٌ شرعيٌّ، فلا يجامع الحظر في حالٍ إلَّا أن يجيءَ نصٌّ لا احتمال فيه قلنا به ولو تعبُّداً. وللمسألة مماسَّة لمسألة طلاق البدعة ونحوها، ومسلكها صعب إلَّا ما شاء الله سبحانه، فهو إذا شاء جعل الحَزْنَ سهلاً.

---

(١) في «البحر»: ملك.

(٥/ ١٨٣ س٢) قوله: ويملك ما اشترى بها.

أي: في العين المغصوبة. والتَّفريع الحقُّ في هذه بناء على تعين النَّقد وعدم الملك بالفاسد أنَّه لا بيع، فلا ربح، وهو مذهب (ن و ش) كما مرَّ، ولا ربح فيما ذكر في الفرع؛ إذ مع الشِّراء إلى الذِّمَّة لا ربح للغصب، وهو باقٍ على ملك مالكه. وكأنَّ المصنِّف أراد الوفاق بين (م هـ) فقط.

(٥/ ١٨٣ س٨) قوله: (م) بل بالضَّمان لكراء[1] المثل.

قد مرَّ للمصنِّف أنَّ هذا يعطِّل فائدة الخبر، وقد شرحناه.

(٥/ ١٨٣ س١٢) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ زرع أرضَ قومٍ...».

أخرج الطَّيَالسي وابن أبي شيبة وأحمد وأبو داود والترمذي، وقال: حسن غريب، وابن ماجة وأبو يعلى والطَّبراني والبيهقي والضِّياء المقدسي مِنْ حديث رافع بن خديج مرفوعاً: «مَنْ زرع أرضاً بغير إذنِ أهلها، فله نفقته، وليس له مِنَ الزَّرع شيءٌ».

هذا الحديث حجَّة ظاهرةٌ، وبحثت عن الحديث الذي أورده المصنِّف للمذهب الأوَّل، فلم أجده، والمصنِّف ـ كعادته ـ لا ينظر في الرِّواية، بل يستغني بما قيل فيه: حديث، وقد رجَّحه بموافقة القياس، وكأنَّه أراد بالقياس قوله: كجارية غذيت بحرامٍ، وليس بوزان المسألة، إنَّما وزانها المسألة الَّتي مرَّت، وهي قوله: ولو أنزى بالغصب على بهيمته، ملك الولد، فالحبَّة مِنَ البذر بمنزلة النُّطفة مِنَ الفحل، وهي لا تقتضي الملك، ووزان غذاء الجارية بالغصب سقي زرعه بالماء المغصوب، وكذلك لو غرس أشجاره في أرض الغير.

(٥/ ١٨٤ س١٣) قوله: إذ قد استحقَّ تسليمه[2] مصبوغاً.

لم يستحقَّ إلَّا تسليم ثوبه قبل الصَّبغ، لكنَّه لمَّا لم يستحقَّ فصله لعدم نفعه

(١) في «البحر»: بكراء.

(٢) في «البحر»: قيمته.

له، ولإضراره بالثَّوب، لم يمكن مِنَ الإضرار البحت أو ما هو في حكمه، فسقط حقُّه؛ لأنَّه جنى على نفسه، ولذا لو كان الصَّبغ ينقصه، لزم تسليمه مصبوغاً مع الأرش على المذهب الصَّحيح.

(٥/ ١٨٤ س١٧) قوله: لئلاَّ يزال الضَّرر بالضَّرر.

هذا اعتبار غريبٌ مِنَ الإمام (ي) من جنس المصالح المرسلة، وهل يعبأ بضرر الظَّالم.

(٥/ ١٨٧ س٨) قوله: قلت: يعني: قبل الإباق.

يعني: وأمَّا بعده، فكيف الاتِّفاق. وأصل المسألة إنَّما هي: هل يجب ردُّه أم يملكه؟ لكن لا معنى للاحتجاج بما ذكر، ففي كلام (ي) غموضٌ.

وللحنفيَّة تفصيلٌ باعتبار كون الغرامة مثل القيمة أو أقلّ أو أكثر، وبالبيِّنة أو غيرها. واحتجُّوا على أصل المسألة بأنَّه لو لم يملكه، لزم أن يملك البدلين، وهي حجَّةٌ ضعيفةٌ؛ لأنَّه يقال: لم يملك الغرامة إلَّا بحسب الظَّاهر، فإذا انكشف بقاء الأصل، انكشف عدم ملكه لها.

(٥/ ١٨٧ س١٧) قوله: وتصير العين المغصوبة ونحوها[1] للمصالح.

أمَّا على مذهب المصنِّف في اللُّقطة، فواضحٌ، وأمَّا عند مَنْ يقول: يملك اللُّقطة عند اليأس مِنَ المالك، فأي فرق بينهما. ويبحث عن تصريح أهل تلك المقالة، فإنْ جرَوْا على القياس، وإلَّا طلب الفرق عندهم.

(٥/ ١٨٧ س١٩) قوله: بل كفَّارة ودفعاً للإثم.

يقال: ما الدَّليل أنَّ لذلك كفَّارةً غير العِوَض لمن كان، وما أبعد هذا القول وأن يُوجَدُ له دليلٌ غير هذه الدَّعوى.

(٥/ ١٨٧ س٢٠) قوله: ويسقط عوض التَّالف.

هذا نظير ما مضى، حيث ألزمناهم أنْ يأكل الخبز عمرَه على لقمة لقمة

(١) في «البحر»: وعوضها.

بأفعال منفصلةٍ، فيعيش عمره، أو نحو ذلك، ولا يضمن شيئاً، وهو من أسمج الأنظار، والحقُّ ما قاله (ي).

(٥/ ١٨٨ س٢) قوله: **بل تصير للمصالح**.

قياس الإمام (ي) أن تقسط على ما مرَّ.

وكذلك قوله: **فإن جهلوا فللمصالح**. قياسها كاللقطة، وإن جهلت حصصهم قسطت، ويبيِّن مدعي الزِّيادة.

(٥/ ١٨٨ س١٧) قوله: **لا القيميّ**.

هذا تصريحٌ بما تكرَّر إلزامه صَدَقَ الواشون فيما زعموا، وجعل المجلس حدّاً فيه نوع تحكُّمٍ، إذ بين كلِّ لقمتين ـ مثلاً ـ استهلاكٌ تامٌّ تكون الذِّمَّة معه خاليةً، فما الذي شغلها بعدُ؟.

(٥/ ١٨٩ س١) قوله: **وتصرف المظلمة**.

الظَّاهر أنَّه أراد بالمظلمة ما لم يعرف مالكه أعمّ مِنْ أن يكون عليه يد عدوان أم لا، فهو شبه اصطلاحٍ، ومِنْ ذلك عندهم اللّقطة، ولعلَّه يفرِّق بين اللُّقطة وغيرها بحديث «وأنا وارث من لا وارث له»، فليس كاللُّقطة يملكها مَنْ وقعت يده عليها بعد اليأس.

أخرج هذا الحديث أحمد وسعيد بن منصور وابن ماجة والبيهقي. وله شواهد، فيكون الفرق الظَّاهر هو النُّصوص في البابين، مع أنَّه جمعهما أنَّ المالَ مالُ اللهِ كما أشار إليه في بعض أحاديث اللُّقطة، وإذا صار المال لله ولم يعطه الآخذ كما في اللّقطة فمصرفه مصرف أموال الله مِنْ فقيرٍ وغيره.

(٥/ ١٨٩ س١٧) قوله: **والواجب المطلق فوريٌّ**.

قد بيَّنَّا صحَّة هذا المذهب فيما كتبنا على «مختصر ابن الحاجب» في الأصول، وأنَّ القول بالتَّراخي يؤدِّي إلى عدم الوجوب؛ إذ يترك أبداً، ولا دليلَ عادي على قاطع التَّكليف حتَّى يتعيَّن عنده. هذا زبدة ما حرَّرناه.

(٥/ ١٨٩ س٢٠) قوله: (ح والدَّاعي)[1] بل يسقط إن لم يُوص.

ما أبعد هذا القول، ولا نسلّم أنَّ الذِّمَّة تبطل بالموت، إذاً لما حُوسِبَ بذلك في الآخرة، وهو يحاسب به كسائر الذُّنوب، ولا فرق في اشتغال الذِّمَّة بين حقِّ الله تعالى وحقِّ الآدميِّ. فإن أراد المصنِّف بالقياس ذلك ـ أي: عدم الفارق ـ فنعم، فإنَّهم يُطلقون عليه القياس، وهو كمنصوص العلَّة؛ ولذا لم يخالف فيهما نافُو القياس.

(٥/ ١٩٠ س٤) قوله: سلَّمنا، فليست داخلة في ملكه.

هذا فرقٌ صحيحٌ.

(٥/ ١٩٠ س١٣) قوله: (ط) لا كلو قارن.

هذا هو الحقُّ، وقد تكرَّر نظائره، والوجه أنَّ الألفاظ لا تعتبر مجرَّدةً، فلا يترتَّب عليها حكمٌ شرعيٌّ بحسبما في نفس الأمر، فلو واخذنا المتكلِّم، فإنَّما ذلك لأنَّ الظَّاهر في الأفعال أنَّها مقصودة، وأنَّه أُريد باللفظ مدلوله، فإذا علمنا انتفاء ذلك، أو علمه المتكلِّم به كما هو المفروض هنا، لم يُجْدِ اللَّفظ شيئاً.

(٥/ ١٩٠ س١٥) قوله: (ص) إن صارت له شوكة ملك.

سيأتي لنا أنَّ الحقَّ خلاف هذا المذهب، وأنَّ الكفَّار لا يملكون علينا، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والحمد لله وحده.

(٥/ ١٩٠ س٢١) قوله: فإن ادَّعى الغاصبُ الرَّدَّ.

الأقرب في هذه ما استقرَبَه المصنِّف.

(٥/ ١٩١ س١٥) قوله: قلنا: الظَّاهر التَّساقط.

أيُّ فرقٍ بين هذه وبين الَّتي مرَّت، وقد استقرب المصنِّف قول (ي ف هـ).

---

(١) في «البحر»: (ح الدَّاعي).

كتـــاب العتـــق

(٥/ ١٩٣ س٣) قوله: قلنا: القصد السّراية.

الـذي في الأحـاديث أنَّ إعتاق الشِّقص يستلزم إعتاق الكلِّ بشرطه كما يجيء، والظَّاهر أن الشِّقص اسمٌ للحصَّة، وأمَّا اليد ونحوها، فتحتاج إلى دليل وقياس غير المشاع عليه غير صحيح؛ ألا ترى إلى صحَّة بيع المشاع ونحو ذلك مِنَ الأحكام بخلاف البضعة واليد والرِّجْلِ ونحو ذلك، فليُنظر.

(٥/ ١٩٣ س٦) قوله: لصحَّته مِنَ الكافر ولا قُرْبَةَ له.

ليس المراد بقولنا: لا قُربة له أنَّه لا ينفذ منه ما شأنه أن يتقرَّب به ـ كالعتق والهبَةِ والصَّدقة وغير ذلك ـ إنَّما المراد أنَّها لا تُقبل منه، أي: لا يُثاب عليها ﴿وَقَدِمْنَا إلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾ [الفرقان: ٢٣]. ولذا جاءت أحاديثُ بأنَّهم يُوسع عليهم في الدُّنيا بسبب صلة الأرحام وسائر أفعال الخير، ثمَّ إنَّه يكفينا في ردِّ حجَّة الحنفيَّة أن نقول: كلُّ فعلٍ ليس بمقصودٍ مدلوله اللُّغوي ليس بمعتبرٍ، ولا ينقض بالهازل في البيع ونحوه؛ لأنَّه قد قصد، وإنَّما أراد اللَّعب مع القصد، وما ليس بمقصودٍ، فمن عمل السَّاهي والمجنون، وقد كرَّرنا هذا في مواضع.

(٥/ ١٩٣ س٩) قوله: وكنايته ما احتمله وغيره كأطلقتك.

تعرف مِنْ هذا أنَّ الكناية قد تكون حقيقة، وقد تكون مَجَازاً، فإنَّ الإطلاق يحتملُ أنَّه مِنَ الرِّقِّ، وهو أحد المعاني الَّتي يصدق عليها مطلق الإطلاق، وأمَّا المجـاز، فغالب الأمثلة منه، فاشترطوا النِّيَّة؛ لأنَّ المعنى المراد محتملٌ غير ظاهر أو أظهر، فلا يتعيَّن إلَّا بمعيّن ـ وهو النِّيَّة ـ ونحن نقول: والصَّريح ـ أيضاً ـ يشترط فيه النِّيَّة ـ أي: القصد ـ وإلَّا لكان مِنْ فعل السَّاهي والمجنون.

(٥/ ١٩٤ س١٠) قوله: قلنا: فيلزم لو شراه وحده بإذنه.

الظَّاهر أنَّهم يلتزمون ذلك؛ لأنَّا لم نَرَ في غير كلام المصنِّف وأصحابه أنَّ للإذن أثـراً في سقوط الضَّمان، وقد عزا ذلك الرّيميُّ إلى الزَّيديَّة خاصَّة غير النَّاصر. ثمَّ الظَّاهر أنَّه لا دليل على أنَّ الإذن يسقط الضَّمان، كما لو علم أنَّه اشتراه ليعتقه. وعلى الجملة، يُطلب الدَّليل على ذلك. وعلَّله في «الكواكب» أنَّه بالإذن، أو ما في حكمه يسقط حقه، وهذا ـ كما ترى ـ فإنَّه لا وجه لإسقاط الإذن للضَّمان، وكان يلزمهم أن لا يسعى العبدُ، وهم مصرِّحون أنَّه في جميع صور سقوط الضَّمان يسعى العبدُ.

(٥/ ١٩٤ س١٢) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الإسلام يعلو ولا يُعلى»، ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١].

هذا لو دلَّ هُنـا، لدَلَّ في غير أمِّ الـولدِ، ولم يقولوا به، فالظَّاهر مذهب (ش)، فإنَّها كالرِّق البحت، وكونها لا تباع وصفٌ ملغى لعدم أثره في الحكم المقصود.

(٥/ ١٩٥ س٤) قوله: إذ دار الحرب دار إباحة.

الأولى الاحتجاج بالسُّنَّة البيضاء دون العلل الَّتي قلَّما تصحُّ، فيحتجُّ بقضيَّة العبيد الذين خرجوا إليه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مِنَ الطَّائف في حال الحصار، فطلبوهم، وتكلَّم فيهم بعض الصَّحابة أنَّهم عبيدهم، فغضب صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وقال: «هُمْ عتقاءُ الله».

(٥/ ١٩٧ س١٤) قوله: بدليل: ﴿وما خَلَقَ الذَّكَرَ والأُنْثَى﴾ [اللَّيل: ٣].

ليست الآية بمانعة لجمع الوصفين وقد ظهر موجب التَّسمية، ولا مانع. والأصـل الجـواز عقلاً، وكما يصحُّ ـ بحسب أصل الوضع ـ تسمية الدَّجاجة ـ مثـلاً ـ بالدَّابة للدَّبيب، وبالطَّائر للطَّيران، غايته أنَّه[1] بالخنثى المشكل لم

---

(١) في (أ) أن غايته أنه.

يغلب أحد الوصفين بالظُّهور، فيؤثره العرف بالاسم، فبقيَ على أصله، ووضع له بحسب الهيئة الاجتماعية خنثى، فأيُّ مانعٍ مِنَ البقاء على ظاهره.

(٥/ ١٩٧ س٢٢) قوله: قلنا: أُمرنا بإهانة الفاسق.

الإهانة والنَّفع غير مُتنافيين؛ إذ كلُّ نفعٍ لا يلزم أنَّه إكرامٌ، كالصَّدقة على الأسير الكافر، وكعتق الكافر، وقد مضى صحَّته، وإنَّما هذه نبضة وعيديَّة.

(٥/ ١٩٨ س٢٥) قوله: وفي حكاية (ح ش)[1]نظر.

يعني: أنَّه أسند إلى كلٍّ منهما مذهب الآخر، وهو معروف مِنْ مذهبهما مكشوف.

(٥/ ١٩٩ س٣) قوله: وفي حكاية[2] الإجماع نظرٌ.

يعني: لما مضى في مثلها مِنْ خلاف (هـ ع).

(٥/ ١٩٩ س٣) قوله: وهبها لهم.

يعني: أوصى بها.

(٥/ ١٩٩ س١٣) قوله: قلنا: تعذَّرت الخدمة بموته، لا ببيع الضَّيعة.

يقال: أمَّا الخدمة المقيَّدة بكونها في الضَّيعة، فقد تعذَّرت، وإنَّما جعل الشَّرط الخدمة المقيَّدة لا المُطْلَقَة، وكذلك الكلام في غير صورة الشَّرط، إذ رتَّب العتق على مضيِّ مدَّةٍ مخصوصةٍ مقيَّدةٍ بكونها وقعت فيها الخدمة، وهذا ممَّا قد نبَّهناك عليه مراراً مِنَ اعتبارهم القيد مرَّةً ورفضِه أُخرى.

أمَّا لو دلَّت قرينةٌ على إلغاء القيد الذي هو الصِّفة المذكورة، صار غير ما نحن فيه، وعلى ما ذكر يبتنى قوله في الفرع بعد هذا: فإن باع الأبُ الضَّيعة أو

---

(١) في «البحر»: (ح) و (ش).
(٢) في «البحر»: دعوى.

العبد، بطلَ العتق، إذ ذلك رجوع عن الوصيَّة، إذ لم يحصل بالبيع إلَّا بطلان الوصف الملغى بزعمه كما في بيع الأولاد.

(٥/ ١٩٩ س١٨) قوله: قلنا: الشَّرط المدَّة مع الخدمة.

يقال: إذا بطل جزءَ الشَّرط بطل، وهو واضحٌ.

(٥/ ١٩٩ س١٩) قوله: وليس للورثة بيعه إلَّا برضاه.

هذا مِنْ قسم بيع المدبر، وسيأتي أنَّ الصَّحيح جواز بيعه، وكان يجب أن لا يعتبر رضاه هنا كما هُناك عندهم.

(٥/ ٢٠٠ س١٠) قوله: ولا يتكرَّر المهر بتكرُّر الوطء.

كأنَّه يريد عند القائل به كالشَّافعي.

فصـــل
ولا يتبعَّـــض

الأصل عدم السِّراية كسائر الأحكام مِنَ البيع والهِبَةِ والوقف وغير ذلك، فما ورد مِنَ السِّراية أقر مكانه، وقد ثبت في حقِّ الشَّريك الغنيِّ، وفي معناه المالك الواحد إذا كان غنيّاً، وعليه يحمل حديث «لا شريك لله»؛ إذ المالك الواحد في معنى المالكين فيما ذكر.

ويتعارض بعد ذلك حديث «استسعى العبد» وحديث «وإلَّا فقد عتق منه ما عتق»، مع صحَّتهما، فتحمل السِّعاية على ما إذا كان العبد قادراً على السِّعاية وعدمها مع عدم القدرة، ويؤيد ذلك قوله في الحديث: «غير مشقوقٍ عليه»، وعلى قولهم يلزم بطلان حقِّ شَريك المعسر مع عجز العتيق.

وحديث «لا شريك لله» لا يقوى على معارضة حديث عدمها في حقِّ المعسر؛ لأنَّه صحيح أخرجه السِّتَّةُ وأحمد، وأخرج الأول أحمد فقط، وخلا عنه السِّتَّةُ، فَحملُه على ما ذكرنا أولى من اطِّراحه؛ إذ يلزم ذلك مع الحكم بالمعارضة.

وأمَّا تأويل المصنِّف الحديث «ورق نصيب شريكه» أنَّ المراد بالرّق السَّعي، فتعسُّفٌ.

والحاصل أنَّ حديث: «لا شريك لله» يتعيَّن حمله على ما ذكرنا أو اطِّراحه لضعفه عن المعارض.

أخرج الطَّبراني مِنْ حديث علقمة بن عبد الله المزني، عن أبيه: «يعتق الرَّجل من عبده ما شاء، إن شاء ثُلُثاً، وإنْ شاء رُبُعاً»[1].

وأخرج البيهقيُّ مِنْ حديث محمد بن فضالة، عن أبيه: «يعتق الرَّجل مِنْ عبده ما شاء، إن شاء ثُلُثاً، وإن شاء رُبُعاً، وإن شاء خُمساً ليس بينه وبين الله ضغطة».

(٥/ ٢٠٢ س١٤) قوله: إذ يتَّفق وقوع السِّراية والمعلَّق.

هذا بناءً على اتِّحاد وقت الشَّرط والمشروط، وهو قول (م). وكلام «الأزهار» أنَّ وقوع المشروط بعد الشَّرط، وعليه بنى (ي)، وهو الأظهر.

(٥/ ٢٠٣ س١٠) قوله: إذ ملَّكه[1] أخوه الحمل.

ظاهره أنَّ ذلك يثبت قبل الوضع، والظَّاهر أنَّه لا يثبت له ملك إلَّا بعد الوضع والاستهلال.

(٥/ ٢٠٤ س١٠) قوله: ويؤدِّي إلى بيع الحرِّ.

الأوضح في العبارة أنَّ الشَّهادة مِنْ باب الحسبة كما مرَّ قريباً، فلا فرق بين العبدِ والأمةِ.

(٥/ ٢٠٥ س٦) قوله: (حص) بل هو كالعقد[2]، فلا يبطل بالموت.

الأولى لهم أن يقولوا: هو كالتَّدبير، وقد مرَّ قوله: اخْدُمْ أولادي في الضَّيعة

---

(١) في «البحر»: ورثه.

(٢) في (أ) كالعبد.

عشراً، فإذا مضت، فأنت حرٌّ. وقال المصنِّف: إنَّه يُعتق بحصول الشَّرط إجماعاً، ولا فرق بين الصُّورتين، بل هما صورةٌ واحدةٌ.

(٥/ ٢٠٥ س١٧) قوله: قلنا: أمَّا الأعبُد، فمخالفٌ للأصول.

ليس بكلام صحيحٍ، ونظير مسألة الأعبُد ما إذا أوصى بجميع التَّركة، فإنَّه يقفُ ما زاد على الثُّلث على إجازة الورثة اتِّفاقاً. ثمَّ إذا أريد القسمة، تعيَّنت الأنصباء بالقُرعة اتِّفاقاً.

(٥/ ٢٠٥ س١٧) وقوله: إذ الحرِّيَّة لا يطرأ عليها الرِّقُّ.

نقول بموجب ذلك، لكن الحرِّيَّة لمَّا تتمّ وتنفذ؛ لأنَّ تمامها بإجازة الورثة أو القسمة، وقد صرَّح المصنِّف آخراً أنَّ العتق المبهم لا يقع بالإيقاع، بل بالتَّعيين، ونظيره المال، لا يقال: قد خرج جميعه للموصى له، فماذا رد الثُّلثين للورثة بلا تمليكٍ يوجب الانتقال إليهم، ونصُّ الشَّارع صريحٌ في مسألة الأعبُد على أنَّ القُرعة دليلٌ فيما ساوى محلّ النَّصِّ، والَّذي نحن فيه منه، وقد وافق عليه منكرو القرعة في القسمة.

(٥/ ٢٠٦ س١٠) قوله: لكن في صحَّة تصرُّفه... إلخ.

الوجه أنَّه لا يصحُّ تصرُّفه؛ لأنَّهم عبيدٌ، فيهم حرٌّ ملتبسٌ.

(٥/ ٢٠٧ س٣) قوله: قلنا: إخراج عن الملك، فأشبه الهِبَةَ.

يعني: وقد مضى أنَّ الهبة في المرض مِنَ الثُّلث اتِّفاقاً، وكأنَّه يتمِّمُ هذه العلَّة بزيادةٍ بغير عِوَضٍ. لئلاَّ يدخل البيع وغيره، وكان عن هذا الاحتجاج مندوحة بالاحتجاج بحديث السِّتَّةُ الأعبُد، فإنَّه قال: أعتقهم عند موته، وهو نصٌّ في محلِّ النِّزاع.

٥/ ٢٠٧ س١٢) قوله: قلت: فيه نظر.

وُجِّهَ هذا النَّظر بأنَّ الأوَّل مدبر، والمدبِر ضامن تقدَّم أو تأخَّر.

بـــاب والتَّدبيـــر

(٥/ ٢٠٨ س١١) قوله: إذ لم يكثر استعماله.

لعلَّه في وقتهم أو عُرف بلدهم، ومعناه الآن عندنا في مكَّة يسبق إلى فهم العامَّة والخاصَّة على حدٍّ سواءٍ.

(٥/ ٢٠٨ س١٣) قوله: الأقرب قول أبي جعفر: إنَّ المقيَّد تعليقٌ.

إلَّا أنَّهم يسمُّونه تدبيراً، ويجعلون له أحكام المشروط، وسيأتي في نفس «البحر» عنهم ذلك، وهو قول الحنفيَّة، بل ادَّعى العينيُّ في «شرح الكنز» الإجماع على ذلك؛ وكأنَّه أراد إجماع الأربعة المذاهب.

(٥/ ٢٠٩ س٧) قوله: إذ الوقوع والإيقاع لا يختلفان.

تعليلٌ حسنٌ.

(٥/ ٢١٠ س٢) قوله: بل يجوزُ فيه كلُّ تصرُّفٍ.

هذا هو الظَّاهر؛ لأنَّ التَّدبير في معنى التَّعليق، ولذا وافق المانع على جواز الاستخدام والوطء. والحديث المذكور مبيِّنٌ لذلك، والمصنِّف لم يحتجَّ على المنع، إنَّما اشتغل بالتَّأويل بالحمل على الضَّرورة، وهذه وظيفةٌ متأخِّرةٌ عَنْ تلك؛ لأنَّ الملك باقٍ، والأصل تبعيَّة أحكامه له ما لم يمنع مانعٌ، فكان عليه بيان المانع أوَّلاً، ثمَّ يحمل الحديث على بعض ما تناوله تأويلاً، ولمَّا لم يسلك هذه الطَّريقة، احتجَّ على جواز الوطء بفعل عمر، وقال: إنَّه توقيفٌ؛ والظَّاهر الاجتهاد لا التَّوقيف بدليل اختلافهم في بعض أحكام المسألة، ولعلَّ عمر مستندٌ إلى ما استند إليه مَنْ أجاز كلَّ تصرُّفٍ، فلا وجه لدعوى التَّوقيف إلَّا ما جرت به عادتهم من الالتجاء إلى دعواه في المضائق، وقد نبَّهنا على كثيرِ صورٍ مِنْ ذلك.

(٥/ ٢١٠ س١٧) قوله: ويسري... إلخ.

خلاف (تي قش) وابن الصَّبَّاغ هنا يونس انفراد أبي حنيفة فيما مضى مِنْ قوله: إنَّه لا يسري إذا أعتق بعض عبده، وقد بيَّنَّا قوَّته.

(٥/ ٢١١ س١٧) قوله: بدليل وجوب المهر بالخلوة، والغسل بمجرَّد الإيلاج.

علَّتان عليلتان؛ أمَّا الخلوة، فلأنَّه عند القائل بها للتمكُّن كما قال عمر: ما ذنبُهُنَّ إن عجزتم؛ مع أنَّ الحقَّ عدم اعتبارها.

وأمَّا الإيلاج، فالنَّصُّ الصَّريح على أنَّه موجبٌ بمجرَّده، فمِنْ أين أنَّه إنَّما أوجب لمقاربته الإنزال.

بـــاب الكتـــابة

(٥/ ٢١٢ س٨) قوله: وتخالف القياس.

هذا بناءً على أنَّ العبد لا يملك، وإذا قلنا: يملك، لم نحتج إلى هذا العذر البارد، وقد بيَّنَّا صحَّة تملُّكه في مواضع، ويدلُّ له مِنَ الكتاب: ﴿**عَبْدَاً مَمْلُوكَاً لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ**﴾ [النحل: ٧٥]؛ لأنَّ الأصل في الصِّفة التَّقييد، فحقَّق التمثيل بأنَّ هذا العبد ممَّن بلغ عجزه عن النفع غايته؛ لأنَّ العبيد في الأغلب عجزةٌ، سيَّما مَنْ لم يحظَ بملك شيءٍ.

وقد احتجَّ ابن المُنير بهذه الآية لمذهب مالك، وقال: كفى بها معتصماً. وكـذلـك قوله: ﴿**وأَنْكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ والصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وإمائِكُمْ إنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾ [النور: ٣٢]. والضَّمير للأيامى والعبيد، بل هم أقرب المذكورين.

ومِنَ السُّنَّة أحاديث أنَّ «مال العبد المبيع يتبعه إلَّا لشرط»، وحديث «لا يرث المسلمُ النَّصرانيَّ إلَّا أن يكونَ عبدَه أو أمتَه». أخرجه الحاكم والدَّارقطني والبيهقي. وحـديث: «إذا أعتق الـرَّجلُ العبدَ تبعه مالُه إلَّا أن يكونَ شرطه». أخرجه الدَّارقطني في «الأفراد»، والدَّيلمي عن ابن عمر، ودلالتُه واضحةٌ جدَّاً.

ومِنْ أوضح الأدلَّة على صحَّة ملكه: ثبوت باب الكتابة بالنُّصوص، وهي مبنيَّةٌ على الملك. واعتـذارهم بقولهم: خلاف القياس، لا يسمع؛ لأنَّها لا تكونُ خلاف القياس حتَّى يبطل ملك العبد، ولم يبطلوه إلَّا بجعلهم الصِّفة في الآية التي تلونا موضِّحةً لا مخصِّصةً، وهو خلاف الظَّاهر لكثرة المخصِّصة؛ ولأنَّها مفيدة معنى، فهي مِنْ باب التَّأسيس، والموضِّحة مِنْ باب التَّأكيد لعدم استقلالها بإفادة معنى، وخالفوا الأدلَّة التي ذكرنا مِنَ الكتاب والسُّنَّة بلا ملجىءٍ، غايته أنَّ في الآية احتمالاً مرجوحاً، وإن سلَّمنا أنه مساوٍ، لم تقم به حجةٌ يخالف

بها ظواهر الكتاب والسنة، بل نصوصها كما ذكرنا.

(٥/ ٢١٣ س١٣) قوله: وأمَّا في الباطلة فيفتقر.

يعني: ويصير عتقاً مشروطاً، لا كتابة.

(٥/ ٢١٣ س١٩) قوله: إذ بحصول الوفاء قوى حقّ السَّيِّد.

الأولى أنَّه مع حصول الوفاء صار في حكم الحُرِّ، بدليل قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إذا كان لإحداكُنَّ مكاتب وعنده ما يُوفي فلتحتجب عنه». وجاء مكاتب إلى عمر، فقال: عرضت على سيِّدي وفاء كتابتي، فأبى أن يقبلها قبل حلول النجوم، فقال: ضَعُوا ذلك في بيت المال، ويأخذه متى شاء، وقد عتق أبو سعيد.

(٥/ ٢١٣ س٢١) قوله: إذ لا يملكها العبد قبل العقد.

قد أبطلنا هذه العلَّة.

(٥/ ٢١٤ س٢) قوله: خصَّصه فعل الصَّحابة، وهو توقيف.؟

هذا مِنْ دعاوى التَّوقيف في مطارح الأنظار كما نبَّهناك مراراً. وفعلُ عثمان، لو كان حجَّة، ليس فيه دلالة؛ إذ لا يلزم مِنَ التَّضْييق الاستقصاء التَّام.

(٥/ ٢١٥ س١١) قوله: قلنا: يمكنه التَّكسُّب[1].

يقال: لم يعهد في شيءٍ استقلال المراهق بدون إذن وليِّه، ولو أجدى إمكان التَّكسُّب، لأجدى غِنَى المشتري الغني لإمكان تسليم الثَّمن، والأَوْلَى التَّعليل بأنَّ مكاتبة السَّيِّد له بمنزلة إذن الوليِّ للمميِّز، وقد مرَّ صحَّة ذلك.

(٥/ ٢٢٠ س١) قوله: قلنا: فسخٌ مجمعٌ عليه.

إن كان مجمعاً عليه قبل تنزيله منزلة العجز، كان الواجب أن يحتجَّ بالإجماع، وإن كان بعد تنزيله منزلة العجز، وكأنَّه قال: قلنا: الفسخ بالعجز مجمعٌ عليه، فهذه مصادرةٌ؛ إذ قال الخصم - وهو ابن أبي ليلى -: لا أُسلم أنَّه

(١) في «البحر»: الكسب.

كالعجز ما لم يحكم به، وكأنَّه انتقالٌ مِنْ مسألة التَّمرُّد المقيسة إلى مسألة العجز المقيس عليها، فيصير الخلاف: هل يشترط الحكم بالعجز؟.

(٥/ ٢٢٢ س٦) قوله: قلت: وهذا أقيس للخبر.

يُقال: لكنَّه يبتنى على أنَّه لا يعتق بعد الموت، وإن خلف الوفاء أو أُوفِيَ عنه، فهذا رجوعٌ مِنَ المصنِّف إلى مذهب (ش)، فآثرَ أوَّلاً القياس على الخبر، وهنا قدَّم الخبر، وهو الصَّواب، سيَّما مع عدم وضوح ذلك القياس ووضوح هذا الخبر.

(٥/ ٢٢١ س١٠) قوله: وينستبدُّ به الضَّامن.

الكتابة لا تقطع الملك مِنْ عرقه بدليل رجوعه عند تعجيزه نفسه وسائر ما بقيَ للسَّيِّد مِنَ الحقوق، فكان غاية أمر السِّراية أن يكون للشَّريك حكم شريكه المكاتب.

(٥/ ٢٢٣ س٨) قوله: وفيه نظرٌ.

الظَّاهر أنَّ وجهه أنَّه وإن كان الأصل براءة ذمَّة العبد مِنَ الزَّائد على ما أقرَّ به، فكذلك الأصل أنَّ السَّيِّد لم يقرّ بالكتابة المتضمِّنة لزوال ملكه إلَّا بِمَا رسمهُ مِنَ العِوَض، فيتعارض الأصلان، فيلزم التَّحالف والفسخ كما في البيع، وهذا وجهٌ وجيهٌ يصحح مذهب (ش).

(٥/ ٢٢٣ س١٠) قوله: قلت: فيه نظر.

وجهه أنَّه لا منافاة بين لزوم الدّين والإيداع، ولا يُوجب ثُبوته الظّهور المذكور.

بـــاب الاستيـــلاد

(٥/ ٢٢٤ س٨) قوله: لا إجماع بعد الخلاف.

قد بيَّنَّا صحَّة هذا القول في «نجاح الطَّالب» بأوضح بيان إن شاء الله تعالى.

(٥/ ٢٢٦ س٣) **قوله: إذ ثبت لها سبب عتق.**

هذا على قول مَنْ أجاز تزويجها قبل أن يثبت عتقها، وأمَّا مَنْ لم يُجزه، فلا معنى لإجبار الأجنبيَّة.

بـــاب: والـــولاء

(٥/ ٢٢٧ س١١) **قوله: «لم يزده الإسلام إلَّا شدَّة».**

اختصر المصنِّف الحديث، وتمامه: «ولا تحدثوا حلفاً في الإسلام». أخرجه عبد بن حُميد وابن جرير مِنْ حديث ابن عمر.

وأخرج عبد بن حميد ومسلم وابن جرير والنَّحاس عن جُبير بن مطعم أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «لا حلف في الإسلام، وأيُّما حلفٍ كان في الجاهليَّة، فلم يَزِدْهُ الإسلام إلَّا شدَّةً».

وأخرج عبد الرَّزَّاق وعبد بن حميد عن الزُّهري، قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا حلف في الإسلام، وتمسَّكوا بحلف الجاهليَّة».

فأراد النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنَّهم يفُوا بما كان وقع قبل الإسلام، ولا حكم لما وقع بعده، والمصنِّف فهم أنَّه قال: تمسَّكوا بسنَّة الجاهلية في الحلف.

(٥/ ٢٢٨ س٦) **قوله: وفيه نظر.**

وجهه أنَّ عدم ثبوت الولاء للصَّبيِّ ونحوه لم يكن لأجل مانع حتَّى يُقال: زال، بل لعدم كمال المقتضي، كما في سائر تصرُّفاتهم، فإنَّها لا تنفذ بالبلوغ ونحوه[1].

---

(١) كتب هنا: انتهى آخر الثلث الأوسط من هذه التحشية المباركة المسماة بالمنار، ويتلوه أول الثالث كتاب الإيمان، والله المستعان. نسأله التوفيق لما يحبُّ، والعصمة عمَّا لا يحب، إن ربي رحيمٌ ودودٌ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم، ولا حول ولا قوَّة إلَّا بالله العلي العظيم.

كتـــاب الأَيْمـــان

(٥/ ٢٣٣ س٥) قوله: وهي متنوِّعة.

الحلف إمَّا أن يقع مصحوباً بالقصد إلى ما وُضِعَ له وعقد القلب عليه، وإمَّا أن يقع منفلتاً كالتَّابع لمَّا أثبت به الحكم الخبري، أو نفي، مثل: لا والله، وبلى والله من دون عقد قلب، ولكن بحسب عادة مَنْ تعوَّد ذلك، فإنَّ اللِّسان سَلِسٌ بما تعوَّده. ألا ترى الحافظ للآية أو المصراع أو المثل كيف يورده بدون شعورٍ بالغرض منه؟.

ومـا كان عن عقد قلب ينقسم بحسب حال المحلوف عليه، فإنَّه يكون معلوم الصِّدق عند الحالف، ومعلوم الكذب ومظنونهما ومشكوكاً فيه، فكان الحاصل خمسة أقسام:

الأوَّل: ما لم يكن عن عقد قلب، ولا شكَّ أنَّه لغوٌ لمقابلته في الآية بما كان عن عقد قلب، ولأنَّه لا اعتبار به لعدم القصد، وهو مدلوله لغة.

الثَّاني: ما علم كذب المحلوف عليه، وهي الغموس والزُّور والفاجرة.

الثَّالث والرَّابع: ما لم يظنَّ صدقه، وتحته ما ظنَّ كذبه، وما شكَّ فيه. وقد ألحقهما المصنِّف بالغموس كما ترى.

الخامس: ما ظنَّ صدقه، فانكشف خلافه.

وها هنا قسم سادس، وهو: ما ظنَّ صدقه، فانكشف إصابته.

أمَّـا ما علم صدقه، فيمينٌ بَرَّةٌ جائزةٌ وقعت في الكتاب العزيز ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجـر: ٩٢]، ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾

[الذاريات: ٢٣]، ﴿قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّه لَحَقٌّ﴾ [يونس: ٥٣].

وفي السُّنَّة شيءٌ كثير، قال ابن القيِّم: أكثر مِنْ ثمانين موضعاً. وعنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إنَّ الله يحبُّ أنْ يُحلف به»، ووجهه: أنَّه يتضمَّن تعظيمه تعالى، وهو طاعة في نفسه، ووضعه في موضع اليمين لا مانع منه، فهو جائزٌ، وذمُّ الحلَّاف مصروفٌ إلى مَنْ لم يُبالِ أين حلف، أو يتضمَّن إكثاره الاستهانة بالاسم الشَّريف، وينبغي أن يلحق بهذا القسم ما ظنَّ صدقه، وانكشف الإصابة على قود كلام المصنِّف.

وهل يجوز الحلف على الظَّنِّ؟ الظاهر أنَّه لا يجوز؛ لأنَّ وضع الحلف لقطع الاحتمال، فكأنَّ الحالف يقول: أنا أعلم مضمون الخبر وهو كذبٌ، على أنَّ مطلق الإخبار عن الظَّنِّ محلُّ إشكال، فكيف اليمين، وما تراه من الأخبار المستندة إلى الظُّنون، كقول الفقيه: هذا حلالٌ، هذا حرامٌ؟ فإنَّه منحلٌّ إلى: هو حلالٌ في ظنِّي، فهو خبرٌ عن معلومٍ وجدانيٍّ، ولا يجوز ذلك إلَّا مع القرينة، وما عداه باقٍ على المنع الأصليِّ عقلاً، لاحتمال الكذب، وشرعاً. ﴿وَلاَ تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، «كفى بالمرء كذباً أن يُحدِّثَ بكلِّ ما سمع»، ونحو ذلك.

غاية ما في الباب أن يُقال: ذِكْرُ هذه الصورة لبيان حكمها إذا وقعت أعمّ مِنَ الجواز والمنع.

وعلى قولنا: بالإثم، لا يمكن تسميتها لغواً للنَّصِّ على عدم المؤاخذة باللَّغو.

(٥/ ٢٣٣ س٩) قوله: إن ظنَّ صدقها[1]، فَنَعَم.

هذا شبْه مغالطةٍ؛ لأنَّ صورة النِّزاع حين يفقد القصد كما هو صريح حجَّتهم في الكتاب.

(٥/ ٢٣٣ س١١) قوله: ولا كفَّارة فيه لقوله: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ...﴾.

---

(١) في «البحر»: الصِّدق.

هذا مِنَ التَّفسير المبنيِّ على الاصطلاح الحادث، فإنَّه لا يتحقَّق تسميتها لغواً حتَّى يتحقَّق سقوط الإثم، وقد بنى سقوطه على الآية المفسَّرة بالاصطلاح، وهو دورٌ أيضاً.

وأمَّا سقوط الكفَّارة، فهو الأظهر؛ لعدم وقوف الحنث على الاختيار، ويأتي قريباً بيانه.

(٥/ ٢٣٣ س١٤) قوله: لقول الشَّعبي.

هو مرفوع كما تراه في تخريج الظَّفاري في حديث ابن عمرو بن العاص.

(٥/ ٢٣٤ س٤) قوله: وليست معقودة.

هذا أيضاً مِنَ التَّفسير بالاصطلاح؛ لأنَّ المراد بـ«عَقَّدتُّم»: عقد القلب، كما في «الكشَّاف»، لا المعقود اصطلاحاً، ولكن الحجَّة أنَّ الكفَّارة مبنيَّةٌ على الاختيار في الحنثِ، ولا اختيار في الغموس، ولا يكفي مجرَّد عقد القلب حتَّى ينضمَّ إليه الحنث بالاتِّفاق، والحنثُ الذي تقف عليه الكفَّارة هو ما أمر بحفظ اليمين منه بقوله: ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، ولا يمكن ذلك في الغموس.

(٥/ ٢٣٤ س٩) قوله: وتنعقد على الغير.

فصَّل بعضهم، وقال: إن كان يظنُّ أنَّ الغير يبرّه، انعقدت، وإلَّا فلا، وغاية هذا الفرق أن لا يكون يمينه غموساً مع الظَّنِّ، لكن الحنث لا يقف على اختياره، فلا تنعقد، وإمكان العلاج في بعض الأحوال لا يصيِّره متمكِّناً مِنَ البرِّ والحنث، ولا عبرة بالشبه البعيدة.

ومن الأدلَّة على عدم الانعقاد ما أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة مِنْ حديث الرُّؤيا الَّتي عبرها أبو بكر، وقال له صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً»، فقال أبو بكر: واللهِ لتحدِّثني بالذي أخطأتُ، فقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا تقسم»، ولم يبيِّن له صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حكماً يترتَّبُ على قَسَمِهِ، مع أنَّه وقت الحاجة.

(٥/ ٢٣٤ س١٤) قوله: قلت: لعلَّه أراد: لا تحلفوا، كقوله تعالى: ﴿ولا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ﴾.

قد عدل إلى أضعف التَّفسيرين بلا ملجىءٍ، والتَّفسير الظَّاهر: ولا تجعلوا الحلف مانعاً عن البرِّ والتَّقوى والإصلاح بين النَّاس. وفي هذه الآية: واحفظوا أيمانكم عن الإهمال والضَّياع، كاحفظ مالك، فهو ظاهرٌ في أمرٍ حاصلٍ في الوجود يتمكَّن من ضياعه وحفظه. ومعنى «لا تحلفوا»: أمرٌ مرجوح، مثله في **﴿ولا تجعلوا الله عُرْضَةً﴾**.

ولم يرد نهيٌ صريحٌ عن الحلف المطلق، وإذا كان الحَلفُ على المباح غير ممنوع بالاتِّفاق، فلو لم يمنع الحنث فيه، لزم التلعُّب باليمين والحنث، فيخالف التَّفسيرين: الرَّاجح والمرجوح؛ إذ معنى النَّهي على التَّفسيرين المرجوحين: لا تبذلوا أيمانكم كلَّ البذل في موضع الحلف وغير موضعه، ولا يمنع ذلك الأمر الخاصّ، وهو مطلق الحلف على المباح، فلذا كان مطلقه جائزاً بالاتِّفاق، فلو جاز فيه الحنث، لكان مجموع الحلف والحنث غير محفوظ.

والحاصل أنَّ قوله تعالى: **﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾** ظاهرٌ في الحفظ مِنَ الحنث، والتَّأويلُ المرجوح لا يقدح في الظَّاهر، وإنَّما يصارُ إلى المرجوح بدليلٍ خارجيٍّ يصيِّره راجحاً، وهو معدوم هنا. ومن تتبَّع حال السَّلف، علم استعظامهم أمر الحنث، والأحاديث المرخِّصة في الحنث، حيث المحلوف منه أفضل، ظاهرة في أنَّ الأصل المنع، وهي مخصِّصة للآية الكريمة المذكورة.

(٥/ ٢٣٥ س٦) قوله: قلت: ولم يحرم، لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أفلح وأبيه إن صدق».

الأحاديث النَّاصَّة على منع الحلف بغير الله في غاية الكثرة والوضوح، والأصل التَّحريم، وكفى أنَّ منها: «مَنْ حلف بغير اللهِ فقد أشرك»، وما في معناه، ومنها: «مَنْ كان حالفاً، فليحلف بالله أو ليصمت».

وأمَّا «أفلح وأبيه»، فأصلُ الحديث متَّفقٌ عليه، ولم يذكر أحدٌ مِنْ أئمة

الحديث الذين رووا هذه الزِّيادة، أعني لفظ «وأبيه»، إنَّما هي في روايةِ لأبي داود[1]. ومخالفة الحفَّاظ في مثلها يقدح فيها لبُعْدِ أن يغفلوا عنها. وعلى تسليم ثبوتها، فهي مِنَ الكلمات الَّتي خرجت مخرج المثل، مثل: «عليك بذات الدِّين تَرِبَتْ يداكَ»، فقد ضعفت هذه اللَّفظة روايةً ودلالةً، فلا يتعلَّق بمثلها في معارضة تقتضي النَّهي مع القوَّة الَّتي بلغت غايتها روايةً ودلالةً.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عمر، قال: حدثتُ قوماً حديثاً، فقلت: لا وأبي، فقال رجلٌ مِنْ خلفي: لا تحلفوا بآبائكم، فالتفتُّ، فإذا رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: «لو أنَّ أحدكم حلف بالمسيح لهلَكَ، والمسيحُ خيرٌ مِنْ آبائكم»، وفي رواية له أنَّه نهاه عنها، وقال: «إنَّها شركٌ».

(٥/ ٢٣٥ س٧) قوله: فإن أراد تعظيمها كتعظيم الله كفر[2].

مجرَّد المساواة في التَّعظيم يستقلُّ بالحكم من دون يمين، وإنَّما أراد المصنِّف بذلك أن يصرف إليه أحاديث النَّهي، سيَّما المصرَّحة بالكفر، وقد ورد الشِّرك بكلِّ تشريك فيما لا ينبغي لغير الله، كالرِّياء. وإطلاقُ اللَّفظ مِنْ حيث أصل المعنى صحيحٌ، لكن الله سبحانه ـ برحمته وحكمته ـ جعل بعض ذلك التَّشريك يتبعه أحكام الكفر، وبعضه يكون في تكليفنا معصية مبهمة. وقد شرحنا هذا في تفسير قوله تعالى: **﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فيما آتاهُما﴾** [الأعراف: ١٩٠]، وهو تفسيرٌ لم أعلم أنِّي سُبقت إليه، وأرجو أنَّه أنسب ما فسرت به الآية مع صعوبة تفسيرها.

(٥/ ٢٣٦ س١) قوله: وإقسامه تعالى بالسَّماء... إلخ.

يرد على التَّفسير الأوَّل قوله تعالى: **﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وما لا تُبْصِرُونَ﴾** [الحاقة: ٣٨]، فإنه لم يخص الأشياء العظيمة.

فإن قلت: في كلِّ شيءٍ له آية تدلُّ على عظمته، ولكنَّه قد يخصُّ الأظهر في الدَّلالة.

---

(١) ورواها أيضاً مسلم في «صحيحه» (١١) (٩) في الإيمان: باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام.

(٢) في «البحر»: وكفر.

قلت: يؤول إلى: أقسم بما يدلُّ على الله، فإن كان ذلك بمجرَّده وجهاً، فلنقسم به نحن وقد منعنا، وإن كان له اعتبارٌ آخر، فهو التأويل الثالث، وكذلك يرد على الثاني ما يرد على الأول، لأن القسم إن كان باعتبار المضاف، جاز لنا، وإن كان باعتبار آخر، فهو الثَّالث.

وأمَّا الثَّالث: فيرد عليه قوله تعالى: ﴿هَلْ في ذلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر: ٥]، فإنَّه يدلُّ على فهم معنى القَسَم.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿وإنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظيمٌ﴾ [الواقعة: ٧٦]، فيحتمل نفي العلم بحقيقة ذلك الجزئيِّ، وهو الظَّاهر.

(٥/ ٢٣٦ س٧) قوله: الحلف بالله أو بصفاته.

يدلُّ له حلفه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ببعضها، كمقلب القلوب، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أو ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أيّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]، فسوَّى بين ما مدلوله الذَّات باعتبار صفته، وبين ما مدلوله الذَّات الجامع لتلك الصِّفات، فعلى هذا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فليحلف باللهِ» أراد به ما يَعُمُّ الأسماء الحسنى.

(٥/ ٢٣٦ س١١) قوله: قلنا: معناه: والله العالم.

ليس ذلك معناه كما لا يخفى، والأقرب قول أبي حنيفة؛ لأنَّ الحالف بالعلم لم يحلف بالله، بخلاف «وعلَّام الغيوب»، «وعالم الغيب والشَّهادة»، ونحو ذلك.

(٥/ ٢٣٦ س١٤) قوله: قلنا: ثبتت الحُرمة مع النِّيَّة.

هذا هو الحقُّ، ويدلُّ عليه «إنَّما الأعمال بالنِّيَّات» ونحوها.

(٥/ ٢٣٦ س١٦) قوله: لإطلاقه على المعلوم.

هذه علَّة خاصَّة، وإلاَّ فقد منع أبو حنيفة انعقاد الحلف بالعلم بدون هذا، وأمَّا هذا، فيردّه «إنَّما الأعمال بالنِّيَّات» كالأولى.

(٥/ ٢٣٦ س٢٢) قوله: العرف جعلها حقيقة في الإنشاء.

هذا صحيحٌ، وهـذا أيضـاً إنَّما يعقل بالنِّسبة إلى السَّامع حيث تعلَّق به حكم، وأمَّا المتكلِّم، فلا معنى للاحتمال في حقِّه، إذ مع عدم قصد اليمين يصير الحلف لغواً كما مضى في تحقيق أنَّ اللَّغو ما لم يقصد الحلف فيه.

(٥/ ٢٣٧ س١) قوله: قلنا: لفظٌ يحتملها حقيقة.

يُفهم مِنْ هذا أنَّ المعنى المكني عنه لا بدَّ أن يكونَ دلالة هذا اللَّفظ عليه بحسب الحقيقة، وذلك كالمشترك، وكان يحتمل الإنشاء والإخبار، وكالتَّورية مع حقيقة المعنى البعيد.

وصـريح كلامهم في الـطَّلاق أنَّ ذلك ليس بشرط، بل يكون الاحتمال بحسب الحقيقة أو المجاز أو الكناية، وهي أن يُراد باللَّفظ ملازم معناه بحسب انتقال الذِّهن منه إليه. ولعلَّ المصنِّف أراد تقييد هذا الجزئيِّ مِنْ باب الوصف الكاشف، ويحتمل أنَّه أراد حقيقة التَّقييد، وأنَّه بحسب ذلك ـ انحصرت كنايات الأَيمان عندهم بخلاف كنايات الطَّلاق، فليبحث عن حقيقة مُرادهم مِنْ إرادة هذا.

وأمَّا الدَّليل على انعقاد اليمين بالكناية، فيمكن أن يقال: المجاز والكناية وضعيَّان كالحقيقة، فالتَّعبير بهما عن المعنى الذي يراد بهما كالتَّعبير بالحقيقة، فيتبعه الحكم. هذا إن لم يقتصر فيه على الحقيقة، أمَّا إذا كان المعنى المكني عنه حقيقيَّاً ـ كما مثلنا ـ فلا شكَّ فيه.

فإن قلت: فَلِمَ اشترطوا النِّيَّة في الكناية دون الصَّريح؟.

قلت: إنَّما اشترطه مَنْ لم يشترط القصد إلى المعنى في الصَّريح، وقد قدَّمنا أن مَنْ لم يقصد المعنى لاغٍ لا يُعتبر حلفه، ولا غيره مِنَ الأحكام، كما تقدَّم للنَّاصر والباقر والصَّادق في الطَّلاق التَّصريح بذلك، وهو الحقُّ.

فعلى قولنا هذا، لا فرق بين المحتمل وغير المحتمل وبين الحقيقة وغيرها بالنَّظر إلى المتكلِّم، وإنَّما الفرق بالنَّظر إلى السَّامع ليحكم بالأظهر فالأظهر.

نعم، وبعد ما ذكرنا، لا بدَّ مِنَ النَّظر في تصحيح كلِّ جزئيٍّ من أيِّ قبيلٍ، كما هو شأن الجزئيَّات، وإنَّما القواعد كليَّات، وهو ظاهر. فأكثر نظائر هذا الباب بالنظر إلى ما ذكرنا.

(٥/ ٢٣٧ س٩) قوله: فيمينٌ إن صدق.

يقال: معنى صِدْقِه أنَّه وقع منه يمين في زمنٍ ماضٍ، فلا يكون هذا الكلام الآن يميناً. فقول المصنِّف: الأقرب اتِّفاقهم، لا يمكن إلَّا على انتقال الذِّهن إلى معنى الصِّدق، لا على اليمين المنعقدة بهذا اللَّفظ، وهو واضحٌ.

(٥/ ٢٣٧ س١٢) قوله: وكذا لو قصد الخبر بعليه عهد الله ونحوه.

هذا اعترافٌ بأنَّ الخبر فيه محتملٌ، فيلزم أنَّه كناية عند المصنِّف، وقد تقدَّم له أنَّه صريحٌ.

فصــــل
وحـــروف القَســـم

(٥/ ٢٣٨ س٥) قوله: فإن قال: «الله» بحذف الحرف.

الظَّاهر كلام الإمام (ي) أنَّ ذلك صريح مع النَّصب والجرِّ؛ لأنَّهم نقلوا أنَّ ذلك من خواصِّ هذه الكلمة الشَّريفة، وهو حقيقةٌ فيها، فيكون ظاهراً، فلو عرض له احتمالٌ مرجوحٌ، لم يضرَّه وما ذكره مِنَ الأحاديث أنَّها منصوبة فيها، فلعلَّه اتَّصل له سماع كذلك، وإلَّا فكتب الحديث محتملة للنَّصب والخفض، والله أعلم.

(٥/ ٢٣٨ س٩) قوله: ولَعَمْر اللهِ.

قد مضى ما يقتضي أنَّه ليس حلفاً بالله، وإن كان لا يحتمل غير الحلف. وحديث ابن المنتفق الذي كرَّر فيه «لعمر أبيك» ـ مع ضعفه ـ يدلُّ على أنَّها كلمة صارت غير مرادٍ بها أصل معناها، فكما في «تربت يداه»، فكذلك إذا أُضيفَ إلى الله تعالى، وإنَّما حملنا الحديث على ما ذكرنا للنَّهي عن الحلف بغير الله.

(٥/ ٢٣٨ س١٢) قوله: وايمن الله، وايم الله على لغاته صريح.

وجهه ما ذكرنا في «الله» بحذف حرف الجرِّ.

(٥/ ٢٣٩ س٢) قوله: وأمَّا لاها الله إذاً فكناية.

هذا ينافي حصر الكنايات فيما مضى، وإذا صحَّت روايته، لزم أنَّه حقيقة لا احتمال فيه، فيكون صريحاً كما قلنا في «الله» بالجرِّ والنَّصب، ولا وجه لاشتراط اشتهاره حتَّى يصير عُرفاً عامًّا، ويلزم المصنِّف أن يجري ذلك في كلِّ لغة غريبة، ولا يقول ذلك أحدٌ، ولا قاله هو في غير هذا الموضع.

(٥/ ٢٤٠ س٦) قوله: والتَّحريم صريحُ يمينٍ.

الآية الكريمة تحتمل التَّحريم المجرَّد نحو: هيَ عليَّ حرامٌ، وهذا هو الحجَّة بأنَّ مجرَّد التَّحريم حلفٌ، ويحتمل أنَّها وقعت بصورة المركبة، أي: إن كتمت عليَّ، فهي عليَّ حرامٌ، يعني: مارية والمخاطبة حفصة، وهذه فيها الكفَّارة مع الحنث، وعليها لا حجَّة في الآية، والرِّوايات محتملة؛ لأنَّها متعدِّدة، واختلفت ألفاظها، مع أنَّ الواقعة واحدة، فعلم أنَّهم رووا بالمعنى، إلَّا أنَّ السِّياقَ أدلّ على المركبة، فمن الرِّوايات: «اكتمي عليَّ، وهي عليَّ حرامٌ»، أي: إنْ كتمتِ عليَّ، فهي عليَّ حرامٌ. وإذا احتملت الآية الأمرين، فالمتحقِّق اليمين الموجبة الكفَّارة، وهو مشتركٌ بين المركبة وغيرها، فلا تتعيَّن لأحدِ المحتملين، فلا يكون فيه حجَّة على المقصود، سيَّما وحديث «مَنْ حلف، فليحلف بالله أو ليصمت» يدلُّ على حصر اليمين على الحلف بالله، والحرام ليس حلفاً بالله، وهو معنى قول ابن عبَّاس والقاسم بن إبراهيم ومالك: إنَّ تحريم الزَّوجة فيه كفَّارة وليس يميناً، أي: ليس حلفاً بالله كما مضى في الطَّلاق، وإن احتمل قولهم أنَّهم يقولون ذلك، وإن لم يكن بصورة المركبة. والمسألة صعبة كما مرَّ، وما قاله الزَّمخشريُّ قد بيَّنَّا[1] بطلانه في «الإتحاف»، وإنَّها زلَّةٌ منه.

---

(١) ساقطة من (أ).

(٥/ ٢٤٠ س١٤) قولـه: ويصـحُّ الاستثناء إجماعاً لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «فله ثنياه».

قال في «الكشّـاف»: إنّما سُمِّي هذا استثناءً مع أنّه شرط؛ لأنّه بمعناه، ولكن الذي مضى في الطّلاق لمذهب الهادي أنّه شرط على بابه، فينظر حال مـا حلف عليه: أيشاؤه الله أم لا. وعند (م بالله) أنّه معلّق بالتّمكُّن، أي: إن أبقاني الله، وعند الفريقين أنّه لقطع الكلام عن النفوذ.

وظاهر كلام المصنِّف هنا، واحتجاجه بالحديث أنَّ هذا مجمعٌ عليه. ألا ترى الحـديث صريح فيه، سيَّمـا قولـه في بعض رواياته، لم يحنث. نعم، سيصرِّح المصنِّف بعد قليلٍ أنَّ الحديث محمول على ما مرَّ في الطَّلاق، فقد أراد بالاستثناء ما يعمُّ المعنيين، وهو كاستعمال المشترك في معنييه، وهو ـ على الجملة ـ تحرير غير واضح، أو غير صحيحٍ.

(٥/ ٢٤١ س٢) قوله: وإلَّا لزم أن لا ينبرم عقدٌ.

هذا أمثـل ما احتـجَّ به على لزوم الاتِّصال، وأصله للشَّافعيِّ في حكاية لطيفة، جمعه وآخرَ مجلس الخليفة العبَّاسي، فقال ذلك الرَّجل ـ وأشار إلى الشَّـافعيِّ ـ: هذا يا أمير المؤمنين يخـالف جدَّك في مسـألة الاستثناء، فقال الشَّافعيُّ ـ مُشِيراً إلى الرَّجل ـ: هذا يا أمير المؤمنين يقول: لا بيعة لك في رقاب المسلمين. قال: وكيف ذاك؟ قال: يبايعون ثمَّ يستثنون في بيوتهم.

ونـظيرها له مِنْ حيث الظَّرافة، لا مِنْ حيث الإصابة أنَّه قال له رجلٌ في مجلس العبَّاسيِّ أيضاً: مِنْ أين لك وقوع إجماع؟ فقال الشَّافعيُّ: أما تعلم أنَّهم أجمعوا على خلافة هذا؟ قال: بلى.

(٥/ ٢٤٢ س١) قوله: ولا ينعقد قَسَمُ الكافر... إلخ.

القَسَمُ نفسـه ليس بقُـرْبَـةٍ، وكـذلـك لزوم الكفَّارة كسائر القُرَب؛ لأنَّهم مخاطبون بالشَّرعيَّات، ثمَّ يشترط في الأداء الإسلام كالصَّلاة وغيرها، ولو لم يحنث إلَّا بعد الإسلام؛ لم يمنع مِنَ الأداء مانع. وفي معنى هذا قول المصنِّف

في المرتدِّ: قلت: إنَّما يسقط بالإسلام، يعني: لا مانع مِنْ مجامعتها الكفر بحسب اللُّزوم في الذِّمَّة.

(٥/ ٢٤٢ س٦) قوله: المكره الذي بقي له فعل يحنث.

هذا هو الحقُّ، والوجه أنَّه تعمَّد القصد، فلو عرَّض، لم يحنث، حيث له في التَّعـريض منـدوحـة، لا لو كانت النِّيَّة نيَّة المحلف لم تنفعه المعاريض فيحنث، وكان ما ذكرنا وجه الفرق فيما ذكره الإمام (ي).

(٥/ ٢٤٢ س٧) قوله: والنَّاسي والمخطىء كالمختار.

ووجهه أنَّه مثلما لو قال لها: إنْ دخلتِ الدَّار فأنتِ طالقٌ؛ أو إن دخلت زينب الدَّار، فهي طالق، مع الغيبة وعدم علمها مثلاً، فإنَّهما يطلقان.

والوجه أنَّ لفظ الشَّرط يعمُّ حال الخطأ والنِّسيان، وهو مختار حال الشَّرط، والتَّكليف إنَّما تعلَّق به وقوع ما علِّق عليه ـ كدخولها الدَّار ـ لا يلزم تمكّنه منه حتَّى يتعلَّق به التَّكليف، ويرتفع عنه فيه الخطأ والنِّسيان.

فإن قلت: هذا ينافي اشتراط التَّمكُّن مِنَ البرِّ والحنث.

قلت: إنَّما أرادوا هناكَ أمراً يحيل الفعل الذي علِّق به الحلف أو الطَّلاق أو العتق مثلاً، فكأنَّهم قالوا: في وقتٍ يتهيَّأ منه البرُّ والحنث احترازاً مِنْ مثلِ: مَنْ حلف ليكلمنَّه يوم الجمعة، فمات قبلها، أمَّا لو مرَّ يوم الجمعة وهو ناسٍ، حنث كما نحن فيه، وكذا لا يفترق الحال بين دخول المرأة ذاكرةً وناسيةً فيما ذكر.

(٥/ ٢٤٢ س١١) قوله: ومن حلف كاذباً لتخليص غيره[1]. . . إلخ.

الكذبُ قبيحٌ كلُّه، وليس في السُّنَّة ولا في كلام السَّلف الأوَّل إلَّا استعماله في المضايـق مع التَّعريض، وأكثر ما يوهم حديث نُعيم بن مسعود واستئذانه

---

(١) في «البحر»: ليخلص نفسه أو غيره.

النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن يقول، فأذِنَ له أن يقول، وهذا يحتملُ أنَّه إنَّما أذن له بما ظاهره الكذب مع التَّعريض، ولو فعل بلا تعريض، لم يكن فعله حجَّة.

وقد تنزَّه عن الكذب، واستعملَ التَّعريضَ شرُّ خلق الله، التِّسعة الَّذين يُفسدون في الأرض ولا يُصلحون، ﴿قالوا: تَقَاسَمُوا بالله...﴾ الآية. فما ظنُّكَ بالأتقياء.

ولو تصدَّى متصدٍّ لِجَمْعِ ما ورد في ذلك، لجمَع مصنَّفاً كبيراً، ولوجد ذلك في الجاهليَّة كثيراً؛ لأنَّ الكذب قبيحٌ عقليٌّ، وقد صدق أبو سفيان ملك الرُّوم في وصف النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالحقِّ، وقلبه متلهِّفٌ على توهين أمره، لكن خافَ وَصْمَةَ الكذب الَّتي لا يقيم أودها شيءٌ.

وأمَّا الحديث الذي ذكره المصنِّف من الكذب كذبٌ، فالظَّاهر أنَّه لا أصل له.

(٥/ ٢٤٣ س٣) قوله: فإن لم ينو شيئاً.

قد مضى أنَّ هذا إنَّما يكون بالنَّظر إلى السَّامع، وأمَّا المتكلِّم، فإن خلا عن القصدِ، فلاغٍ وفرضهم أن يقصد اللَّفظ ولا يقصد معناه ممنوعٌ بأنَّ الانتقال مِنَ اللَّفظ إلى معناه قهريٌّ، لا يقدر مَنْ عرف الوضع أن لا يقصده مع قصد اللَّفظ لو قال: والله لا ضربت زيداً، يستحيل أن يجرِّد اللَّفظ عن معناه، وكذلك لو قال: زيدٌ أخي، يستحيل أن يحول بين هذا اللَّفظ وبين إثبات الأُخُوَّة لزيد ونحو ذلك.

(٥/ ٢٤٣ س٨) قوله: (عن أبي حنيفة) بل له نيَّته؛ إذ اللَّفظ له.

ما أبعد هذه الرِّواية، فإنَّها مصادمةٌ للسُّنَّة الصَّريحة، وكان يلزم أن لا يقطع الحقوق بالأيمان، وأن يعذر الفاجر بالتَّعريض.

(٥/ ٢٤٤ س٩) قوله: لم يحنث بالسَّمك.

هو لحم لغةً بلا شكّ، فيحنث به، ولعلَّ مراده أنَّه لا ينصرف الذِّهن إليه

عادةً، كما لو وكله بشراء لحم، وكان عادتهم الغنم، فاشترى لحم الأرنب. لكن المسألة مفروضة مع عدم العرف والقرينة، والحقُّ أنَّ اللَّحم يعمُّه، وكفى بالقرآن حجَّةً، وتأويل المصنِّف لا شيء.

(٥/ ٢٤٧ س١٤) قوله: فأمَّا[1] خاتمُ الذَّهب، فَحُلِيٌّ لتحريمه.

التَّحليل في الفضَّة والتَّحريم في الذَّهب لا يحيلُ الوضع واسم الزِّينة.

(٥/ ٢٤٧ س٢٠) قوله: والكلام لما عدا الذِّكر المحض منه.

ثمَّ احتجَّ بالحديث، والذي فيه كلامٌ مضافٌ إلى النَّاس، وصورة المحلوف منه هنا مطلق الكلام، ثمَّ كلام النَّاس كلام. على أنَّه قد مضى في الصَّلاة أنَّ المراد به تكليم النَّاس بعضهم بعضاً، لا كلام ينشئه النَّاس.

فإن قلت: لعلَّه أراد عُرفاً خاصًّا، لأنَّ القرآن يستعمل مضافاً، وكذا يقال: تكلَّم بالتَّسبيح.

قلت: لو أراد ذلك، لما احتجَّ بالحديث، فإنَّه على الوضع أو العرف العام، ثمَّ استعمال الكلام مقيَّداً، وكذلك التَّسبيح لا يخرجه عن كونه كلاماً، فالصَّواب أنَّه يحنث بالقرآن والتَّسبيح، ولو في الصَّلاة؛ لما ذكرنا.

(٥/ ٢٤٨ س١٣) قوله: ولو حلف ليثني على الله... إلى آخر الثَّلاث الصُّور.

لا طريق إلى أيِّها؛ إذ لا يعرف ذلك إلَّا بالنَّصِّ والتَّوقيف، ولا نصَّ، واللَّفظ الأوَّل ثابتٌ في نفسه، والثَّاني غير ثابت، والثَّالث لا أدري مِنْ كلام مَنْ هو، فضلاً عن ثبوته.

(٥/ ٢٤٩ س٢٢) قوله: فإن حلف مِنَ الرُّطب والبُسْرِ.

يُنظر ما الفرق بين هذه والتي قبلها.

(٥/ ٢٥١ س٣) قوله: فإن برَّ بفعل المعصية.

---

(١) في «البحر»: وأمَّا.

وجه كلام السَّيِّد أن الحلف ليعصينَّ منهيٌّ عنه، فلا ينعقد، ولذا قال: لا يمين في معصية الله، أي: ليست بيمين معتبرة شرعاً. ثمَّ قال: وكفَّارته كفَّارة يمين، أي: الحلف بذلك يلزم منه كفَّارة ككفَّارة اليمين، والحديث أيضاً يعمُّ حالتي فعل المعصية وتركها، والكفَّارة ليست لأجل الحنث كما بيَّنَّا مِنْ مفهوم الحديث، فلا فرق بين فعل المعصية وتركها.

(٥/ ٢٥١ س٧) قوله: (الإمام يحيى) بل بالفراغ.

هذا هو الأظهر؛ ألا ترى لو قطعها أو منع تمامها مانع، لم تعد صلاةً شرعيَّة، وهو إنَّما علَّق على حقيقة الصَّلاة، ولا يسمَّى مصلِّياً حتَّى يتَّصفَ بها. وقد حقَّقناه في اسم الفاعل مِنْ «نجاح الطَّالب»، والفعل مثله، ولا فرق بين النَّفي والإثبات أيضاً كما ذكره (ي).

(٥/ ٢٥٢ س١٩) قوله: «سيِّدُ إدامكمُ الملحُ».

هذا أيضاً مِنَ الأخبار التي يَبْعُدُ أنَّ لها أصلاً، وقد عزاه الظَّفاري لابن ماجة، وقد أخرجه أيضاً ابن عدي في «الضُّعفاء»، والبيهقيُّ في «الشُّعب». والحاصل أنَّه حديث ضعيفٌ.

(٥/ ٢٥٣ س٨) قوله: قلنا: ظاهر الآية والخبر الإجزاء.

هذا هو الحقُّ، وكذا في الحدِّ، وما أبعد اشتراط مباشرة ذيول العثكول كلها، لبُعْدِ تقديره.

(٥/ ٢٥٣ س١٠) قوله: والتَّسرِّي.

الظَّاهر أنَّه في العرف أن تُعَدَّ الأَمَةُ للوطء، وإدارة الحكم على الاشتقاق المتوهَّم غير الواضح غير سديد.

(٥/ ٢٥٣ س١٨) قوله: ورأس الشَّهر والسَّنة[1].

الظَّاهر قول (ح)، وقد قوَّاه المصنِّف، وذلك أنَّ أكثر الأفعال إنَّما تكون

(١) في «البحر»: أو السُّنة.

نهاراً، فيفهم مِنْ رأسه وأوَّله اليوم الأوَّل، لكن اللَّيلة مِنَ الشَّهر أيضاً، فيصدق عليهــا ذلـك، وتخصيصُ اللَّيلة بعيدٌ، والأوَّليَّة المـدققـة، أي: أول أجـزاء اللَّحـظات أبعد وأبعد؛ إذ لا يضاف إلى ذلك فعل، فلا ينصرف إليه الذِّهن بخصوصه حتَّى ينحصر عليه، غايته أنَّه مِنَ الأوَّل عُرفاً.

(٥/ ٢٥٤ س١٥) قوله: قلنا: الوفاء في العرف أن يرضيه.

هذا خلاف الوضع والعرف معاً، فالحقُّ ما قاله (م ظ)، ومثله المسألة التي بعد هذه، ويدلُّ لما ذكرنا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للَّذي التزم بقضاء دَيْن الدِّينارين على الميِّت، فقال: هما عليَّ يا رسول الله، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «على الوفاء»، فدلَّ على أنَّه لا يكفي مجرَّد الحوالة. وكذا قوله له بعد القضاء: «الآن بردت عليه جلدته».

(٥/ ٢٥٤ س٢١) قوله: فخدمه حُرٌّ لم يحنث.

يقال: قد قَبِلَ الخدمة، وهو أحد معاني «استفعل»، والعرف لا يردُّه أيضاً، وإلَّا لزم لو قام بخدمته سنة، وعرف بذلك.

(٥/ ٢٥٥ س٤) قوله: ومَنْ خلف مِنْ متعدِّدٍ... إلخ.

الفعل إذا أوقع على ما لَهُ أبعاض منفصلة كالجواري، أو متَّصلة كالقرص والمائة، كان حقيقة في الكلِّ مجازاً في البعض، بدليل أنَّكَ إذا أتبعته بكلٍّ كان تأكيداً، وإذا أتبعته ببعض كان بدلاً، والتَّأكيد إعادة المعنى الأوَّل، بخلاف البدل، والجواب العمل بالحقيقة، وهذا دليلٌ اخترعته، لا أعلم أني سبقت إليه.

وقول المصنِّف: مِنْ دون شرط مفقود في الآحاد ممنوع؛ لأنَّه قد فقد الهيئة الاجتماعية، كما أنَّ إجماع الأمَّة حجَّة، وليس ذلك ثابتاً للأفراد.

وأمَّا التَّوكيل ببيع الجواري إن تمَّ، فمن خارج اللَّفظ.

(٥/٢٥٨ س١٠) قوله: قلنا: العبرة بتعدُّد المحلوف عليه، وإلاَّ لزم لو تعدَّد القَسَمُ وحده.

لا شكَّ أنَّ بينهما فرقاً، ونظير مسألة النِّزاع: «أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق»؛ ونظير تعدُّد القسم فقط: «أنت أنت أنت طالق»، والفرق مثل الصبح ظاهرٌ، غايته أنْ قد قيل: تؤثر نيَّة التَّأكيد ديناً فقط ذكروه في الطَّلاق، فيجيء هنا مثله إن صحَّ فيهما.

(٥/٢٥٨ س١٢) قوله: لا أكلت ولا شربت ولا ركبت.

الظَّاهر ما قال (م بالله) للأكثر؛ إذ هذا شأْن العطف، ونظيره: طلَّقتُ هنداً وزينبَ وأُمامة، فإنَّ هذا صريحٌ غير كناية، فإنَّك إذا قلت: جاء زيدٌ وعمرو، لم يقل أحدٌ: إن مجيء عمروٍ غير مصرَّحٍ به، لا يخالف في هذا نحويٌّ، إنَّما اختلفوا في العامل: أهو مقدَّر مِنْ جنس الأوَّل، أم معنى هو العطف؟ ولا أغرب من هذا الكلام على الإمام المصنِّف رحمة الله ورضوانه عليه.

(٥/٢٥٨ س١٦) قوله: قلت: بل يقع النَّاجز.

هذا هو الحقُّ لِما مضى مِنْ بطلان الدّور، فيقع النَّاجز. ووجه الدَّور هنا أنَّه يتوقَّف المعلَّق على النَّاجز، فلو فرضنا وقوع المعلّق، لزم أنَّ النَّاجز وقع على حرٍّ، فيبطل ما علق عليه.

(٥/٢٥٨ س١٩) قوله: إقحام الشَّرط على الشَّرط[١].

أي: يسمُّونه بذلك، وفيه ستَّة أقوالٍ، وقد مرَّت في الطَّلاق.

---

(١) في «البحر»: الشروط.

بـــاب الكَـفَّـــارة

(٥/ ٢٥٩ س٩) قوله: والسَّبب الموجب لها.

شُرِعَت الكفَّارةُ طهارة مِنَ الذَّنب، والذَّنبُ إنَّما هو الحنثُ، فهو السَّبب، ولكن إذا قلنـا: هما سببان أو سببٌ وشرطٌ، صحَّ التَّطهير لوجود العصيان في المجموع، وإن كان سببه القريب الحنث، لكن الحنث مترتِّب على الحلف، لا يحصل بدونه، فأمَّا إذا احتمل، فلا ضَيْرَ في التَّجويز. أمَّا القول بأنَّ الموجب الحلف وحده، ففي غاية الضَّعف.

(٥/ ٢٥٩ س١٣) قوله: قلنا: حلف رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يُرْوَ أنَّه كفَّر قبل الحنث.

هذا لا دليل فيه، وكأنَّه سند المنع فقط، إذ قد صحَّ التَّكفير بعد الحنث إجماعاً، فدعوى صحَّته قبله ممنوعة ما لم يقم عليه دليلٌ.

فإن قلتَ: فما تقول في تفريع التَّعجيل قبل الحنث على احتمال السَّبب والشَّرط؟.

قلتُ: إنَّما خمَّنوا في الزَّكاة، ثمَّ أخذوها كلِّيَّةً، ولم يثبت لنا صحَّة تعجيل الزَّكاة؛ لأنَّ حديثها ـ وإن تعدَّد، وكان المجموع ممَّا تقوم به الحجَّة ـ لكن بعض رواياتـه بلفظ التَّعجيل، وبعضهـا بلفظ السَّلف، وبعضهـا بلفظ: هي عليَّ ومثلها، وهو بمعنى السَّلف؛ إذ لا يكون عليه الزَّكاة، بل السَّلف، ولا يقتحم صحَّـة الأخذ قبل الوجوب إلَّا لملجىءٍ، ولا ملجىءَ مع الاحتمال، فالظَّاهر السَّلف. وكذلك التَّكفير قبل الحنث ليس له دليلٌ صريحٌ، وبناؤه على الشَّرط والسَّبب بناءٌ على أمرٍ تخمينيٍّ، وإذا تتبَّعت معهم الجزئيَّات، وجدتها ممنوعة، أو للصِّحة بسبب آخر.

(٥/ ٢٦٠ س١١) قوله: لورود لفظ «أو».

العجب مِنْ هذا الاستدلال، فإنَّ «أو» لأحد الأشياء، فهو دليلٌ للخصم. وأمَّا الإجماع على إجزاء أيّها فَعَلَ، فإنَّما إجزاءٌ مِنْ حيث إنَّه أحد الأشياء.

(٥/ ٢٦٠ س١٣) قوله: إذ كلٌّ صادف الوجوب.

فيه نظر؛ إذ لم يأمر قطُّ بجميعها، إنَّما أمر بأحدها، فما وافق الأمر إلَّا أحدها غير معين، فكان يلزم منَ التَّعليق بالوجوب أن يكون ذلك مع التَّرتيب على قول المعتزلة؛ إذ وصف الوجوب باقٍ بزعمهم.

(٥/ ٢٦٠ س١٠) قوله: قلنا: أراد بعد أن حنث جمعاً بين الأدلَّة.

الأولى منع الاستدلال فيما ذكروا، إذ «الواو» لا تقتضي التَّرتيب.

(٥/ ٢٦١ س٢) قوله: قلت: لعلَّه يعني في الإجزاء[1].

هذا متعيِّن، وسيصرِّح به بعدُ وينبِّه عليه المصنِّف.

(٥/ ٢٦١ س٥) قوله: بل النَّاصر يخالف.

إنَّما جوَّز النَّاصر تسميته كافراً إن صحَّ عنه، وقد تأوَّلوه أو نقلوه بأنَّ مراده كافر نعمةٍ، لا أنَّ له حكم الكافر، فلا يمنع ذلك تسميته مؤمناً أيضاً. ألا ترى أن المعتزلة مانعون لتسميته مؤمناً؟ وقد قالوا هُنا ما ذكر إن صحَّ عنهم؛ لأنَّ الظَّاهر منعهم تسميته مؤمناً، ومنهم المصنِّف، وعليها مبنى مذهب الوعيديَّة.

(٥/ ٢٦١ س٥) قوله: ولا تجزىء الكافرة لقوله تعالى: ﴿واغلظ عليهم﴾.

هذا يقتضي أن لا يصحَّ عتق المملوك الكافر، ثمَّ ليست الغِلْظَة عامَّة، وإلَّا لَما جاز التَّصدُّق على أسيرهم، وبرُّ مَنْ لم يقاتلنا ويظاهر علينا، والإحسان إليه، وهو خلاف نصّ القرآن فيهما: **﴿ويُطْعِمُونَ الطَّعَامَ على حُبِّهِ مِسْكِيناً ويَتِيمَاً وأَسِيراً﴾** [الإنسان: ٨]، وإنَّما كان الأسير في سببها كافر، وهو ثابت غير منسوخ. وقوله تعالى: **﴿لا يَنْهَاكُمُ الله عَنِ الَّذين لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ في الدِّينِ﴾**... الآية [الممتحنة: ٨].

ثمَّ إنَّ الحقَّ أنَّه لا منافاة بين المطلق والمقيَّد، لأنَّ المقيَّد فرد مما يصدق

---

(١) في «البحر»: الأجر

عليه المطلق موافق له في الحكم، فهو مثل النَّصّ على فرد مِنْ أفراد العامّ بمثل حكمه، نحو: أكرم أهل البلد، ثمَّ قال مرَّة أُخرى: أكرم زيدا، تقدَّم الخاصّ هنا أو تأخَّر، وإنَّما يكون في المنصوص زيادة تأكيدٍ للتَّنصيص عليه مرّة، ودخوله تحت العامّ أو المطلق مرَّة أخرى، فهو مثل عطف الخاصّ على العامّ أو عكسه، وقد طوَّلنا في هذا في «نجاح الطَّالب».

(٥/ ٢٦٢ س١٠) قوله: ما يعمُّ البدن أو أكثره.

هذا أعدل ما قيل؛ لأنَّه لا ينصرف كساؤه عرفاً إلَّا إلى ذلك، وإن سمّي دونه كسوة. ألا ترى أنَّه لو حلف لا يشتري[1] كسوةً، حنث بالسَّراويل ونحوه.

(٥/ ٢٦٢ س٢٠) قوله: وتجزىء عن الكسوه.

هذا قويٌّ كما مرَّ في الزَّكاة.

(٥/ ٢٦٣ س١٠) قوله: قول عليٍّ وعمر، ولم يُخالفا.

استعمل المصنِّفون هذه الطَّريقة وما يخفاهم ضعفها؛ إذ ليس هذا إجماعاً سكـوتيّاً لعـدم شرطه بزعم القائل به، وهو شيوعه بلا حاملٍ على السُّكوت، والحقُّ أنَّ هذا أمرٌ فرضيٌّ، إذ هاهنا حاملٌ مستمرٌّ، وهو أنَّ معارضةَ المجتهد وردَّ قولِهِ ليس بلازمٍ؛ لأنَّه ليس بمنكرٍ.

والتَّحقيق أنَّ القرآن يدلُّ على المقدار؛ لأنَّه قال: **﴿مِنْ أوسط ما تطعمون أهليكم﴾** [المائدة: ٨٩]، ولم يقدِّره بيومٍ ولا غيره مِنَ الوقت، ولا بمرَّةٍ ولا غيرها مِنَ الأكلات، والمتيقّن مرَّة. وقد جاء في غير كفَّارة اليمين ـ وهو الظِّهار ـ مُدٌّ، فيُؤنس بهٰذا، وإذ هو أقلّ ما قيل. ومدلول الإطعام لا يختلف باختلاف أسبابه.

وما ثبت مِنَ الرِّوايات فيها أكثر مِنَ المدِّ احتمل الفضيلة، واحتملَ عِظَمَ حرمة السَّبب، كالحلق في الحجِّ صحَّ فيه نصف صاع. وورد في روايات الفرق بين الحنطة وغيرها، وهو مناسبٌ، لكن المتحقِّق المدُّ، والزَّائد يحتمل

---

(١) في (أ): لاشْتَرى.

الفضيلة، أعني: في غير المنصوص، كالحجِّ، بل في الظِّهار؛ إذ اختلفت رواياته، فيعمل بالمتيقَّن؛ إذ لا منافاة. وقد طوَّلنا في الكفَّارات نوع طول في «الإتحاف».

أخرج ابن المنذر عن أبي هريرة، قال: ثلاثٌ فيهنّ مُدٌّ: كفَّارة اليمين، وكفَّارة الظِّهار، وكفَّارة الصِّيام. ويحتمل أنَّه الحديث الذي أشار إليه المصنِّف، ولم يخرِّجه الظَّفاري.

(٥/ ٢٦٤ س٤) قوله: عن الهادي: ويشترط أكله.

ينبغي أن يُحمل كلام الهادي على ظاهره، وذلك في صورة الإباحة، لا في صورة التَّمليك، فلو مكَّنهم مِنَ الأكل، فلم يأكلوا وتركوه، لم يجز. أمَّا لو حملوه أو أعطوه غيرهم تمليكاً أو إباحة، فكصورة التَّمليك لا ينبغي أن يختلف فيه؛ ولا يحمل كلام الهادي عليه.

(٥/ ٢٦٤ س٨) قوله: قلنا: الآية تقتضي الإطعام[1].

يعني أنَّ حقيقة «أطعمه» جعله طاعماً، وذلك لا يصدق على التَّمليك، بخلاف يطعم الطَّعام، فإنَّه صار عُرفاً عامَّاً للمقدِّمة القريبة للطعم، وهو إحضار الطَّعام للأكل. ولا يفهم من: فلان يطعم الطَّعام أنَّه يملكهم الحبّ. غايته أن يكون مجازاً؛ لأنَّ التَّمليك مقدِّمةٌ بعيدةٌ، والحقيقة وضعيَّة كانت أو عرفية مقدَّمة على المجاز.

(٥/ ٢٦٤ س١٧) قوله: والأوسط الأكلتان.

هذا إنَّما يتمشَّى لو ثبتت لنا مقدِّمة هي تحديد الوقت بيومٍ وليلة، لكن ليس للوقت ذكرٌ في كتابٍ ولا سُنَّةٍ، وكذلك لا ذكر لعدد الأكلات، فالمتحقق أكلة واحدة، وأوسط الأكلات في أغلب النَّاس المُدّ، فيتَّفق هذا والتَّقدير بالمُدِّ.

(٥/ ٢٦٥ س٢) قوله: ويجب مِنْ رأس المال.

---

(١) في «البحر»: الإباحة.

الأصلِ في كلِّ ما وجبَ أن يكون مِنْ رأس المال، فإن ادَّعى في موضع كونه مِنَ الثُّلث احتاج المدَّعي إلى برهانٍ.

(٥/ ٢٦٥ س٥) قوله: مَنْ يبقى له بعد التَّكفير قوت عشر.

معنى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾، أي: لم يجد ذلك، أي: أحد الثَّلاث الخصال، فالمتحقِّق عذر مَنْ لم يجد ذلك. أمَّا مَنْ وجده، فلا عُذر له عن إحدى الثَّلاث، غايته أنَّ حاجته إلى قوت يومٍ وليلةٍ له ولمن يعول، يصير ذلك المقدار كغير الموجود كما قدَّمناه في الفطرة فادِّعاء أكثر مِنْ ذلك يحتاج إلى برهان. وأمَّا قول: أي: أهل المذاهب لا يسمَّى ذلك واجداً، يعني: مَنْ لم يكن معه ما استثنوه، فخلاف المعلوم مِنَ الوضع، ولا هو عُرفٌ عامٌّ قديمٌ يفسّر به الكتاب العزيز.

(٥/ ٢٦٥ س١٠) قوله: وغيبة المال كعدمه.

هذا صحيحٌ في الجملة، ففي البُعد المفرط واضحٌ، وكان تقدير المصنِّف لأدنى البُعد بمسافة ثلاث بناءً على أنَّه يجب العود إلى المبدل ما لم يتمّ البدل. وعلى ما قرَّرنا فيما مضى أنَّ التَّلبس بالبدل يمنع الرُّجوع إلى المبدل، ينبغي أن يقدَّر هُنا بفوات مقصد شرعيٍّ، هو المسارعة إلى الواجب، لا سيَّما على قولنا: إنَّ الواجبات على الفور، كما قلنا: يتيمَّم لخشية فوات فضيلة أوَّل الوقت، وإن كان الوضوء أفضل، فكذلك هُنا المسارعة تفوت بانتظار المال لتحصيل الأصل، وأقلّ ما يحصل به ذلك صوم يومٍ؛ إذ أقلُّ مِنْ ذلك لا يحصلُ به مقصود، ولا يسمَّى غير واجدٍ، ولا بدَّ مِنْ نوع تقريبٍ، فما ذكرناه أنسب شيءٍ، والله أعلم.

(٥/ ٢٦٥ س١٣) قوله: والعتق أفضل... إلخ.

هذا واضحٌ للأدلَّة القاضية بذلك بحسب الأغلب، وأمَّا كونه في الآية الكريمة على عكس التَّرتيب المذكور، فلعلَّه لنفي توهُّم التَّرتُّب بحسب الإجزاء وتحقيق أصل التَّخيير، ومع ذلك، فهو مِنْ باب التَّرقِّي، فيتناسب اللَّفظ والمعنى، والله أعلم.

(٥/ ٢٦٦ س٣) قوله : وتجب متابعته .

نحن نقـول بعـدم لزوم التَّقييد كما قرَّرناه في مواضع ، فعلى هذا يصحُّ التَّفـريق ، والتَّتـابع فضيلةٌ ، وقد قرَّرنا وكرَّرنا أنَّ كلَّ ما صحَّ نقله فقرآن ، فلا التفات لنا هنا إلى حديث : إن الشَّاذَّ كالخبر الأُحادي أولا ، فإنْ لم تصح قـراءة «متتابعات» ، فواضحٌ ، وإنِ صحَّت ، اقتضت الفضيلة فقط .

كتـــاب النَّـــذر

(٥/ ٢٦٨ س١٣) قوله: والإسلام؛ إذ هو وجوبٌ شرعيٌّ.

هذا التَّعليل لا يقتضي المدَّعى؛ إذ لا تنافي بين كونه شرعيّاً وانعقاده مِنَ الكافر؛ إذ تصحُّ الأمور الشَّرعيَّة كالعتق والهبة وغير ذلك، ثمَّ إن منع الكفر مِنَ التَّأدية، أدَّاه بعد الإسلام، وإن سقط بالإسلام، لم يقتضِ ذلك عدم لزومه كلزوم سائر الشَّرعيَّات، وإن سقط الأداء بالإسلام. وهذا ظاهر حديث عمر، والتَّأويل لا يصحُّ إلَّا بعد امتناع الظَّاهر.

(٥/ ٢٦٩ س٤) قوله: قلنا: معارض بما روينا، وهو أرجح لمطابقة الآيات.

هكـــذا صنيع المصنِّف المعـــارضـــة والتَّرجيح مِنْ دون نظرٍ إلى رتبـة المتعـارضين، وأدلَّـة المـذهب المختار هنا واضحةٌ، وحديث «فهو مخيَّرٌ» لا يُعارضها إن صحَّ أنَّ له أصلاً، فإنَّا لم نجد مَنْ خرَّجه. وقد أكثرنا مِنَ التَّنبيه على صنيع المصنِّف هذا؛ لأنَّه أمرٌ مهمٌّ كان يجب أن لا يقع منه فرد، فكيف الإكثار منه.

(٥/ ٢٧٠ س١) قوله: قلت: وهو قويٌّ.

هذا مثل الكلام في القولة الأولى، فإنَّ أدلَّة الوفاء بالنَّذر المسمَّى واضحة، وحديث التَّخيير هذا كما قلنا في الحديث الأوَّل.

وأمَّا حديث عقبة بن عامر الذي أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنَّسائي، فلفظه: «كفَّارة النَّذر إذا لم يُسَمَّ»، فلا حجَّة فيه لما ذكروا. والمخرِّج الظَّفاري حذف «إذا لم يُسمّ» كالمطابقة للمتن، ولا أدري أرواية هي ـ كما ذكره المخرِّج آخراً ـ أم سقط ذلك مِنَ النّسخ؟ فليبحث عنه.

وعلى كلٍّ تقدير، لا وجه للمعارضة والتَّرجيح؛ إذ لا راية للضَّعيف بجنب القويِّ.

(٥/ ٢٧٠ س٢) قوله: ولا قربة هنا.

هذا ممنوعٌ؛ إذ لا منافاة.

(٥/ ٢٧٠ س٣) قوله: ومتى تعذَّر، فكفَّارة يمينٍ.

مثاله: أن ينذر بكتب مصحف، ثمَّ يطرأ وعليه العمى. هذا لا يدخل تحت الأحاديث الموجبة للكفَّارة بالنَّذر بلا تسمية والنَّذر بمعصيةٍ، ولا هو في معنى شيءٍ منها، فلا وجه لوجوب الكفَّارة. وقد عرفت ممَّا ذكرناه أنَّ معارضة المصنِّف غير صحيحة، وقد تقدَّم الكلام على الحديث الذي عارض به.

(٥/ ٢٧٠ س١٠) قوله: إذ لو أوجب الصَّلاة مِنْ قعودٍ، لم تلزم الصِّفة.

يقال: الصِّفة إذا كانت مطلوبة، كالمشي في الحجِّ والصَّلاة قائماً، صحَّ النَّذرُ بها، كما اقتضاه حديث أخت عقبة، حيث لزمها الهدي لترك المشي، ولو لم يصح النَّذر به، لم يلزم لتركه الهدي، ومثله الصَّلاة قائماً ومطوَّلاً بقراءة البقرة وآل عمران مثلاً.

وأمَّا إذا كانت الصِّفة غير مطلوبة كصفةٍ تستلزم النَّقص في الموصوف، كالصَّلاة قاعداً، وعدم الطَّهارة في الوقوف، والرَّمي والسَّعي مثلاً، لم ينعقد النَّذر على ذلك الوجه، بل يلغو ذكر القيد؛ إذ لا يبتغي بذلك وجه الله، فخلط الصِّفة المقصودة للشَّارع بضدها شبه مغالطةٍ.

(٥/ ٢٧١ س١) قوله: قلنا: مخصَّصٌ بما ذكرنا.

الحُجج الثَّلاث ساقطة.

أمَّا الأولى: فلأنَّ النَّاذر بالصَّلاة في بيت المقدس لم ينذر بالمشي، بل بالصَّلاة، وأفتاه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنَّ الصَّلاة في المحل الأفضل مجزئة.

وأمَّـا الثَّـانية: فلأنَّ المـوجب هو الله سبحانه بقوله: ﴿يُوفون بالنَّذر﴾، ونحـوهـا كسـائر الكلِّيَّات الشَّرعية، نحو: أحلَّ الله البيع، فنسبة الحكم إلى الشَّارع له، لا إلى مَنْ فعل السَّبب الذي اعتبره الشَّارع.

وأمَّا لزوم المباح، فغير لازم؛ لأنَّه لا يبتغي به وجه الله.

(٥/ ٢٧١ س١٢) قوله: قلت: ظاهر الخبر مع (السَّيد ح).

يوجَّه ذلك بأنَّ قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا نذرَ في معصية اللهِ» نفيٌ لاعتبار النَّذر شرعاً، حيث كان بمعصيةٍ، فإذا لم ينعقد، استوى وجود الحنث وعدمه؛ لأنَّ الكفَّارة لم تنشأ عن الحنث، بل ككفَّارة النَّذر الذي لم يُسمَّ.

وإذا عرفت هذا، فالمصنِّف إنَّما أراد بقوله: لولا القياس، يعني: ترتب الكفَّارة على الحنث كغيره، وقد أبطل ذلك ما ذكرنا.

(٥/ ٢٧١ س١٥) قوله: قلت: لم ينذر بالمعصية.

هو كذلك، لكنَّه ما ابتغى به وجه الله، فاختلَّ شرطه، ولذا لو قال للفقيرة إن مكَّنته من نفسها، فعليه لها صدقة مائة دينار، ونحو ذلك، لم يكد يتمحَّض قصد الطَّاعة بهذا النَّذر، وكذلك إن قدر على منع الحجيج مِنَ الحجِّ، فعليه ألف بَدَنَةٍ ينحرها في منى، ونحو ذلك مِنَ الأمثلة.

(٥/ ٢٧٣ س٥) قوله: (زفر): لا يجزىء في غيره.

هذا هو الصَّواب؛ لأنَّه نذرٌ بفضيلة كما تقدَّم، والقياس على بدل الهدي غير صحيح، لعدم الموجب في بدل الهدي.

(٥/ ٢٧٣ س١٧) قوله: يوم يَقْدَمُ زيدٌ.

على الصَّحيح أنَّه لا بدَّ مِنَ التَّبييت مطلقاً كما مرَّ في الصَّوم لا يصحُّ هذا النَّذر لتعذُّره سواءٌ أراد اليوم أو الوقت، فالنَّهار لما مرَّ، واللَّيل: لعدم صحَّة صومه.

نعم إن بيت الصَّوم عن النَّذر إن قدم، فقدم نهاراً، صحَّ صومه، إلَّا أنَّ هذه الصورة لا تصحُّ عند الشَّافعيَّة، لعدم صحَّة النِّيَّة المشروطة عندهم، ولأنَّه لا يمكن اعتقاد الوجوب لعدم تحقُّقه.

(٥/ ٢٧٥ س٧) قوله: قلنا: تمليكٌ، فَصَحَّ.

يقال: الخبر صريحٌ في أنَّه لا نذر فيما لا يُبتغى به وجه الله، ولا يلزم مِنْ كونه لا يحصل به الملك أن يلغي هذا الشَّرط الشَّرعي، ولا نسلِّم حصول الملك حيث لم يحصل الشَّرط الشَّرعي، وهو ابتغاء وجه الله، وكيف يُقاس على البيع ونحوه مع النَّصِّ على الفرق باشتراط القربة في النَّذر وعدم اشتراطها في البيع مثلاً.

(٥/ ٢٧٥ س٩) قوله: إذ هو في أصل شرعه[1] قربةٌ تعلَّقت بالمال كالوصيَّة.

هذا عجيبٌ، فإنَّ المقيس عليه ـ وهو الوصيَّة ـ لا يُشترط فيها القربة، وأعجب منه خبر بيضة الذَّهب، إذ ليس فيه تعرُّضٌ للثُّلث، ولا لكونه بصفة النَّذر، والكلام في الفرع كالكلام في أصل المسألة. والظَّاهر مع (م)، وما عداه بعيدٌ متفاوتٌ في البُعد.

(٥/ ٢٧٦ س٩) قوله: وما استحسنوه فَحَسَنٌ.

هذا ليس حديثاً، ولا حاجة إليه هنا؛ إذ الحرير إنَّما حرم لبسه على الرِّجال، وليست الكعبة، فتستيرها بالحرير على أصل الإباحة، وهو قُربةٌ، فيصحُّ النَّذر به.

(٥/ ٢٧٦ س١٧) قوله: بل تجزىء، كما مرَّ في الزَّكاة.

الظَّاهر أنَّها لا تجزىء هُنا لتعين العين بالنَّصوصيَّة، ولا تجزىء هنا؛ إذ له إجزاء القيمة في الزَّكاة، فالفرق بين البابين غير خفيٍّ، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: شرعيَّته.

كتـــاب
الضَّـــالَّة واللُّقطـــة واللَّقيـــط

(٥/ ٢٧٨ س٤) قوله: قلنا: عند الخشية، وإلاَّ فغصبٌ.

ينبغي أن يكون هذا تقييداً لقولهم، لا خلافاً معهم.

(٥/ ٢٧٦ س٦) قوله: قلنا: حيث أخذها لا ليردّها.

هاهنا جوابٌ أقرب، وهو أنَّ الحديث جوابٌ على من استباح ركوب ضالَّة الإبل، وهي بخصوصها لا تلتقط، لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مالَكَ ولها؛ دعها، معها[1] حذاؤها وسقاؤها تَرِدُ الماء وتأكلُ الشَّجر حتَّى يجدها ربُّها». أخرجه الشَّيخان وغيرهما، وهذا أقرب جمع للأحاديث.

(٥/ ٢٧٩ س٣) قوله: ولكلِّ مميِّز... إلخ.

وجه الالتقاط رعاية حفظ المال؛ لأنَّ إضاعته ممنوعة؛ ولذا يلتقط ولو علم أنَّه لغير مسلم؛ فمن صلُح للحفظ صلُح للالتقاط، وكلُّ مكلَّف أو مميِّز مأذون صالح، ولو ذمِّيّاً، فضلاً عن المؤمن الفاسق.

وأمَّا اشتراط الكسب، فغريبٌ لم يبلغ أن يكون مِنَ المصالح المرسلة؛ لأنَّ الثَّمرة مع عدم الأهليَّة أن يصير بنفس الالتقاط غاصباً.

أمَّا انتزاع النَّاظر في المصالح العامة من يد المتَّهم بعدم كمال الحفظ، أو طلب الضَّمين، فأمرٌ وراء ذلك.

---

(١) في (أ): مع، وهو تحريف.

(٥/ ٢٧٩ س١٨) قوله: قلت: أمَّا التَّخميس[١]، ففيه نظرٌ.

إن نظر إلى الرِّكاز، فهذا أولى منه، أو إلى سائر ما يُؤخذ مِنْ دار الحرب فكذلك، وكذلك الضَّربة الكفريَّة في دار الإسلام كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «وما كان منها في الخراب، ففيها وفي الرِّكاز الخُمس»، كما في حديث عمرو بن شعيب عند أبي داود وأحمد والنَّسائي.

والمصنِّف لم يرد القول بلزوم الخمس في الحطب والحشيش في دار الإسلام، ونظر هذا، فينظر في وجهه.

(٥/ ٢٨٠ س١٠) قوله: فإن لم يَنْوِ الملتقط تملُّكها.

الحقُّ في هذا أنَّه يجب التَّعريف مطلقاً لإطلاق الأمر في الأحاديث بالتَّعريف، وليس فيها ما يفيد التَّقييد بما ذكر.

(٥/ ٢٨١ س١١) قوله: فإن وصفها فقط.

الذي في «عيون المذاهب» مِنْ كتب الحنفيَّة وفي «المعاني البديعة» خلاف هذا النَّقل، ولفظ «المعاني» عند (ش ح) وعامَّة العلماء: إذا وصف اللُّقطة بحيث يغلب على ظنِّ الملتقط صدقه، جاز له دفعها إليه، ولا يجب هذا. وظاهر الأحاديث أنَّه يجب الرَّدُّ بالوصف، فلا معنى لقوله: ليس بطريقٍ شرعيٍّ. ومِنْ هذا يُعلم أنَّه إذا جاز وجب؛ لأنَّه حبس عن مستحقٍّ.

وكذا قوله: يصادق في حقِّ الغير؛ إذ ليس هنا مَنْ له حقٌّ، بل تجويز خلاف المظنون، فاليد للملتقط، وقد وجب عليه التَّسليم، وليس مصادقاً على الغير، فإن جاء صاحبها، فكسائر ما يستحقُّ بعد التصرُّف الشَّرعي، ولو قُبِلَ الاعتلال بحقِّ الغير، لما جاز التَّسليم إلى بيت المال عند المصنِّف، والتَّصدّق والتَّملُّك عند القائلين بذلك بعد السَّنة واليأس، إذ غاية ما يحصل هناك ظنُّ عدم المستحقّ، فكذلك مع ظنِّنا لصدق الواصف، نظنُّ عدم مستحقّ غيره، وإلَّا لزم ظنّ المتضادَّين.

---

(١) في «البحر»: الخمس.

(٥/ ٢٨٢ س٤) قوله: ولا فرق بين لقطة الحرم وغيره.

هذا هو الصَّواب إن شاء الله تعالى، إذ أدلَّة الالتقاط وجواز التَّصرُّف بعد اليأس عامّة للحرم، فالتَّنصيص عليه تنصيصٌ على فردٍ مِنْ أفراد العامِّ، فهو مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ ولا فُسُوقَ﴾، مع منــع الفُسوق على كلِّ حالٍ، لكن أُريد التَّـأكيد لحُرمة الحرم، وكان حقُّ الشَّافعية أن يُلحقوا لُقطة الحرم بغيرها للزِّيادة في غيرها بمثل قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فإن جاء صاحبُها، وإلَّا فشأنُك بها»، فهذا قيدٌ زائدٌ يقيِّد به ذلك المطلق، فليتأمَّل، فإنَّ ما ذكرنا هو الموافق للقواعد، وما ذكروه اغترارٌ بأوَّل نظرة بأنَّه لم يخصَّ الحرم ويسكت عن قيد إباحة التَّصرُّف بعد السَّنة، إلَّا لأن الحرم حكمه مخالف، وليس هذا بلازمٍ كما ذكرنا، وأمَّا نحنُ فلم نستند إلى التَّقييد، بل إلى العموم الذي لا مُنَافي له.

(٥/ ٢٨٣ س١٥) قوله: ولو حصل اليأس مِنْ صاحبها.

قد اعتبـر الشَّارع السَّنة، ولا شكَّ أنَّ الوجه كونها غالبةً في ظنِّ اليأس، واعتبارات المظنَّات، فقد تجعل حدّاً، وقد تُدار على المقصود، فيُحتمل هنا بتُّ الحكم بالسَّنة، ولو لم ييأس، ولايجزىء دونها ولو أَيِسَ، ويحتمل أنَّ السَّنة إنَّمـا ذُكرت للغلبة، وإلَّا فالمعتبر اليأس، وهذا أقرب؛ ألا ترى أنَّه قد يكونُ السَّفْرُ الَّـذين يظن اللُّقطة لبعضهم لا يعودون إلَّا بعد سنين، وتكون اللُّقطة غريبـةً قلَّما تشتبه بغيرها، فكيف يتجاسر عليها؟ فكذلك لو كانت ديناراً مِنْ عرض الـدَّنانير المتساوية، أو ثوباً مِنْ عرضِ الثِّياب المتساوية، فإنَّه يحصل اليأس مِنْ معرفة صاحبها بأدنى مدَّة. وحديث أُبيٍّ الآتي يحتمل ما ذكرنا إنْ صحَّ أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كرَّر أمره بالتَّعريف ثلاث سنين، وكذا تصرُّف عليٍّ بالدِّينار، وإن كان بالرهنية، وتسويغه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم له ذلك وتقريره، والله أعلم.

(٥/ ٢٨٤ س٩) قوله: وسواقط الثِّمار إن جرت عادة أهلها بإباحتها.

ومِنْ ذلـك نخيل البصرة، فإنَّهم لا يمنعون أحداً الأكل منها مِنَ السَّاقط وغيره؛ ولذا استثنتها الشَّافعيَّة بأنَّها لا تخرص.

وقد أخرج أحمد وابن ماجة وأبو يعلى وابن حبَّان والحاكم والمقدسي عن أبي سعيد أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «إذا أتيت على راعي الإبل، فنادِ: يا راعي الإبل ثلاثاً، فإن أجابك، وإلَّا فاحلِبْ واشرب في غير أنْ تُفْسِدَ، وإذا أتيت على حائط، فناد: يا صاحب الحائط ثلاثاً، فإن أجابك، وإلَّا فكُلْ في غير أن تُفسد»، وله شواهد.

ووجهُهُ على الإطلاق أنَّها ضيافة، إلَّا أنَّها خاصَّة، وذلك لأنَّ النَّفس تُسارع إلى اللَّبن والفاكهة لمكانهما مِنَ النَّفس في محلِّ غرابتهما، ولذا يُذَمُّ مَنْ يَضِنُّ بهما كذلك ويُبَخِّلُ، وهو خاصَّة الوجوب، فهو مِنْ حقِّ المال غير الصَّدقة المقدَّرة.

(٥/ ٢٨٤ س١٢) قوله: ولا يملكها بعد التَّعريف كالوديعة.

في الأحاديث إشارة إلى كيفيَّة الملك، مثل قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فإن لم يجيء صاحبها، فإنَّه مال الله يُؤتيه مَنْ يشاء»، وفي لفظ: «فإن جاءه صاحبُها، وإلَّا فشأنُك بها»، وفي لفظ: «هي لك، أو لأخيكَ، أو للذِّئب»، وفي لفظ: «وإلَّا فاستمتع بها».

فهذه الأحاديث إنَّما تؤدِّي صحَّة التَّصرُّف باختياره، لا أنَّه يملكها بغير اختياره، غايته أنَّ له حقَّ تقدّمه على غيره، ولما قلنا: وجب الرَّدُّ على صاحبها لو جاء يوماً، ولو كان يملكها بتمليك الله بغير اختياره، لانقطع حقُّ صاحبها، وكأنَّ داود بنى عدم وجوب الرَّدِّ على ذلك.

فصـــل: واللَّقيــط

(٥/ ٢٨٥ س١٢) قوله: ولا يصحُّ أن يلتقطه عبدٌ.

الظَّاهر أنَّ المراد بعدم الصِّحَّة أنَّه لا يثبت له حقٌّ، لا أنَّه لا يجوز له، فإنَّه قد يتعيَّن عليه حفظه مع عدم غيره، إذ هو مكلَّف، وكذلك الفاسق، بل والكافر؛ لأنَّه مخاطبٌ بالشَّرعيَّات، لكنَّه ينتزع منه للمصلحة وعدم ثبوت حقٍّ للملتقط لعدم أهليَّته للحفظ.

(٥/ ٢٨٦ س١٢) قوله: لفعل عمر بعد استشارة الصَّحابة.

الظَّاهر أنَّ هذه المشاورة لم تشمّ رائحة الوجود، لكن قوله لأبي جميلة: وعلينا نفقته، يكفي. وإن أُريد أنَّ الاستشارة وقعت في هذا الخبر، فليس ذلك فيه، لكن المسألة غير محتاجةٍ إلى ذلك؛ إذ هذا أحقُّ موضع لبيت المال بلا ريبٍ.

(٥/ ٢٨٧ س٥) قوله: (العترة جميعاً): ولا يصحُّ إسلام الصَّبيِّ.

لا أدري كيف هذه الدَّعوى مع إجماعهم وإجماع غيرهم أنَّ سيِّدهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كرَّم الله وجهه أسلم صغيراً، ولم يدَّع أحدٌ خلاف ذلك، وإنَّما خلاف الرُّواة في مقدار عمره حينئذٍ ما بين خمس سنين واثنتي عشرة سنة.

وأمَّا رفع القلم، فلا يُفيد، إلَّا أنه لا يُكتب عليه، لا أنَّه لا يكتب له، كما لو قيل: رفع الأمير القلم عن رعيَّته، لم يفهم منه إلَّا أنَّه وضع عنهم المغارم، لا أنَّه منع إحسانه.

وقد مضى هذا البحث في الحجِّ وفي الصَّلاة، والإسلام أفضل الخير، فيصحُّ.

(٥/ ٢٨٧ س١٩) قوله: واللَّقيط مِنْ دار الإسلام حُرٌّ.

الأصل الحرِّيَّة؛ إذ الملك لا يكونُ إلَّا طارئاً، ويؤكِّده أنَّه لا نسبة للعبيد إلى الأحرار في الكثرة، ولا ينبغي بعد الحكم بحرِّيَّته أن يتردَّد في أنَّه يُقاد به الحرُّ، وكذلك لا تُسمع فيه دعوى الرِّقِّ بغير بيِّنة، كسائر الأحرار، وكذلك لا يُقبل اليمين مع الدَّعوى أيضاً. وعلى الجملة، لا فرق بينه وبين سائر الأحرار، والمخالفة في هذا أمرٌ عجيبٌ.

(٥/ ٢٨٨ س١٠) قوله: وفيه نظر.

بل الظَّاهر ما قاله الإمام (ي)؛ إذ الإقرار صدر مِنْ أهله بلا مانعٍ، ودعواه الحرِّيَّة لا تصلح مانعاً. ألا ترى أنَّ دعواه الحرِّيَّة إنَّما تُفيد الظُّهور لا القطع،

ولو جاءنا رجلٌ شائبٌ غريبٌ، لكان الظَّاهر حرِّيَّته، فدعواه الحرِّيَّة لا تزيدنا على الظُّهور ومع هذا لو أقرَّ بالرِّقِّ ابتداءً، قُبِلَ بلا شكٍّ.

(٥/ ٢٨٩ س١) قوله: فإن تعدَّد المدَّعون له[1].

أقول: حديث عليٍّ يبطل المذهبين: مذهب إثبات التَّعدُّد، ومذهب الاعتبار بالقافة.

أخرج أحمد وأبو داود والنَّسائي وابن ماجة وعبد الرَّزَّاق وابن أبي شيبة من حديث زيد بن أرقم، قال: أُتي عليٌّ وهو باليمن في ثلاثة وقعوا على امرأة في طُهرٍ واحدٍ، فسأل اثنين، فقال: أتُقِرَّان لهذا بالولد؟ قالا: لا، فجعل كلَّما سأل اثنين: أتُقِرَّان لهذا بالولد؟ قالا: لا، فأقرع بينهم، فألحق الولد بالذي أصابته القرعة، وجعل عليه ثلثي الدِّية، فذكر ذلك للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فضحك حتَّى بدت نواجذه.

قال أبو الحسن بن القطَّان في كتاب «الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام»: حديث زيد بن أرقم: أُتيَ عليٌّ بثلاثة وهو باليمن وقعوا على امرأة في طهر واحدٍ، الحديث أورده ـ يعني: صاحب «الأحكام» ـ مِنْ طريق أبي داود بإسناده، قال: حدثنا خُشيش بن أصرم، قال: حدَّثنا عبد الرَّزَّاق، حدثنا الثَّوريُّ، عن صالح الهمداني، عن الشَّعبي، عن عبد خير، عن زيد بن أرقم، ثمَّ اتبعه. قال: هذا حديث صحيحٌ، ورجاله كلُّهم ثقات.

فإن قيل: إنَّه خبرٌ قد اضطُّرب فيه، فأرسله شعبة عن سلمة بن كهيل، عن الشعبي، عن مجهول، ورواه أبو إسحاق الشَّيباني، عن رجلٍ مِنْ حضرموت، عن زيد بن أرقم.

قلنا: قد وصله سفيان، وليس هو بدون شعبة عن صالح بن حيّ ـ وهو ثقة ـ عن عبد خير ـ وهو ثقة ـ عن زيد بن أرقم. ذكر هذا الكلام في هذا[2] الحديث

---

(١) ساقطة من «البحر».

(٢) ساقطة من (أ).

أبو محمد، هو ابن حزم. انتهى ما ذكر. وهو صحيح كما ذكرنا. انتهى كلام ابن القطّان.

أقول: وليس ما ذكر باضطرابٍ لإمكان الجمع، لكن للمحدّثين غلوٌّ في هذا الباب، مع أنّهم في علوم الحديث لم يجعلوا مثله مضطرباً، وقد حقّقنا ذلك في «نجاح الطّالب»، وفي هذه الأبحاث.

وقد ذكره ابن القطّان بعد ما ذكر بقليلٍ . فلو جاز إلحاقه بالثّلاثة، لما اقتحم القرعة التي لا يلتجىء إليها إلّا بعد انسداد الطُّرق، ولَما سأل كلّ اثنين: هل يُقرّان للثّالث، ولو كانت القافة طريقاً شرعيّاً، لطلبها قبل أن يفزع إلى القُرعة، فإنّ القُرعة إنّما هي مخلّصٌ من الورطة بعد انسداد الطُّرق المعرفة للحقيقة، وأمّا القرعة، فلا تُعرف حقيقة، إنّما هي ملاذٌ ورحمةٌ مِنَ الله، وقد تكون مع وجود حقيقة في نفس الأمر، كما في هذا الحديث، وقد تكون حيث لا حقيقة في نفس الأمر، كمسألة السِّتّة الأعبُد، فإنّ العتق تَعلّق بهم جميعاً، لا بثُلث كلّ منهم كما زعمه مَنْ قال: يعتق ثلثهم، ولا بثلث المجموع، كما حكم به صلّى الله عليه وآله وسلّم بواسطة القُرعة، ولو لم يكن في اعتبار القُرعة إلّا حديث الأعبد السِّتّة. كيف، وفيها عدّة أحاديث؟ وقد اعتبرها أصناف الخليقة شرعاً وعقلاً، ومنهم المنكرون لها في عدّة مواضع، وإن اعتذروا بأعذار غير سائغة.

نعم، وأمّا قضيّة مجزِّزٍ المدلجي، فليس فيها حجّةٌ؛ لأنّ القائف إنّما يعرف أنّ الولد مِنْ ماء الرَّجل، وأمّا أنّه: هل يُلحق نسبه بالرَّجل، فليس من علمه، بل هو أمرٌ شرعيٌّ. ألا ترى أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم قد نظر في صنعة القائف في ابن زمعة، فرأى شبهاً بيِّناً بعُتبة بن أبي وقّاص، حتّى أمر سودة أن تحتجب منه حين ظنّ أنّه ليس من ماء أبيها، ثمّ لم يعبأ بذلك بحسب الحكم الشّرعيِّ، بل قال: «هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش، وللعاهر الحجر»، وكذلك في ولد الملاعنة، قال: «إن جاءت به على الوصف الفلاني، فهو لمن رُمِيَتْ به، وإن جاءت به على الوصف الفلاني، فهو لمن نُفِيَ عنه»، أي: مِنْ ماء هذا أو مِنْ ماء ذاك، ثمّ لم يلتفت في الحكم إلى اعتبار ذلك، بل جعله ابن أمه فقط حكماً.

فاستبشاره صلّى الله عليه وآله وسلّم في قضيّة المدلجيّ كان لقطع الخصم

في محلِّ النِّزاع، وهو غمز المنافقين بأنَّ أسامة أسود، وزيد أبيض، يريدون: فليس من مائِهِ، فقال القائف الصَّادق عندهم: هو مِنْ مائه، ولم يقع نزاع؛ هل يلحق به شرعاً؛ إذ ليس ذلك من اعتبار المنافقين؛ ولا من صنعة القائف، ونسب أسامة بحسب الشَّرع ثابتٌ للفراش، لا نزاع فيه، فقد تبيَّن أنَّ احتجاج معتبر القافة غير صحيح.

فإن قلت: يلزم ممَّا ذكرت مخالفة القولين في المسألة وإثبات قولٍ ثالثٍ.

قلت: هذا القول الثَّالث قبل أن يخلق القائلين. ومالَكَ قَبِلْتَ الرِّواية عن القائلين، ولم تقبل الرِّواية عن محمد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟ وما أجدرك بقول القائل:

العلم قال الله قال رسوله والنَّصُّ والإجماع فاجهد فيه
وحذار مِنْ نصب الخلاف سفاهة بين الإله وبين رأي فقيه

(٥/ ٢٨٩ س١٠) قوله: والمسلم أولى من الكافر ليستفيد قوَّة الإسلام، وكذلك الحُرُّ والعبد[(١)].

يقال: ليس إثبات النَّسب إلَّا بطريقه، لا بإثبات الفوائد، ألا ترى أنَّ المَلِكَ ليس بأولى مِنَ السُّوقة، ولا الفاطميَّ مِنْ غيره، ونحو ذلك.

وقد خيَّر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم صبيَّاً بين أبوين: مسلم وكافرة، ولم يحكم للمسلم ابتداءً، بل دعا للصَّبيِّ لمَّا همَّ باختيار أُمِّه الكافرة، فقال: «اللَّهمَّ اهد قلبه»، فاختار أباه. وهذا دليلٌ واضحٌ فيما ذكرنا، والتَّفاوت في المحلَّين إنَّما هو في الحضانة؛ إذ قد ثبت إسلامه بالدَّار كما مرَّ، إذ لم يحكم به للكافر إلَّا بعد الحكم بإسلامه.

(٥/ ٢٩٠ س١٢) قوله: بل يتبيَّن؛ إذ الظَّاهر الحرِّيَّة.

هذا هو الصَّواب، وقد مضى التَّنبيه على ذلك، والَّذي احتجَّ به المصنِّف عين النِّزاع، فلا يقبل.

---

(١) في «البحر»: إذ يستفيد قوَّة الإسلام، والحر أولى من العبد كذلك.

كتـــاب الصَّيد والذَّبح

٥/ ٢٩١ س٥) قوله: وإيلامُ الحيوان قبيحٌ عقلاً إلاَّ ما أباحه الشَّرع.

يعني: أنَّ مبلغ العقل إدراك قبح إيلام الحيوان ما لم يُبْدِ الشَّارع الجواز، فيعلم حينئذٍ أنَّ هناك حكمة محسَّنة، وتسمَّى مثل هذه قضيَّة مشروطة، أي: إنَّ العقل يجوز فيها ظهور حكمة يبينها الشَّارع. وأمَّا مثل الكذب والظُّلم المحقَّق، فقضيَّةٌ مبتوتة، لا يجوز أن يأتي الشَّرع بخلافها.

ثم هاهنا بحثٌ، وهو أنَّهم بنوا على هذا كون الأصل في الحيوان التَّحريم، أعني: أكله، وهما غير متلازمين، ألا ترى أنَّ ذبح شاة الغير محرَّم؟ وهم لا يقولون بتحريمها، وكذلك الميتة؛ لأنَّ تحريمها شرعيٌّ لا عقليٌّ، ولذا اختلفوا في صيد الحرم والمحرم، فنقول: هَبْ أن إيلام الحيوان قبيحٌ لو آلمه، أيلزم قبح أكله بعد ما اجترأ مجترىءٌ على إيلامه وذبحه؟ لا بدَّ مِنْ دليلٍ ملازمةٍ.

وقد بحثنا في مثل ذبح شاة الغير، والطَّلاق البدعيّ، وبالآلة الغصب في غير هذا الموضع، فقد يتصيَّد منه وجه قولهم لو تلخَّص في نفسه، وقد مرَّ لنا نظائر في هذا الكتاب، نرجو الله أن يحصل مِنْ مجموعها ما ينفع النَّاظر لنفسة.

(٥/ ٢٩٣ س٤) قوله: ويعتبر قصد الاصطياد.

الأصل في الأفعال غير المقصودة أن لا تعتبر كما هو معلومٌ مِنَ العقلِ حيث لا يُذَمُّ ولا يُمْـدَحُ فاعلهـا، وكـذلك موارد الشَّرع إلاَّ بعض الأمور الدنياوية، كالغرامات وكفَّارة القتل، ونحو ذلك مِنَ الأسباب الَّتي يترتَّب عليها التَّكليف بتلك الأحكام، ولا يترتَّب على ذلك حكمٌ بالنَّظر إلى الجزاء الأُخروي، فهذا الأصل يحرِّم ما لم يقصد تصيّده، وكذلك الذَّبح، إذا لم يقصد، كلو استصعب عليه سلُّ السَّيف، ثمَّ سلَّه، فقطع عنق الشَّاة بلا قصد الذَّبح، ونحو ذلك.

(٥/ ٢٩٤ س٣) قوله: وجوارح البهائم... إلخ.

المراد بالجوارح: ما له نابٌ أو مخلبٌ يفترس به الحيوان، وهي المحرَّمة الَّتي نصَّ عليها الحديث: «كلُّ ذي ناب مِنَ السَّبع ومخلبٍ مِنَ الطَّير». والظَّاهر أنَّها أكثر مما ذكره المصنِّف، ولعلَّه أراد ما في معناها، ثمَّ ما قبل منها التَّعليم، حل صيده للآية.

(٥/ ٢٩٤ س٧) قوله: قلنا: العلَّة قبول التَّعليم. فَقِسْنَا عليه[1].

الظَّاهر أنَّ «مكلِّبين» مِنَ الأوصاف الغالبة، فلا يتقيَّد به الموصوف، فتبقى الجوارح المعلَّمة مطلقة، وأيضاً: الجوارح عامٌّ، والتَّكليف خاصٌّ، والوصف الخاصُّ بنوعٍ لا يخصِّص العامّ.

(٥/ ٢٩٤ س٨) قوله: «الأسود البهيم ذي الطُّفيتين»[2].

يُنظر كيف تركَّب هذا، فليس في أحاديث قتل الكلاب ذو الطُّفيتين، إنَّما هو في أحاديث قتل الحيَّات، وليس في أحاديث قتل الحيات الأسود البهيم، إنَّما هو في أحاديث قتل[3] الكلب الأسود البهيم ذي النقطتين، وقد نبَّه على هذا ابن بهران في تخريجه أحاديث هذا الكتاب.

نعم، هو في روايةٍ لأحمد ومسلم، ولعلَّه وَهْمٌ مِنْ بعض الرُّواة، جعل الطفيتين مكان النّقطتين، فينظر.

وفي رواية لمسلم: «اقتلوا الحيَّات والكلاب، واقتلوا ذا الطّفيتين والأبتر».

(٥/ ٢٩٤ س١٢) قوله: ولا يصير معلماً.

ذكر ثلاثة شروط، ولا شكَّ أنَّ اجتماعها يحقِّق التَّعلُّم، إلَّا أنَّه يقال: المفعول الثَّاني المحذوف في الآية ـ أعني: الاصطياد ـ يقتضي أنَّ التَّعلُّم

---

(١) ساقطة من «البحر».

(٢) في «البحر»: أسود بهيم ذي طفتين.

(٣) ساقطة من (أ).

يحصل بنفس فعله الاصطياد، والإشلاء والزَّجر ليس من تمام ذلك. والإرسال سيأتي قريباً.

وأمَّا ترك الأكل، فالاعتماد على المرسل، وتحقيقه في المسألة الثَّانية.

(٥/ ٢٩٥ س٢) قوله: فإن أكل مرَّةً.

قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤] ظاهرٌ في استقلال وصف الإمساك على الصَّائد بتحصيل الحلِّ، وأنَّ ذلك محقَّقٌ لحصول التَّعلُّم، وكذلك حديث أبي ثعلبة الخشني: «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله، فكل».

وفي رواية أحمد وأبي داود: «إن كانت لك كلابٌ مكلَّبة، فكُلْ ممَّا أمسكت عليك». قال: يا رسول الله، ذكي وغير ذكي؟ قال: «ذكي وغير ذكي». قال: وإن أكل منه؟ قال: «وإن أكل منه». فرتَّب الحلَّ على كونها مكلَّبة.

وأمَّا في حديث عديٍّ بن حاتم: «إلَّا أن يأكلَ الكلبُ، فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون إنَّما أمسك على نفسه»، فذلك إنَّما يكون مع الشَّكِّ في التَّعليم، إمَّا لعدم التَّجربة وتحقُّق العلم، وإمَّا لعروض تغيره، وذلك واضحٌ في الحديث حين علَّل بعدم الإمساك على الصَّائد الذي هو خاصِّيَّة التَّعلُّم.

والحاصل أنَّه إذا ثبت عند الصَّائد تعلُّم الكلب بالإمساك عليه مراراً، ثمَّ أكل نادراً، لم يزل ظنُّ ثبوت التَّعلُّم، وأنَّ الإمساك على الصَّائد، وإنَّما الأكل العارض بعد كون الإمساك على الصَّائد، فإن تكرَّر الأكل بحيث يزيد ذلك الظَّنُّ حرم، إمَّا للتَّغيُّر، وإمَّا لانكشاف عدم ثبوت التَّعلُّم، وهذا جمعٌ حسنٌ بين الأحاديث. وعلى قولنا بعد لزوم التَّقييد لا معارض للآية، بل التَّقييد لزيادة فائدة، كأنَّه قال: ما دام التَّعلُّم متحقِّقاً، ولا شكَّ أن هذا لا ينافي الآية.

(٥/ ٢٩٥ س١٣) قوله: إذ لو استرسل لم يكن ممسكاً للصَّائد.

ربما لا يسمع (الأصمُّ) هذه الدَّعوى؛ إذ الإمساك على الصَّائد لا يتوقَّف على الإرسال، ولا ريب في ذلك، وكذلك لا يسمع دعوى الإجماع؛ لأنَّه لم

يتحقَّق قبله، ولا عبرة بما كان بعد الخلاف كما حقَّقناه في «نجاح الطَّالب». وعلى التَّسليم، فغايته إجماعٌ ظنِّيٌّ لا يمنع الخلاف.

نعم، يحتجُّ عليه بالحديث: «إذا أرسلت كلبك»، و«إذا صدت بكلبك»، إلَّا أنَّه مفهومٌ، فيصلح لمعتبره فقط.

(٥/ ٢٩٦ س١١) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ما أنهر الدَّم».

هذا الحديث وقع جواباً على مَنْ سأل الذَّبح بالمروة ونحوها، والجواب يكون على حسب السُّؤال، فكأنَّه قال: ما أنهر الدَّم مِنْ آلة الذَّبح، ولا يلزم ذلك في قتل الصَّيد.

(٥/ ٢٩٦ س١٢) قوله: الخامس: التَّسمية.

الحجَّة عليها أوضح مِنَ الشَّمس، وهي قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٨]، ﴿ولا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فلوَّن النَّصَّ بالإثبات والنَّفي ليرسخ عرقه، ولم يقابل هذا النَّصَّ بما يُعْذَرُ عنه.

أمَّا كون الاعتبار بالدِّين بدليل أنَّ الكافر لا تنفعه[1] التَّسمية، فالكافر إنَّما يخرج عن الآية بدليلٍ خارجيٍّ.

وحديث رفع النِّسيان إنَّما المراد منه رفع المأثم، كما صرَّح به المصنِّف مراراً، وإنَّما المصنِّفون هكذا، إذا احتاجوا إلى الاستدلال به عمَّموا، وإذا استدلَّ به عليهم، قالوا: المراد رفع المأثم، والكلام فيه مشهور، فلا نطول به.

والقياس على الأصمِّ غير صحيحٍ؛ لأنَّه لا يمكن التَّحرُّز بخلاف النَّاسي، وأهل الكتاب داخلون؛ لأنَّهم يذكرون اسم الله، فلا نسخ بحلِّ ذبيحتهم ولا تخصيص، ولو اعتبر ذلك تخصيصاً، لم يمنع أصل العموم، ولم يثبت حديثٌ تقوم به الحُجَّة في معارضة الآية. ثمَّ مَن التزم أحكام الإسلام، كان الظَّاهر

(١) في (أ): منفعة.

من حاله التَّسمية، فلا يضرُّ عدم العلم بوقوع التَّسمية كسائر الأحكام التي يكفي فيها الظُّهور.

(٥/ ٢٩٦ س١٩) قوله: وكلّ صيد أدرك وفيه رمق وجبت تذكيته.

أحقُّ ما يستدلُّ به في هذا المقام النُّصوص النَّبويَّة، وهي في هذه الأحاديث المشار إليها في الكتاب، وقد ذكرها المخرِّج، فهي أولى مِنَ الاعتبار الذي ذكره المصنِّف، وأوضح مِنَ الإجماع الذي لا يُعرف إلَّا بعدم معرفة المخالف، أو بوضوح ما يجب أن يستند إليه، فالاعتبار بالمستند باديء بدءٍ أولى، ولهذا نظائر في الكتاب، فاحفظها إن قدَّرت ما ذكرنا حقَّ قدره.

(٥/ ٢٩٧ س٣) قوله: فإن لم[1] يتمكَّن مِنْ تذكيته حتَّى مات لِعَدَمِ آلةٍ، حَرُمَ.

الحجَّة الواضحة ما في الحديث المتَّفق عليه: «فإن أدركته حيَّاً فاذبحه»، وأمَّا التَّعذُّر لأمرٍ خارجيٍّ ـ كعدم الآلة ـ فكالتَّعذُّر في غير الصَّيد؛ لأنَّ هذا واجبٌ ذبحه مع حضور الآلة كما وجب ذبح غير الصَّيد، وكما أنَّ غير الصَّيد إذا تعذَّر ذبحه لعدم الآلة حرم، فالصَّيد مساوٍ له؛ لا فرق بينهما؛ لأنَّه قد ألغى اعتبار كونه صيداً بوجوب الذَّبح.

والحاصل: منع تأثير كونه مصيداً بعد حصول المساواة بتعيّن الذَّبح وعدم الفرق بين وجود الآلة وعدمها.

(٥/ ٢٩٧ س٧) قوله: قلت: وأوَّل الخبر يدلُّ عليه.

في الخبر دليلان على ذلك.

أحدهما: قوله: صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا تأكل، فإنَّما سمَّيت على كلبك ولم تسمِّ على غيره»، والذي يفتقر إلى التَّسمية إنَّما هو القتل القائم مقام الذَّبح، لا الإمساك.

الثَّاني: ما في بعض رواياته، وهو: «فإنَّك لا تدري أيّهما قتله».

---

(١) في «البحر»: فأما إن...

(٥/٢٩٨ س١) قوله: فاعتبر العلم.

الظَّاهر أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يُرد بالعلم اليقين، إنَّما أراد الظَّنَّ؛ إذ هو المعتبر في غالب الأحكام. وكثيراً ما أطلق العلم وأُريد الظَّنّ، وقد مرَّ قريباً للمصنِّف مثل هذا سواء، حيث رمى الطَّير قاتله في الهواء، أو ثم تردَّى، فقال: العبرة بالظَّنِّ، فإن ظنَّ قاتله السَّهم، وإلاَّ حرم.

وفي رواية أحمد ومسلم وأبي داود والنسائي: «إذا رميت سهمك، فغاب ثلاثة أيَّامٍ وأدركته، فكُل ما لم ينتن».

وفي المتَّفق عليه مِنْ حديث عديّ بن حاتم: «إذا رميت سهمك، فاذكر اسم الله، فإن وجدته قد قتل، فكُل إلاَّ أن تجده قد وقع في ماءٍ، فإنَّك لا تدري: الماء قتله أو سهمك». فدلَّ الاستثناء على عموم غير المستثنى من الأحوال كلِّها.

وفي رواية للبخاري وأحمد: «إذا رميت الصَّيد، فوجدته بعد يومٍ أو يومين ليس به إلاَّ أثر سهمك، فكل، فإن وقع في الماء، فلا تأكل».

وفي رواية لمسلم والنَّسائي: «إذا رميت سهمك، فاذكر اسم الله، فإن غاب عنك يوماً، فلم تجد فيه إلاَّ أثر سهمك، فكل إن شئت، فإن وجدته غرقاً في الماء، فلا تأكل».

وفي رواية للبخاري: إنَّا نرمي الصَّيد، فنقتفي[1] أثره اليومين أو الثَّلاثة، فنجده ميتاً وفيه سهمه، قال: «يأكل إن شاء».

وفي رواية لأحمد والنَّسائي، قال: سألت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، قلت: إن أرضنا أرض صيد، فيرمي أحدنا الصَّيد، فيغيب عنه ليلة أو ليلتين، فيجده فيه سهمه، قال: «إذا وجدت سهمك ولم تجد فيه أثر غيره، وعلمت أنَّ سهمك قتله، فكُلْهُ».

---

(١) كتب فوقها في النسختين: فنقتص.

وفي رواية للترمذي ـ وصحَّحه ـ: «إذا علمت أنَّ سهمك قتله، ولم تر فيه أثر سَبُعٍ، فَكُلْ».

فهذه الأحاديث كلُّها تدلُّ على أنَّ المعتبر أن يعلم أن رميته قاتلة، ولم نجد ما يعارضها. والمراد بالعلم: الظَّنّ، كما ذكرنا، ألا ترى إلى تصريح الأحاديث أنَّه غاب عنه، والغيبة غالباً إنَّما تكون بانتقال الصَّيد مِنَ المرمى واحتماله إلى محلٍّ آخر، وقد وقَّت مدة الغيبة في الأحاديث باليوم واليومين والثَّلاث، وما لم ينتن، فاشتراط الفوريَّة خلاف النَّصِّ.

(٥/٢٩٨ س١٦) قوله: قلت: الخلاف في التَّحقيق في قبولها التَّعليم.

التَّحقيق أنَّ هذا التَّفريع مناقض لأصل المسألة؛ إذ لا معنى لتصحيح الاصطياد بالطَّير، إلَّا أنَّه يحلّ ما قتله، وأمَّا مجرَّد الإمساك، فليس بحكمٍ كما لو حيَّرته شجرة أو نحوها حتَّى أدرك وذكي.

والحديث المذكور حجَّة على المدَّعي، وضعف مجالدٍ ـ إن تمَّ ـ لا يمنع الاحتجاج به؛ إذ يحتجُّ بما خفَّ ضعفه، سيَّما مع عدم المعارض البيِّن معارضته، ومجالد روى له مسلم والأربعة.

وقال فيه الذَّهبي: مِنْ أعيان المحدثين، وقال: روى عنه شعبة وسفيان الثَّوري وهشيم وابن المبارك ويحيى بن سعيد القطَّان وخلقٌ. انتهى. وهو همدانيٌّ كوفيٌّ.

ويلزم كلٌّ مِنْ هذين الوصفين في الغالب التَّشيع، فلعلَّ اللِّين جاءه مِنْ ذلك، والله أعلم.

(٥/٣٠١ س٩) قوله: قلنا: كذكاة أمِّه إن خرج حيّاً.

هذا التَّأويل في غاية التعسُّف؛ إذ لا معنى للإخبار بذلك للعلم باستواء المذبوحات ووصف الجنين ملغى، ثمَّ السُّؤال في الرِّوايات واضحٌ في ردِّ هذا التَّأويل.

وأمَّا اشتراط تأخُّر الخبر، ففيه نظرٌ أيضاً؛ وذلك أنَّ قوله تعالى: ﴿إلَّا ما

ذكّيتم﴾ إنَّما هو استثناءٌ من المنخنقة وما بعدها، وليس استثناءً مِنَ الميتة والدَّم ولحم الخنزير وما أهِلَّ لغير الله به؛ إذ الجنين ليس من تلك الأمور التي استثني منها، فلا تعارض لعدم التَّلاقي.

فإن قلت: لعلَّه أراد التَّأخُّر عن تحريم الميتة؛ لأنَّ الجنين منها.

قلت: تحريم الميتة ورد متقدِّماً، أي: في أوائل نزول الأحكام في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾ [الأنعام: ١٤٥] بدليل حصر المحرَّم فيها على أربعة، وقد جاء غير ذلك كثيراً، مثل: «كلّ ذي نابٍ مِنَ السَّبع ومخلبٍ مِنَ الطَّير».

وقد ذكر تحريم الميتة متأخِّراً أيضاً، كآية المائدة، وذكر في عدَّة مواضع مِنَ الكتاب والسُّنَّة، فمن يبني العامّ على الخاصّ مطلقاً يقول: حديث الجنين خاصٌّ لا يضرُّ في تقدُّمٍ أو تأخُّر، ومن يعتبر المتأخِّر كالمصنِّف، وهو الصَّواب كما حقَّقناه في «أصول الفقه»، فقد قدَّمنا في هذه الأبحاث ما حاصله أنَّ المتعارضين إذا تكرَّرت مواردهما واختلطت تقدّما وتأخَّرا مع العموم والخصوص، ولو مِنْ وجه، فإنَّه يبعد الحكم بالتَّناسخ مرَّة بعد أُخرى لقلَّ ذلك في الشَّريعة، بل عدمه. وما قاله الشَّافعي في نكاح المتعة غير صحيحٍ؛ لأنَّ الصَّحيح أنَّها كانت مقيَّدة بالضَّرورة، فلا نسخ متخلّل لتلك الوقعات، فإذا لم يثبت تكرُّر التَّناسخ، كان الخاص كالمستثنى المتَّصل، فحديث الجنين إن تكلَّم به النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مرَّة، فإن قدر تأخُّره، فواضحٌ أنَّه حجَّةٌ، وإن قدر توسطه بين موارد ذكر الميتة، فكما ذكرنا. وتقدير تقدُّمه بعيدٌ لثبوت تقدُّم آية الأنعام، بل اقتضاها قل المحرَّمات، وإن تكلَّم صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بحديث الجنين مراراً ـ وهو الظَّاهر ـ لتعدُّد الصَّحابة الرَّاوين له، ولأنَّ مثله مما يعرض السُّؤال عنه كثيراً، لحاجتهم إلى ذلك كثيراً، فيكون مع تكرُّر موارده وتكرُّر موارد تحريم الميتة أوضح في الاختلاط والاشتباك، فيبعد التَّناسخ غاية البُعد، ويقرب التَّخصيص مع العلم بالتَّاريخ، ومع الجهل. ومثلما ذكرنا يحصل الظَّنُّ، وهو المطلوب.

وينبغي معاودة سبر مثل ما ذكرنا، فمواضعه متعدِّدة، وقد قيّد في رواية جابر بقوله: «إذا أشعر»، وهي في «الحاكم»، فهي معمول بها كما صرَّح به ابن حزم وعبد الحقِّ وأبو الحسن بن القطَّان، وناهيك به ناقداً، فتقيّد هذه الرواية سائر الرِّوايات المطلقة التي رواياتها دون هذه، فيتعيَّن العمل بمذهب زيد بن عليٍّ ومالك.

(٥/ ٣٠١ س١٢) قوله: فإن أدرك وفيه حياة مستقرّة، فذُكِّي، حَلَّ.

يُنظر لِمَ خَصَّ (ن بعصش) بهذا، وهو قول غيرهم أيضاً.

(٥/ ٣٠٢ س٧) قوله: فإن التبس مملوك غير محصور. . . إلخ.

قد ذكروا نظير هذا، وهو ما في يد الملك المخلط أو التَّاجر، فيحل ما لم يظن أنَّه الحرام.

(٥/ ٣٠٢ س١٣) قوله: ما حرم شبهه في البرِّ.

الظَّاهر أنَّ مثل تحريم كلِّ ذي نابٍ من السَّبع ومخلبٍ مِنَ الطَّير، وكذلك الميتة والدَّم ولحم الخنزير يعمُّ ما كان في البرِّ وما كان في البحر، ومثل ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صيد البَحْرِ**﴾ لا يعارض ذلك، كما لو قالوا: أُحِلَّ لكم صيد البرِّ، فالواجب فيهما القول بالتَّخصيص عند من يقول: الصَّيد يعمُّ المحرَّم، ومن يقول: لا يعمُّه، فليس بمحتاجٍ لذلك، وكأنَّه على ذلك بنى الرواية المرجوع عنها، كما ذكر الشَّافعي.

(٥/ ٣٠٤ س٤) قوله: خبرنا خاصٌّ.

الأمر كما ذكر إن صحَّ الخبر، وأمَّا التَّرجيح بقول عليٍّ، فليس بمطَّردٍ، وإن كان يقع في بعض الأحوال التَّرجيح بمثله، وكالتَّرجيح بقول الأكثر.

وقد أخرج الحديث أبو داود وابن ماجة والبيهقيُّ، ولفظه: «ما ألقى البحر أو جزر عنه، فكلوه، وما مات فيه وطفا، فلا تأكلوه».

بـــاب الذَّبـــح

(٥/ ٣٠٤ س١٥) قوله: يشرط[1] في الذَّابح الإسلام لقوله تعالى: ﴿إلَّا ما ذَكَّيْتُمْ﴾، والخطاب للمسلمين.

كثيراً ما يسلكون هذا المسلك في الاحتجاج، وهو عندي ليس بصواب، بل الخطاب عامٌ للمكلَّفين، ويحتاج إلى ما يخرج الكافر في أيِّ موضع كالإجماع في هذا الموضع، ومفهوم ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ﴾ عند معتبره، وكأنَّ هذا هو الذي جسَّر أبا ثورٍ على أن اطلع قرنه مع قل الأنيس.

(٥/ ٣٠٤ س١٧) قوله: وتحرم ذبيحة الكافر الكتابيِّ كالوثنيِّ.

مرجع هذا القياس إلى عدم الفارق لدعوى أنَّ العلَّة مطلق الكفر، وعليه نوعان مِنَ الاعتراض: الأوَّل: فساد الاعتبار؛ لأنَّه في مقابل النَّصِّ، والثَّاني: منع كون مجرَّد الكفر علَّة، بل العلَّة مظنَّة ذكر اسم الله، والكتابي مظنَّة، بخلاف الكافر غير الكتابي.

(٥/ ٣٠٤ س١٨) قوله: قلنا: أراد الطَّعام لا اللَّحم.

يرد عليه عدم الحاجة إلى ذكره؛ إذ كلُّ كافرٍ يحلُّ طعامه بلا خلافٍ، والقائل بنجاسة رطوبة الكافر ـ مع ضعفه ـ لا يلزم منه تحريم الطَّعام مطلقاً، بل المتنجس كطعام المسلم.

(٥/ ٣٠٥ س١) قوله: ولا تصريح في الآية.

هذا ممنوعٌ؛ لأنَّه طعامٌ بحسب أصل الوضع؛ لأنَّه يطعم ـ أي: يُذاق ـ وبحسب العرف العام؛ لأنَّه ممَّا يداوم عليه في أغلب النَّاس، وربما اقتصر عليه، فينصرف إليه الذِّهن، كالخُبز، ومنه حديث: أطعمنا خبزاً ولحماً، في حديث وليمة زينب، والمطعمين الشَّحم فوق اللَّحم، وما لا يُحصى مِنَ الاستعمال، فهو داخلٌ في عموم الطَّعام على الاستعمالين، ثمَّ تفسير السَّلف

---

(١) في «البحر»: يشترط.

لم يرو عنهم خلافه، وأقلُّ مِنْ هذا يرجِّح المطلوب، ويصير خلافه مرجوحاً غير معتبرٍ، كما هو شأن المسائل غير القطعيَّة، فلا معنى للتَّمحُّل واللَّجاج لمن لم يكن همُّه المحاماة على مركز المذهب.

(٥/ ٣٠٥ س٧) قوله: إذ تنصَّروا بعد التَّبديل.

هذا مِنَ الكلام الفارغ عن التَّحصيل، فإنَّه إن أراد تبديل جميع شريعتهم، فلم يقع إلى الآن؛ إذ يثبتون الرَّبوبيَّة والبعث والرُّسل والجنَّة والنَّار والكتب والملائكة، وغير ذلك ممَّا يجب الإيمان به، وإن أُريد البعض، لزم أن لا يصحَّ إسلام من دخل في الإسلام اليوم لحصول التَّبديل في بعض الأحكام للقطع بأنَّ بعض المختلفين على غير سنَّة محمد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولو هذا في حكمٍ، وذاك في آخر، كيف وقد ورد في السُّنَّة عدَّة أحاديث حصل مِنْ مجموعها برد اليقين أنَّ هذه الأمَّة تتبع بني إسرائيل حذو النَّعل بالنَّعل؟ فقد ساووهم في التَّبديل، بل وتضمَّن ذلك أنَّهم اختلفوا، فمنهم مَنْ آمن ومنهم من[1] كفر، وهل أشنع مِنَ الجبر ونسبة القبائح إلى الله، بل ربما أنَّ ذلك لم يكن فيمن مضى، ولا بُعْدَ في أنَّها الثَّالثة والسَّبعين بعد مساواة اليهود والنَّصارى، وقد ظهرت أشراط السَّاعة، لم يبق منها إلَّا طلوع الشَّمس والدَّابة وأخواتهما، ومَنْ سَبَرَ أحاديث أشراط السَّاعة، لم يجد منها إلَّا واقعاً غير ما ذكرنا.

(٥/ ٣٠٦ س٣) قوله: والتَّسمية شرطٌ.

مضى بحثها في الصَّيد.

(٥/ ٣٠٧ س١٢) قوله: لخبر جابرٍ: فنحرنا البقر.

الظَّاهر أنَّ المراد بالنَّحر هنا ما يعمُّ الذَّبح، كما هو كذلك في قوله تعالى: ﴿**فَصَلِّ لِرَبِّكَ وانْحَرْ**﴾ [الكوثر: ٢]، فلا حجَّة في حديث جابرٍ هذا.

(٥/ ٣٠٧ س١٣) قوله: قلنا: القصد قطع الأوداج.

أمَّا إذا كان يحصل بطعن الثُّغرة قطع الأوداج، فينبغي أن لا يُختلف فيه؛

(١) ساقطة من (أ).

لأنَّه داخلٌ في مسمَّى الذَّبح، فعلى هذا كلٌّ مِنَ الذَّبح والنَّحر يعمُّ الأمرين، إلَّا أنَّه غلب في أحدهما أحدهما، وفي الآخر الآخر، لكن ينبغي أن يحقَّق كون طعن الثُّغرة يقطع الأوداج.

(٥/ ٣٠٨ س٣) قوله: إذ ليس إلَّا ودجان.

قد يطلق لفظ الجمع على الاثنين، وقد قيل: إنَّ الأوداج تعمُّ عروقاً صغاراً في الرَّقبة، لكن بنا غنىً عن التَّمحُّل؛ لأنَّها لا تنقطع الأوداج حتَّى ينقطع المري، والحلقوم في المباشرة المعتادة، إنَّما يحتاج هنا إلى بيان ثبوت الحديث بحيث يعمل به، ولم أجده في كتب الحديث، إنَّما نعرفه في كتب فقه الزَّيدية والحنفيَّة، فليبحث عنه.

(٥/ ٣٠٨ س٧) قوله: ولا يضرّ بقاءُ اليسير.

الظَّاهر أنَّ الفري يصدق بقطع العرق والحلقوم أو المري، وإن لم يقطعه كلّه، بل حتَّى ينصبَّ ما فيه، نحو: فريت القِرْبَة والجراب ونحو ذلك. هذا إن كان استناداً إلى لفظ الحديث المذكور.

(٥/ ٣٠٩ س١) قوله: وما تعذَّر ذبحه.

العُمدة في هذا حديث رافع بن خديج عند أحمد والسِّتَّة، ولا عبرة بالخلاف مع صراحته وصحَّته، وكأنَّه لم يبلغ المخالف.

(٥/ ٣٠٩ س٦) قوله: إذا أدركت وفيها حياة.

يحتجُّ لهذا بما في حديث عديّ بن حاتم عند أحمد والشَّيخين، قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إذا أرسلت كلبك، فاذكر اسم الله، فإن أمسك عليك، فأدركته حيّاً، فاذبحه»، فاعتبر مجرّد الحياة.

وأيضاً[1] فوجود السَّبب مِنْ دون حصول المسبَّب لا دليل على إبطاله

---

(١) في (أ): وإليه.

للأحكام التي كانت قبل حدوثه، ألا ترى إلى تصرُّفات عليٍّ وعمر، وتنفيذهم لها بعد حصول سبب الموت.

ويلزم أيضاً في بعض الآلام والسُّموم القاتلة الَّتي يتراخى تأثيرها مدَّة طويلة مع العلم أو الظَّنِّ أنَّها قاتلة.

وعلى الجملة، فالمعتبر في محلِّيَّة الذَّبح مطلق الحياة، ويمنع ما عدا ذلك لعدم الدَّليل.

أمَّا تجويز أنَّه مات بالجناية، لا بالذَّبح، فإن ظنَّ ذلك عمل به، وإن شكَّ فالأصل الحياة. وقد بحثنا مراراً أنَّ ترجيح جنبة[1] الحظر غير صحيحٍ، بل الواجب البقاء على الأصل فتيا، ويحسن العمل ورعاً على ما يُطابق الحظر.

وممَّا يدلُّ على ما ذكرنا مِنَ السُّنَّة قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لابني عفراء: «كلاكما قتله» يعني: أبا جهل، ثمَّ أجهز عليه ابن مسعود، ونفله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم سيفه، فعدّ قاتلاً بعد وجود سببٍ بل سببين قاتلين مِنَ ابني عفراء.

---

(١) ساقطة من (أ).

كتـــاب الضَّحايـــا

(٥/ ٣١٠ س١٠) قوله: لقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وانْحَرْ﴾.

يعني: على بعض التَّفاسير المأثورة عن بعض السَّلف، وإلَّا فقد ذكر المصنِّف في هذا الكتاب أنَّ المراد مطلق النَّحر، أي: صلِّ لربِّك وانحر، لا لغيره، مثل: ﴿إنَّ صلاتي ونُسكي﴾، وهذا هو الظَّاهر، ووردت روايات مرفوعة أنَّها رفع اليد عند التَّكبيرة، وأخرى أنَّها وضع اليمنى على اليسرى.

وأمَّا الأحاديث، فهي متعدِّدة، يفيد مجموعها المقصود، أي: الشَّرعيَّة بلا مرية.

(٥/ ٣١١ س٢) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ثلاثٌ كُتبت عليَّ، ولم تُكتب عليكم».

قد أكثروا مِنْ دعوى خصائصه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، والكثير إمَّا تعلَّقوا بأحاديث ضعيفة، أو مجرَّد دعوى، والتَّعداد يطول، ومَنْ أراد ذلك، ففي كتب الشَّافعيَّة، هم الَّذين توسَّعوا في ذلك، وقد تكلَّم ابن حجر في تخريج أحاديث الرَّافعي على كل ما ذكره، وزاد بعض ما ذكره غيره جزاه الله خيراً؛ فإنَّه مِنْ أحسن النُّقَّاد مع الاختصار. والأُضحية وما ذُكر عنها هنا مِنْ ذلك.

(٥/ ٣١١ س٦) قوله: سلّمنا، فشرعنا ناسخ.

لا معنى لدعوى نسخ الجملة للجملة، بل كلفنا بشرع مَنْ قبلنا، فما ثبت منه احتيج إلى تعيين النَّاسخ كالشريعة الواحدة. وقد بيَّنَّا هذا في مواضع عدَّة في هذه الحواشي وحواشي «الكشَّاف»، وغير ذلك.

(٥/ ٣١١ س١١) قوله: قلنا: المملوك يتبع الأم في الأحكام[1].

كأنَّه يدَّعي الاستقراء، فيلحق هذا الجزئيّ بالأعمِّ الأغلب، وإلاَّ فظاهره الاحتجاج بعين المذهب.

(٥/ ٣١٢ س٣) قوله: لنا الأشهر عند اللّغويين[2].

الـظَّاهر أنَّ الاسم بحسب الواقع، فما لم تنزع الأسنان الأولى، فهو الجذع، وإذا نزعت ونبت غيرها، فهو الثنيّ، فإنَّ الاسم مشعرٌ بذلك، وعليه النَّاس اليوم ينظرون السِّنَّ لتعرُّف ذلك.

(٥/ ٣١٢ س٥) قوله: والأفضل للمنفرد الإبل، ثمَّ البقر، ثمَّ جذع الضَّأن.

حيث لم يتَّضح التَّفضيل مِنَ الأقوال لعدم اتِّضاح المعنى، أو لفتورٍ في السَّند، فالأولى الرُّجوع إلى فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم. وإنَّما رُوِيَ تضحيته بالضَّأن، وإنَّما اختار الإبل في الهدي لمكان الشّعار، فإنَّها أقوم به، وفرقه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بينهما في ذلك بحسب فعله يفيد ما ذكرنا لبعد عدوله عن الأفضل، سيَّما مع التَّكرّر، والله أعلم.

وحديث «لا تذبحوا إلاَّ المُسِنَّة» ـ وهو في «مسلم» ـ فيه أنَّ الإجماع على خلاف ظاهره، وقد ذكره العسقلاني، ومع هذا، ليس فيه تفضيل غير الغنم، بل غايته إن أُوِّلَ بالأفضل أنَّ مُسِنَّ الغنم أفضل مِنْ جَذعها، وهو غير مخالفٍ لفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؛ إذ لم يضحِّ إلاَّ بمسنَّةٍ. يُفهم مِنْ ذلك تعظيم الراوي لها بقوله: بكبشين عظيمين.

(٥/ ٣١٢ س٧) قوله: ولا تجزىء بيِّنَةُ العور.

هو ظاهرٌ في كثيرٍ مِنَ الرِّوايات. وحديثُ جابرٍ في الَّتي قطع ذنبها الذِّئْبُ يحتمل الخصوص لعروض ذلك بعد تعينها، بل بعد إيجابها، كما في بعض

---

(١) في «البحر»: أحكام.

(٢) في «البحر» قلت: وهو الأشهر عند اللغويين.

رواياته، وحينئذ، فنقول بموجبه أو أنَّ الألية، وإن عَظُمَ نفعها بالنِّسبة إلى الأذن وغيرها، ليس فيها شين كالعور ونحوه، أو يقال: إنه نادر الوقوع بخلاف سائر ما ذكر. ثمَّ في بعض الأحاديث ما معناه: أنَّ العبد لا يجعل لربِّه ما يستحيي أن يجعله لصديقه، فليس منع[1] إجزاء المريضة ونحوها ببعيدٍ عن محاسن الشَّريعة الغرّاء.

(٥/ ٣١٣ س١) قوله: أن لا تصل إلى المنحر[2].

الأولى ما قال (ش)؛ لأنَّه بذلك يكون بيِّنَ عرجها، وأمَّا ما اعتبره المصنِّف، فأعلى مقامات الضُّرِّ.

(٥/ ٣١٤ س٥) قوله: لنا القربة في إزهاق الرُّوح، وهو لا يتبعَّض.

قد تقدَّم في الحجِّ مثله، فإن أراد لا يتبعَّض بالحكم والاعتبار، فلا يتبعَّض بالنِّسبة إلى المفترضين أيضاً أو المتقربين مطلقاً.

وعلى الجملة، فهي عبارة ليس تحتها كثير معنى، وقد ذكر المصنف في الحج أنه لا يجوز الاشتراك إلا مع المفترضين.

وردَّ قول (ك) إنَّه يجوز في النَّقل خاصَّة، وذكر في «الغيث» أنَّ الأولى أن ينفرد المهدي بالبدنة ونحوها كما ذكر هنا، ثمَّ قال: ولا يضرُّ اختلاف الفرض بالنفل؛ لأنَّ الذَّبح شيءٌ واحدٌ، وهنا قال: متقرِّبين، فشمل ما لو اشترك حنفي وشافعيٌّ.

ثمَّ هنا ردّ قول (ك) إنَّه يجزىء الاشتراك في التَّطوّع، لا الواجب، وقول المصنِّف هو عين قول (ك)؛ إذ الأضحية غير واجبة، وقد جوَّز الشَّركة فيها، يعني: بل العبرة بالقربة.

فحاصل كلامه:

---

(١) في (أ): يمنع.

(٢) في «البحر»: أن لا تصل المنحر.

يجوز في النَّفل كما هو شأن الأُضحية على غير مذهب الحنفيَّة.

يجوز في الفرض والنَّفل كما صرَّح به في «الغيث»، وكما يشمله لفظ المتقرِّبين هنا يلزم أن يكونوا مفترضين.

ولا أدري كيف الملاءمة بين هذه الثَّلاثة الأشياء المتنافية، وما احتجَّ في شيءٍ إلَّا بأنَّ الذَّبح شيءٌ واحدٌ.

وحكى في «الغيث» عن الفقيه يحيى: لا يقال: يلزم مِنَ الاستقلال بالبدنة اختلاط الفرض بالنَّفل؛ لأنَّ الذَّبح شيءٌ واحدٌ مؤيداً لكلامه الذي ذكرناه عنه أنَّه لا يضرُّ اختلاط الفرض بالنَّفل، فكيف يقال: لا يضرُّ اختلاط الفرض بالنَّفل؛ لأنَّ الذَّبح شيءٌ واحدٌ، ولا يجوزُ اشتراك متنفِّلٍ ومفترضٍ؛ لأنَّ الذَّبح شيءٌ واحدٌ؟.

وكون اختلاط الفرض بالنَّفل في شخصين أو شخصٍ لا يصلحُ فارقاً؛ لأنَّه قال في «الغيث»: الذَّبح شيءٌ واحدٌ لا يتجزَّأ، فلا يصحُّ أن يكون فرضاً نفلاً. انتهى. فإن عقل جواز ذلك في شخصٍ بأن يقال: بعضه فرضٌ وبعضه نفلٌ، فليعقل في شخصين، والعكس.

هذا وقولهم في اختلاط الفرض والنَّفل غير مسلَّم، وعلى التَّسليم ليس الانفراد بأكثر مِنَ المجزىء يكون بعضه فرضاً وبعضه نفلاً، بل الكلّ فرض، إذاً لما صدق قولنا: الانفراد أفضل، وذلك لأنَّ المراد أنَّه أقل الواجب؛ لا أنَّ الأكثر ليس بواجب، وهذا نظير قول الشَّافعيَّة: إنَّه يجزىء في مسح الرَّأس أقلّ شيءٍ، ثمَّ ذكروا أنَّ سائره ليس بواجب، واحتجُّوا بالإطلاق، والإطلاقُ يقتضي أنَّ الأكثر واجبٌ أيضاً؛ لأنَّه يصدق عليه المطلق، وهي كلِّيَّة تحتاج إلى التَّنبُّه لها في جزئيَّات الدَّليل المطلق.

(٥/ ٣١٤ س٩) قوله: والشَّاة عن ثلاثة؛ إذ قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في إحدى أُضحيتيه: «عن محمَّد وآل محمَّد»، فصحَّح الاشتراك، ولا قائل بأكثر مِنَ الثَّلاثة.

ثم احتج (للم) والفريقين: لم يعلم في الصَّدر الأوَّل، وأيضاً فيلزم أن يجزىء عن أكثر.

ثم قال: قلنا: منع الإجماع[1].

أقول: اجعل هذا عبرةً في نقلهم الإجماع وتساهلهم فيه، فإنَّ إجزاء الشَّاة عن الرَّجل وأهل بيته ـ قلُّوا أو كثُروا ـ مرويٌّ عن السَّلف، وفي بطون متون الحنابلة.

قال في «دليل الطَّالب» مِنْ مختصراتهم: تجزىء الشَّاة عن الواحد وأهل بيته وعياله.

وقال في «منتهى الإرادات» ـ وهو مِنَ المتون الملمة، ولذا سمَّاه «منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات» ـ ولفظه: وتجزىء شاةٌ عن واحدٍ وأهل بيته وعياله.

وقال ابن القيِّم في «الهدي النبوي»: وكان من هديه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنَّ الشَّاة تجزىء عن الرَّجل وعن أهل بيته ولو كثُر عددهم، كما قال عطاء بن يسار: سألت أبا أيوب الأنصاري: كيف كانت الضَّحايا على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟ فقال: كان الرَّجل يضحِّي بالشَّاة عنه وعن أهل بيته، فيأكلون ويطعمون.

ومثله في «المنتقى»، وزاد بعد يطعمون: حتَّى تباهى النَّاس، فصار كما ترى، وقال: رواه ابن ماجة والترمذي وصحَّحه. ونحوه في «تيسير جامع الأصول».

وعن الشعبي، عن أبي سريجة، قال: حملني أهلي على الجفاء بعد ما علمت من السُّنَّة، كان أهل البيت يضحُّون بالشَّاة والشَّاتين، والآن يبخِّلنا جيراننا. رواه ابن ماجة.

فقد علمت أنَّ الحديث النَّبوي على عمومه.

---

(1) ٥/٣١٥ س٣.

(٥/ ٣١٥ س١٣) قوله: وأوَّل وقتها.

أعدل الأقوال قول مالك؛ لأنَّه ظاهر الحديث؛ لأنَّ الذَّبح قبل الصَّلاة يشمل مَنْ صلَّى ومَنْ لم يصلِّ، ومن كان خارج المصر تابعٌ لأقرب مصر إليه.

وقول الإمام (ي): إنَّ التَّعليق بالوقت أعمّ، فكان أولى، ليس بنظرٍ جيِّدٍ؛ إذ لا يقتضي ذلك أولويّة، وأيضاً خلاف النَّصِّ أنَّ القبليّة تصدق على المصلّي وغيره.

(٥/ ٣١٦ س٦) قوله: إذ رُوي عن عليٍّ، وهو توقيف.

كيف يكون توقيفاً مع اتِّساع مسرح النَّظر فيه حتَّى افترقوا في المسألة على أربعة أقوال. وكم أكثر المصنِّف مِنْ دعوى التَّوقيف في مثل ما ذكرنا، وما كان ينبغي ذلك لوضوحه.

ثمَّ قد رُوِيَ عن عليٍّ خلاف هذه الرِّواية، بل عن صاحب الشَّريعة صلَّى الله عليه وآله وسلَّم. قال ابن القيِّم: قال عليُّ بن أبي طالب: أيَّام النَّحر: يوم الأضحى، وثلاثة أيَّام بعده. قال: وهو مذهب إمام أهل البصرة الحسن، وإمام أهل مكّة عطاء بن أبي رباح، وإمام أهل الشَّام الأوزاعي، وإمام فقهاء أهل الحديث الشَّافعي، واختاره ابن المنذر. ولأنَّ الثَّلاثة تختصُّ بكونها أيَّام منى، وأيَّام الرَّمي، وأيَّام التَّشريق، ويحرُم صيامها، فهي إخوة في هذه الأحكام، فكيف تفترق في جواز الذَّبح بغير نصٍّ ولا إجماع؟ وقد رُوِيَ مِنْ وجهين مختلفين يشدُّ أحدهما الآخر عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنَّه قال: «كلُّ منىً منحرٌ وكلُّ أيَّام التَّشريق ذَبحٌ»، و[1]روي مِنْ حديث جبير بن مطعم، وفيه انقطاع، ومن حديث أسامة بن زيدٍ عن عطاء، عن جابر:

قال يعقوب بن سفيان: أسامة بن زيد عن أهل المدينة ثقةٌ مأمون.

انتهى كلام ابن القيِّم، وقد خالف إمامه في هذه المسألة، ولذا نوَّه بما اختاره، ونِعْمَ ما قال.

(١) ساقطة من النسختين، وأثبتناها من «زاد المعاد»: ٢/ ٣١٩.

وقد أخرج حديث جبير بن مطعم: البيهقيُّ، وابن حبَّان، والدَّارقطنيُّ، وقد ذكره الظَّفاري.

(٥/ ٣١٦ س٨) قوله: قلنا: لم يعمل به أحد.

يرد هذا بكلام الإمام نفسه، حيث قال (م) ومَنْ معه: لم يعلم في الصَّدر الأوَّل العمل بذلك، فقال: قلنا: ليس بحجَّة ما لم يعلم تركه لتحريمه، أي: لعدم إجزائه.

(٥/ ٣١٧ س٣) قوله: وندب لمن استهلَّ الحجَّة.

دليله واضحٌ، وأمَّا قرينة كون الأمر فيه ليس للوجوب، فلأنَّه مقدّمة لمندوب، وهو الأضحية، كما صرَّح به الحديث. وهذا هو الأصل والظَّاهر؛ لأنَّه ليس مراد مَنْ قال بوجوب الإمساك عن الحلق: إنَّه لو حلق لم يصحّ له أن يضحّي، بل أراد أنَّه واجبٌ لظاهر الأمر.

فنقول: مَنْ نوى في أوَّل العشر أن يضحِّي، لم يجب عليه ذلك بمجرَّد النِّيَّة والإرادة، بل هو باقٍ على اختياره، وترك الحلق إنَّما هو تمام أضحيته كما صرَّح به الحديث، فإذا خيّر في نفس الأضحية، فهو مخيّرٌ فيما هو مِنْ توابعها وتكميلها، فتلك قرينة صارفة للأمر عن الوجوب.

والحنابلة يجعلون الأضحية سنَّة غير واجبة، فتحريمهم الحلق على من هو في سعة إن شاء ضحَّى، وإن شاء ترك، غريبٌ، فليتأمَّل.

وأمَّا رد قولهم بكلام عائشة، فليس بقويٍّ؛ لأنَّ كلامها حكاية نفيٍ، وغاية ذلك عموم يقضى عليه بالقول المثبت العامِّ، وأيضاً لم يتَّفق محلّ النِّزاع؛ لأنَّ قول عائشة وقع ردّاً لمن قال: من أرسل بهديٍ صار مُحرماً.

(٥/ ٣١٧ س٦) قوله: أمر نساءه أن يلين هديهنَّ[1].

ليس لهذا ذكرٌ في كتب الحديث، وقد طالعت منها شيئاً كثيراً، وقد قال

---

(١) في «البحر»: ضحاياهن.

الحافظ العسقلاني: لم يطّلع عليه مرفوعاً، وصحَّ مِنْ فعل أبي موسى.

(٥/ ٣١٨ س٦) قوله: لقوله تعالى: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾.

ليس في الآية بيان موضع الذِّكر، بل مطلق الرَّفع، وإن كان قد فسّر بما فسَّره المصنِّف، لكن كلّ عامٍّ مخصوص، وإنَّما المراد في الجملة.

وقد غلا النَّاس في ذلك كما في كسوة الكعبة مكتوباً بالنَّسج[1] «الله محمد» في جميع الكسوة، وكذلك في غيرها، وإنَّما مراد التفسير في الأذان والخُطب، ونحو ذلك ممَّا هو عُمدة الإشادة، بذكره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

وأمَّا حال الذَّبح، فينبغي أن يُكره ذكر غير الله غاية الكراهة؛ لأنَّ المشركين يذكرون شركاءهم عند الذَّبح، فليبالغ الموحِّد بالتَّوحيد، وكذلك مقامات أُخر يُوَفَّق لها مَنْ شاء الله.

(٥/ ٣١٨ س٨) قوله: «موطنان لا أذكر فيهما».

ذكره المصنِّف حجَّة لمالك وأبي حنيفة، وكأنَّه ممَّا كرَّرنا لك أنَّ المصنِّفين يحتجُّون لغيرهم بحجج من عندهم لم يذكرها صاحب ذلك القول، وإنَّما قلنا ذلك هنا؛ لأنَّ الحديث غير معروف، ولو احتجَّ به الحنفيَّة والمالكيَّة ـ مع كثرتهم ـ لاشتهر، وما عرفناه في غير هذا الموضع، وقد قال ابن بهران في تخريجه: لا أعرف[2] لهذا أصلاً، ومع هذا، فلفظ هذا الحديث الأكل والجماع، ليس فيه الذَّبح.

(٥/ ٣١٩ س٤) قوله: إذ لم يرد فيه أثر.

بل ورد فيه ما ذكره في التَّخريج عن ابن عمر أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أمر أن تُحَدَّ الشِّفار، وأن تُوارى.

وأما الاحتجاج بأنَّه لا عقل لها، فليس شرط الإدراك مسمَّى

---

(١) كتب في حاشية (أ): بالنسيج.

(٢) «لا أعرف» ساقطة من (أ).

العقل، بل تمييز ما، وهو حاصلٌ قطعاً، والتجربة قاضيةٌ بإدراك الحيوان ذلك وأدقّ منه، وإن اختيج في بعض المواضع إلى مقدّمة، فذلك قد يحتاج إليه العاقل.

ومِنْ ظريف أمثلة بعض خدم الملوك، وقد قيل له في تهيُّبه لمخدومه مع حظّه لديه، فقد قال البازي للدِّيك: ما لك تنشأ في أهلك، وإذا أرادوا الانتقال ونقلك معهم، لم يلزموك حتّى تتبعهم، وأنا أخذوني مِنَ البرِّيَّة، وتأهَّلت معهم مدَّة يسيرة، وأنا طوع أيديهم؟ فقال الدِّيك: ما رأيت أنتَ بازياً في سفود، وأنا رأيت ألف ديك في سفود.

(٥/ ٣١٩ س٩) قوله: وتصيير أضحية بالشِّراء بنيَّتها.

يريد: تتعلَّق بها القُربة نوع تعلُّق مع بقاء الملك؛ لأنَّه وعد الله شيئاً، فينبغي أن يُلاحظ فيه مقتضى الوفاء، حتَّى إنَّه كأنه أمرٌ لازمٌ، فلذا تجدهم قد يعبرون بـ «تجوز فيها ولا تجوزُ فيها»، مع القول بعدم الوجوب، ولما قلنا: تصدَّق صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالدِّينار الَّذي جاء به حكيم بن حِزام مع الشَّاة لتعلُّق القربة به نوع تعلُّقٍ، ومع ذلك نفَّذ البيع في الشَّاة الأولى، وهذا الدِّينار من بدلها.

(٥/ ٣٢٠ س١٤) قوله: قلنا: إذا لزمه قيمتها صحيحة، فقد دخل الأغلظ.

أمَّا هذا، فليس بجوابٍ؛ لأنَّها تكون صحيحةً مع ارتفاع السِّعر ومع انخفاضه، إنَّما الجواب أنَّ الأعيان إنَّما تقوم منسوبة مِنَ الأغراض العامَّة، كلو اشترى فحلاً لضراب إبله، لم يقوّم على متلفه بذلك الاعتبار الخاصّ بذلك الرَّجل، وكذا لو أتلف عليه فرساً عند صدام العدو يراها خيراً مِنْ مائة فرسٍ في غير تلك الحال، لا تقوّم على المتلف باعتبار حال المحارب، بل باعتبار الأغراض التي لها جهة عموم وشياع، والأغراض مفردة لا قيمة لها، إنَّما تقوَّم العين منظوراً فيها الغرض العام، فليتأمَّل.

(٥/ ٣٢٠ س١٨) قوله: قلنا: حيث تركه يضرُّها.

ما أبعد هذا التَّأويل، ولا معنى لهذا التَّضييق مع القول بأنَّها سنَّة غير واجبة لجواز أنَّ عليّاً رخَّص له بذلك الاعتبار.

(٥/ ٣٢٠ س١٥) قوله: قلت: إن استهلكت.

كأنَّ الإمـام لا يجعل الذَّبح استهلاكاً، وهو خلاف ما في «الأزهار»، أو يكون ذلك في المُعدِّ للذَّبح خاصَّة، فهو محتملٌ، أو يكون أنَّه اختار أنَّ العين لا تملك بالاستهلاك، فهو أظهر من مذهب مَنْ قال: تملك.

(٥/ ٣٢١ س٢) قوله: مالٌ مملوك فضمن.

هو دليل أصل المسألة، وهو الحقُّ.

(٥/ ٣٢١ س١٠) قوله: وتجزىء بالآلة الغصب، إلى قوله: وفيه نظر.

توجيه النَّظر: أنَّ حركة الذَّابح هي الطَّاعة، وتلك الحركة بعينها ممنوعة شرعاً؛ لأنَّها تصرُّفٌ بآلة الغير، فالكون واحد.

وقد حقَّقنا في «نجاح الطَّالب» وجه امتناع المسألة، وهو أنَّ الأمر يقتضي وجوب تلك الحركة، والنَّهي يقتضي عدمها، فيصير الآمر النَّاهي طالباً للمحال، كأنَّه يقول: اجمع بين وجود الحركة وعدمها، وكون الآمر بالوجود ناظراً إلى جهة الطَّاعة، والآمر بالعدم ناظراً إلى جهة المعصية، لا يخرج الصُّورة عن الإحالة.

وقد طوَّلنا في «الأبحاث المسدَّدة» في هذه المسألة ونظائرها، ولم نحظ فيها بطائلٍ، والله المستعان.

(٥/ ٣٢١ س١٣) قوله: (طا[1]ح): ينعقد ويتصدَّق بالثَّمن. قلت: ولا[2] وجه له.

يُمكن أن يوجَّه بحديث حكيم بن حزام، فإنَّه اشترى للنَّبيِّ صلَّى الله عليه

(١) في (أ): «ط»، وكتب فوقها «طا»ظ.
(٢) في «البحر»: لا.

وآله وسلَّم أُضحية، ثم باعها بدينارين، ثمَّ اشترى شاة بدينارٍ، وجاء النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بشاةٍ ودينارٍ، فهذا الدِّينار ثمن أضحية، وتصدَّق به صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، إلَّا أن يُقال: مرادُهما اللُّزوم، والحديث إنَّما يدلُّ على مطلق الشَّرعية، والمتحقِّق النَّدب.

(٥/ ٣٢١ س١٧) قوله: (ك): بل يصنع بجلدها[1] كلحمها.

هذا هو الظَّاهر، لكن أيّ فرق بينه وبين صدر المسألة حتَّى جعله مذهباً مستقلاً.

(٥/ ٣٢٢ س١) قوله: وندب كونه[2] موجوءاً... إلخ.

لا يلزم مِنْ مجرَّد الفعل ترجّح هذه الصِّفات، والظَّاهر أنَّ دعوى المصنِّف الطِّيب عائد إلى الموجوء لا إلى ما بَعْده لبُعْدِه.

بــــاب العقيقـــة

(٥/ ٣٢٣ س٣) قوله: «إنَّ الله يكره العقوق».

إنَّما الرِّواية: «لا أحبُّ العقوق بها».

(٥/ ٣٢٤ س٣) قوله: إذ المطلق يُحمل على المقيَّد.

هذا قياس القائلين بلزوم التَّقييد، وعلى ما رجَّحناه في الأصـول: أنَّ المقيَّد أفضل فقط إعمالاً لدليلين، فتجزىء الشاة عن الغلام أيضاً، والشَّاتان أفضل، وهو مذهب الحنفيَّة.

(٥/ ٣٢٤ س٥) قوله: في دعوى الإجماع نظرٌ.

في كتب الحنابلة: يذبح يوم السَّابع، فإن فات، فيوم رابع عشر، فإن فات،

---

(١) في «البحر»: في جلدها.

(٢) في «البحر»: كون الكبش.

فواحـد وعشـرين، ولا تُعتبر الأسابيع بعد ذلك، وفي «المعاني البديعة» عند الشَّافعيَّة: أن يعق يوم سابع المولود، فإن قدّم أو أخَّر، جاز متى شاء.

(٥/ ٣٢٦ س٣) قوله: «إذا سمَّيتم فأعبدوا».

ليس هذا في ألفاظ الرِّواية، فإن كان بالمعنى، فقد تفارط الغزو، ولفظ الحديث: «أحبُّ الأسماء إلى الله: عبدُ الله وعبد الرَّحمن، وأصدقها: حارث وهمَّام، وأقبحها حربٌ ومُرَّة».

كتـــاب الأطعمـــة

(٥/ ٣٢٨ س٢) قوله: ما مدح طعاماً.

إنَّما المعروف: ما عاب طعاماً، وقد قال في طعام اصطنعه له عثمان: «إنَّ هذا الطَّعام جيِّدٌ»، أو كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٥/ ٣٢٨ س٨) قوله: بل الأصل الحظر عملاً بالعقل.

يُقال: بل العقل يدلُّ على أنَّ الأصل الإباحة بمعنى عدم المنع، ولا شكَّ في ذلك، ثمَّ أكَّده الشَّرع بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ ما في الأَرْضِ جَمِيعَاً﴾ [البقرة: ٢٩]، ثمَّ أكَّده وخصَّصه: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فيما أُوحِي إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾، . . . الآية [الأنعام: ١٤٥]، فإنَّ فيها دليلاً على أنَّ غير الأربعة حلالٌ، وأنَّ ذلك هو الأصل، وإنَّما طرأ على مَنْ قال: العقل يقضي بأنَّ الأصل الحظر من قولنا: إيلام الحيوان قبيحٌ عقلاً، وهي قضيَّةٌ مشروطة بأن لا يرد السَّمع بحسنه، ولا ملازمة كلِّيَّة بين الإيلام والأكل، كالذي يموت حتف أنفه، أو أماته الغير، أو أماته الأكل؛ إذ هما فعلان مفترقان، والعجب مِنْ عموم هذا الوهم لعدَّة مِنَ النَّاس.

(٥/ ٣٢٩ س١) قوله: أو القياس كتحريم إلجِرِّيِّ والمارماهي[١].

قد قدَّمنا في الصَّيد أنَّ أدلَّة تحريم حيوان البرِّ شاملة لحيوان البحر، كالميتة وكلِّ ذي نابٍ مِنَ السَّبع ومخلبٍ مِنَ الطَّير؛ إذ ليس في الأدلَّة قيد كونها برِّيَّة، فلا حاجة إلى القياس، وإذ يكون صوريّاً غير معتبرٍ لو لم يشمله معنى ما في البرِّ، ككلب الماء، وإنسان الماء، وحيَّة الماء، ونحو ذلك.

---

(١) هما نوعان من أنواع السمك.

(٥/ ٣٢٩ س٢) قوله: أو الأمر بقتله.

هكذا قالوا وأطبقوا عليه، وما عرفت أنا وجهه، وكذلك النَّهي، وإن كان فيه شمة، إلَّا أنَّا بيَّنَّا قَبيل أن القتل والأكل أمران متباينان، إلَّا أنَّه إذا نهى عن قتله امتنعت تذكيته؛ لأنَّها تكون غير معتبرة شرعاً للنَّهي، ومثله صيد المحرم وصيد الحرم، لكنَّه يرد عليه ذبح شاة الغير، ونحو ذلك، وقد مضى البحث بأشكاله.

(٥/ ٣٢٩ س٣) قوله: واستخباث العرب إيَّاه.

هذا مِنْ أعجب العجائب أن يوكل الحكم الشَّرعيُّ إلى من استطيب الخبائث الشَّرعيَّة، كالميتة والدَّم والخمر والزنى، وسمَّوها الأطيبَيْن، وهما الأخبثان بنصِّ السُّنَّة، فكيف يرجع إليهم فيما التبس.

ثمَّ، إن أُريد اختصاصهم بذلك دون العجم مع اجتماع العرب، فشبه أمنية، فإنَّ الاستخباث بمعنى الاستقذار، لا يفترق فيه العربيُّ والعجميُّ، وإنَّما مبناه على الإلف والعادة، كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الضَّبِّ: «لم يكن في أرض قومي، فأجدني أعافه».

وكذلك لا تتَّفق العرب والرُّجوع إلى الأكثر. وشرط كونهم مترفين هيامٌ في التَّحكُّم، وأيُّ دليل دلَّ على ذلك مِنْ كتابٍ أو سنَّة.

ونزول القرآن بلغتهم لا يقتضي الرُّجوع إليهم في تفصيل المجملات وبيانها، بل الآية مجملة فسَّرها أدلَّة التَّحريم كـ ﴿لا أَجِدُ فيما أُوحِيَ إِلَيَّ﴾، و«كلُّ ذي نابٍ مِنَ السَّبع ومخلبٍ مِنَ الطَّير»، وكحديث الترمذي وابن ماجة مرفوعاً: «الحلال ما أحلَّ الله في كتابه، والحرام ما حرَّم الله في كتابه، وما سكت عنه، فهو ممَّا عفا عنه»، وعن ابن عبَّاس: كان أهل الجاهليَّة يأكلون أشياء، ويتركون أشياء تقذُّراً، فبعث الله نبيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأنزل كتابه، وأحلَّ حلاله، وحرَّم حرامه، فما أحلَّ الله فهو حلال، وما حرَّم الله فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفوٌ، وتلا: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ إلى آخر الآية [الأنعام: ١٤٥].

(٥/ ٣٢٩ س١٠) قوله: قلت: إن قرَّره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

هذا مناقضٌ لأوّل المسألة ورجوعٌ عنها؛ إذ تقريره صلّى الله عليه وآله وسلّم تشريعٌ مستقلٌ، فليس مِنَ الاحتجاج بشرع مِنْ قبلنا في شيءٍ.

(٥/ ٣٢٩ س١٢) قوله: ويحرم كلّ ناب مِنَ السَّبع ومخلب مِنَ الطَّير[١].

هذه حجَّة صحيحة صريحة، وكأنَّ مالكاً لم يبلغه الحديث، وإلاّ فهذا منه مِنْ أعجب الخلاف.

(٥/ ٣٣٠ س٢) قوله: والضَّبُع والسِّمْع[١].

هو ذكر الضّبعان، والضَّبُع إن لم يكن أخبث، فهي من أخبثها، والعجب مِنَ الشَّافعي مِنْ تخصيصها بحديث جابر: «إنَّها صيدٌ، وإن فيها كبشٌ إذا قتلها المحرم»، فإنَّ ذلك لا يستلزم حلّها، إذ الصَّيد أعمُّ مِنَ الحلال؛ لأنَّه ما يؤخذ بالتَّحيُّل والتَّكلُّف كما في كتب اللُّغة ـ كـ«القاموس»-ولزوم الجزاء كذلك، وقد زاد في رواية غير ما حكى جابر مِنَ اللَّفظ النَّبويِّ، قال له السَّائل: أتُؤكل؟ قال جابر: نعم، ثمَّ رفعه إلى النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وهم قد يسندون إلى النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ما اعتقدوه مدلول كلامه، وإن كان هذا شبه التكلُّف.

فالحامل عليه وضوح السَّبُعيَّة للضَّبُع، وولوعها بالافتراس، سيَّما الكلاب والحمير، فهي ـ فيما يظهر ـ مِنْ أخبث السِّباع، كما دلَّ عليه حديث التِّرمذي عن خزيمة بن جزء، قال: سألت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن الضَّبُع، قال: «أوَ يأكلُ الضَّبُعَ أحدٌ؟» وسألته عن أكل الذِّئب، فقال: «أوَ يَأكُلُ الذِّئْب أحدٌ فيه خيرٌ؟».

والحديث الأوَّل أعلَّه ابن عبد البرِّ بعبد الرَّحمن بن أبي عمَّار، وردَّ عليه العسقلاني بأنَّه وثَّقه أبو زرعة والنَّسائي، ولم يتكلَّم فيه أحد، وهذا ليس بحجَّة؛ لأنَّ الجارح أولى مِنَ المعدِّل، وكم يُوثِّقون رجلاً ولا يمنع ذلك القدح فيه، وابن عبد البرِّ مِنْ أئمة الأثر، فكيف لم يعتد ابن حجر بقدحه.

---

(١) في «البحر»: ويحرم أكل كل ذي ناب من السِّباع . . .

وأمَّا الثَّعلب، فاستثناؤهم له مِنَ السِّباع ما عرفت وجهه، مع أنَّه أخرج ابن راهـويه والحسن بن سفيان وابن منـدة والبغـويُّ والحاكم عن سالم بن وابصة مرفوعاً: «إنَّ شرَّ هذه السِّباع الأثعل» يعني: الثَّعالب.

وأخرج الحسن بن سفيان[1] وأبو نعيم عن خزيمة بن جزء، قال: سألت رسـول الله صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم عن أخفاش الأرض، فقال: «سل عمَّا شئت»، قلت: يا رسول الله، أخبرني عن الضَّبِّ. قال: «لا آكلُه، ولا أنهى عنـه، حُدِّثْتُ[2] أنَّ أمَّـة مِنْ بني إسرائيل مُسِخَتْ دوابَّ في الأرض». قلت: فالأرنب؟ قال: «لا آكلهـا ولا أنهى عنهـا، إنِّي نُبِّئْتُ أنَّهـا تحيضُ». قلت: فالثَّعلب؟ قال: «وهل يأكل الثَّعلب أحدٌ؟». قلت: فالضَّبُع؟ قال: «وهل يأكلُ الضَّبُع أحدٌ؟». قلت: فالذِّئب؟ قال: «وهل يأكلُ الذِّئب أحدٌ فيه خيرٌ؟».

وأمَّا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الهرَّة: «إنَّها ليست بسبُعٍ، إنَّها مِنَ الطَّوَّافين عليكم والطَّوَّافات»، فأراد التَّرخيص في سؤرها لعلَّة أنَّها مِنَ الطَّوَّافين والطَّوَّافات، فيشقّ الاحتراز عنها. وأمَّا حكمها فباقٍ على دخوله تحت كلّ ذي نابٍ مِنَ السَّبُع.

(٥/ ٣٣٠ س٣) قوله: لقوله تعالى: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾.

لما عطفها على الأنعام، وقد ذكر للأنعام منافع منها الأكل، ثمَّ ذكر منافع الخيل وما معها، ولم يذكر الأكل، كانَّ في ذلك شمَّة دليل تنفع مع غيره، وقد تبيَّن مِنَ السُّنَّة تحريم الحُمر الأهليَّة والبغال، وشذَّ المخالف فيها، فدلَّ على أنَّ فائدتها منحصرةٌ فيما ذكر، وما في معناه غير متعد به إلى الأكل، والخيل قرينة البغال والحُمر في الآية، فيتقوَّى بها حديث خالد، ويترجَّح الاستدلال به على الاستدلال، بحديث جابر لما ذكر وأيضاً قول جابر: «لم ينهنا» لا يعارض قول خالدٍ: نهانا عن أكل لحوم الخيل، مع تصريحه في بعض الرِّوايات أنَّ ذلك يوم خيبر، لا سيَّما وهو المأمور بالنِّداء المباشر له.

(١) من قوله: وابن مندة إلى هنا ساقط من (أ).
(٢) في (أ): حديث، وهو تصحيف.

وأيضاً في رواية الطَّبراني والبيهقيِّ لحديث جابر التَّصريح بتحريم لحوم الخيل، فهو نوع اضطراب، وحديث خالدٍ سالمٌ، وقد أخرجه الحاكم في «صحيحه»، وأخرجه أصحاب السُّنن، وأحمد، والضِّياء في «المختارة»، وغيرهم.

وحديث أسماء يحتمل التَّقدُّم، فيكون منسوخاً، فلا يعارض المؤرَّخ، سيَّما والتَّحريم متجدِّدٌ في ذلك، بل في كلِّ شيءٍ كما قدَّمنا. وأيضاً ليس في حديثها أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم علم بذلك وقرَّره، فهذا احتمال آخرُ يضعف الاستدلال، فكيف يترك له دليل لا احتمال فيه؟.

(٥/ ٣٣٢ س٢) قوله: فقوي كما مرَّ.

بل قال ابن عبد السَّلام ـ وأحسنَ فيما قال ـ: إنَّ القطع أنَّ الصَّحابة لم يكونوا يأمرون خدمهم أن يشتروا لهم مما في أيدي المسلمين مِنَ السَّمن دون ما في أيدي الكفَّار، قال: فلا يحمد التقشُّف في مثل ذلك.

أقول: بل عامَّة المسلمين إلى يومك هذا لا يسألون عمَّا يترطَّب به الكفَّار مِنْ مائعٍ وغيره مع جلب السَّمن والمربَّيات والصَّباغات مِنْ كلِّ جهةٍ مِنَ البحر، والغالب في مَنْ وراء البحر كفَّار، وكفاك الهند.

وإن كان الظُّهور والسُّلطان فيه للإسلام، فلا نسبة لأفراد المسلمين إلى طوائف الكُفر المتظهِّرين بدينهم، المختلطين بالمسلمين أتمَّ اختلاط، وكذلك الإفرنج وما يلينا مِنْ جهة السُّودان. وأمَّا أهل الذِّمَّة، فقد كثروا في الشَّام ومصر، لا سيَّما بيت المقدس.

(٥/ ٣٣٢ س٤) قوله: لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضطرَّ﴾.

الاضطرار مِنَ الضَّرر، وهو يشمل ـ لغةً ـ ما لا يحتمل عادةً، كاختلال الأمزجة المؤدِّي إلى الأمراض، وكالألم الحاضر مِنَ الجوع المفرط الذي لا يُستطاع معه المشي، أو نحو ذلك، فمن أصابه شيءٌ مِنْ ذلك ـ وإن لم يخشَ تلفاً ـ فقد اضطر. غايته أنَّ مطلق الضَّرورة مبيحٌ فقط بنصِّ الآية، وزيادة التَّحتُّم يفتقر إلى دليل.

وأمَّا خشية التَّلف، فينبغي أن يجب التَّناول لدفع ذلك كما وجب دفعه عن الغير وأولى، وإذا وجب دفع التَّلف، فلا معنى لتسمية ترك الواجب تورُّعاً، وأيضاً لا تورُّع في ترك المباح، إذا لم يجُرَّ إلى مفسدة، كمن تورَّع عن الشُّرب مِنْ دجلة والنِّيل.

وأمَّا مثل ترك التَّقية مِمَّن أُريد منه الكفر، وكذلك دخول الرَّجل في صفوف الكفَّار ـ كفعل النَّضر بن أنس ـ فليس ممَّا نحن فيه؛ لأنَّ فاعل ذلك إنَّما هو بصدد ما أمر به من لزوم الإيمان، ومِنَ الجهاد، وتجويز أن يضرّه العدوُّ غير مانع، كيف وقد شرع له طلب الشَّهادة، وكان أفضل الجهاد كلمة حقٍّ عند سلطان جائر؟.

وأمَّا الذي يصبر على الجوع، فليس في مقصد شرعيٍّ، وقد أُزيل عنه مانع تحريم الميتة، فصار مخلًّا بواجبٍ بلا مانع.

وكذلك الذي يعدو عليه المسلم هو بصدد حفظ حُرمة الإسلام، فلو ترخَّص جاز له، لكنَّه أراد أن يكون كخير ابني آدم عليه السَّلام.

(٥/ ٣٣٢ س١٤) قوله: لزوال الضَّرر بسدِّه.

كلامٌ صحيحٌ؛ لأنَّه لا يحلُّ للمضطر تناول المحرَّم إلَّا ما دام اسم المضطر صادقاً عليه، فمنع الزَّائد هو المنع الأصلي، وأمَّا إذا خشي الضَّرر في المستقبل، فليحمل بقدر ما يظنُّ أنَّه يحتاج إليه، ولا يأكله إلَّا دفعاً للضَّرر شيئاً فشيئاً لما ذكرنا مِنْ عدم الإباحة لمن لم يصدق عليه اسم المضطر، فإنْ منعه مانعٌ مِنَ الحمل مع ظنِّه الاحتياج في المستقبل، فالأظهر أنَّه مضطرٌ حكماً، فيشبع لدفع نزول الضَّرر به، كمن جاز له التَّيمُّم مع وجود الماء لخوف العطش ونحو ذلك.

(٥/ ٣٣٣ س٣) قوله: محتجّاً (لأحمد بن يحيى، وزيد وقن وقش) بظاهر ﴿إلَّا ما اضطررتم﴾.

ينبغي أن تقوم حجَّتهم على وجهها، وذلك أنَّ الآية شرطت في المضطر أن يتَّصف بكونه غير باغٍ ولا عادٍ، ولا يصدق في ذلك الباغي، والظَّاهر عموم

البغي والعدوان، وتأويلهم لذلك تعسُّفٌ، والقياس مع النصِّ غير صحيح، فالحقُّ عدم التَّرخيص.

(٥/ ٣٣٣ س٨) قوله: **إذ لا يقاوم تحريمه تحريم روح المسلم.**

كلام غير صحيح، فإنَّ هذه موازنة تخمينيَّة، وفي أوَّل الكلام منع قتل محترم الدَّم على الإطلاق، فعلى هذا يقتل صبيّ الكافر ولا يقتل الحمار، ونحوه ان هذا الميزانَ عائلٌ، وولد الكافر مولودٌ على الفطرة، ومولوديَّته لم تؤثِّر فيه شيئاً مِنَ الأحكام الأُخرويَّة أو الدُّنياويَّة التي في معنى العقوبات إلَّا عند بعض المجوِّزة، وقد بيَّن النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلغاءها حين سألوه عن أولاد المشركين، فقال صلى الله عليه وآله وسلّم: «أوليس خيارُكم أولاد المشركين؟»، فلا فرق بين دم صبيٍّ المشركين وبين دماء المسلمين في الحرمة.

وكأنَّ الإمام يحيى أخذ هذا مِنْ كُتب الشَّافعيَّة، فهي مسألة خلاف عندهم، وهم يجوِّزون تعذيبه مِنَ الله بغير ذنب، ولعلَّ خلافهم في الفقه مبنيٌّ على خلافهم في الكلام: أيعذَّب أم لا؟.

وأمَّا اغترار الإمام يحيى بذلك، فما ينبغي لها إلَّا أن تكون هفوة عالم بغير علم ولا هدى ولا كتاب منيرٍ مِنَ التَّصرُّفات السَّاذجة، ولا تبلغ إلى مقام المصالح المرسلة، والله أعلم.

(٥/ ٣٣٣ س٩) قوله: **وفي تناول غير المضطر مِنْ بستان غيره.**

قد ذكرنا ذلك في اللُّقطة، وفي «المنتهى» الحنبليّ: ومَنْ مرَّ بثمرة بستان لا حائطَ عليه، ولا ناظر له، فله الأكل ولو بلا حاجةٍ مجَّاناً، لا صعود شجرةٍ ولا ضربِهِ ولا رميِهِ بشيءٍ، ولا يَحْمِلُ، ولا يأكل مِنْ مجنيٍّ مجموع إلَّا لضرورةٍ، وكذا زرع قائم، وشرب لبن ماشية، وألحق بعضهم باقلَّاء وحمَّصاً أخضرين المنقح، وهو قويٌّ. انتهى.

(٥/ ٣٣٣ س١١) قوله: **والضِّيافة واجبةٌ.**

أدلَّة ذلك في السُّنَّة واضحةٌ، ولم يتعرَّض المصنِّف لذكر خلافٍ فيها، وفي «منتهى الإرادات» من كتب الحنابلة: وتلزم مسلماً ضيافة مسلم مسافرٍ في قريةٍ لا مصرٍ يوماً وليلة قدر كفايته مع إدام، وإنزاله بيته مع عدم مسجد وغيره، فإن أبى، فللضَّيف طلبه عند حاكمٍ، فإن تعذَّر، جاز له الأخذ مِنْ ماله، ويستحبُّ ثلاثاً، وما زاد فصدقة.

(٥/ ٣٣٤ س١٠) قوله: وندب حبس الجلَّالة.

كأنَّ المصنِّف اعتمد في ذلك الاعتبارَ أو نصوص مَنْ تقدَّمه كما يفعله كثيرون، ولو اتَّبع الحديث، لما قدر أربعة عشر يوماً لجلَّالة الإبل مع تقدير الحديث لها بأربعين ليلة.

(٥/ ٣٣٥ س٣) قوله: وما استحال مِنْ نجسٍ... إلخ.

حلّ الخلّ شائعاً ذائعاً مع لزوم أن يتقدّمه الخمريّة، أو يغلب ذلك يدلُّ دلالة واضحة على أنَّ المستحيل إلى طاهر يطهر.

ومِنْ أغرب الخلاف هنا: قول ابن حنبل: إنَّ الزَّرع الذي يرمى في أصوله العذرة لا يحلُّ أكله، وقاطبة الزُّرَّاع يتقصَّدون ذلك، ويبالغون فيه، ويشترونه في كثير من البلدان بغالي الأثمان.

(٥/ ٣٣٦ س٣) قوله: ويكره ـ يعني: الضَّبُّ ـ.

لا شكَّ في الكراهة؛ لأنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم علَّل كراهته له في عدَّة روايات أنَّـه مسخ سبط مِنْ بني إسرائيل دوابّ، وأنَّه يخشى أن يكون الضَّبُّ منها. قال في بعض الرِّوايات: ولذلك لا يذوق لبن الإبل.

(٥/ ٣٣٦ س٧) قوله: ويكره الطِّين[1].

أما إن كثيره يضرُّ، فلا شكَّ في ذلك، فيمتنع الكثير للضَّرر، ويكره قليله لحرمة كثيره مع عدم النَّصِّ على أنَّ قليله ككثيره، فأقل حالِه: الكراهة.

(١) في «البحر»: ويكره كثيره.

وأحاديثه، وإن لم تصحّ، فلا بدَّ في بعضها ما يثير أدنى كراهة منضمّاً إلى ما ذكرنا.

(٥/ ٣٣٧ س٣) قوله: فإن كان لعذرٍ جاز، لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم للمغيرة.

هذه الدَّعوى ودليلها يحتاجان إلى تصحيحٍ.

أمَّا الدَّعوى، فلأنَّ العذر لا يبيح حقَّ المسجد، فيقعُد في بيته، وقد تقدَّم للمصنِّف أنَّ ذلك عذرٌ يترك لأجله الجمعة والجماعة.

وأمَّا دليلها؛ فلأنَّ هذا الحديث لم نجده في غير هذا الموضع مع كثرة البحث فيما ثبت، وفيما لم يثبت، بل وفي الموضوعات.

فصــــل

ونُدِبَ حضور موائد آل محمد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إذا وضعت موائد آل محمَّد»[1].

هذا الحديث، وحديث «لا وليمة إلاَّ في ثلاث» الله أعلم بأصلهما، ودليل وليمة العرس حديث عبد الرَّحمن، والأمر فيه للنَّدب لعدم محافظته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على ذلك، وعدم شيوع ذلك في الصَّحابة في عصره، ولا دليل على ما عدا العرس، وقد أقرَّ بذلك المصنِّف بقوله: قلنا: لا دليل إلاَّ قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أطعموا الطَّعام» ونحوه[2]، وأنت خبيرٌ بأنَّه لا دلالة في الحديثَ على خصوصِ الوليمة، وتعداده لتسع ولائم حسبما تلقنه في صغره مِنْ كلام شيوخه، والله أعلم كيف لقَّقوه.

نعم، «أطعم الطَّعام» على الإطلاق، تكاثرت الأحاديث على فضله، وله صور يفضل بعضها بعضاً بقيودٍ غير منحصرة، وإنَّما الاعتبار بالنَّظر إلى حاجة

---

(١) ٥/ ٣٣٧ س٦.

(٢) ٥/ ٣٣٨ س٤.

الأكل، وإلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، فإنَّ هذه مشروعة في الجملة، وبعث صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لتكميل مكارم الأخلاق.

وأمَّا تعيين الولائم المذكورة، فتحكُّم وابتداع كسائر البدع الَّتي يتحكَّمون في تعينها، ثمَّ يسندونها إلى أمرٍ عامٍّ، كصلاة الرَّغائب وما لا يحصى مِنَ البدع المتنوِّعة.

(٥/ ٣٣٨ س٣) قوله: (قش): تجب[1].

يعني: الإجابة إلى وليمة العرس فقط. دليل هذا ظاهرٌ، إلَّا أنَّ شرطه أن تكون وليمة شرعيَّةً، خالية عن البدع، ولو التَّكلُّف الواضح حسبما جرت به العوائد، وقلَّما تخلص وليمة عن ذلك، فيخفُّ التَّكليف بحمد الله تعالى.

والذي في كتب الشَّافعية أن في وجوب الوليمة قولين أو وجهين، وأنَّ الإجابة فرض عين، وقيل: كفاية، وقيل: سُنَّة، وفي كتب الحنابلة أنَّ الوليمة سنَّة، والإجابة إليها في المرَّة الأولى واجبة، وفي الثانية سنَّة، وفي الثَّالثة مكروهةٌ.

(٥/ ٣٣٩ س٨) قوله: قلنا: القياس على سائر الأطعمة[2] منع التَّحتُّم.

ليس هذا مِنَ القياس في شيءٍ، ويا عجباه مِنْ إيراد مثلِ هذا. وأمَّا احتمال الأحاديث، فإن أراد احتمالاً مرجوحاً، فليس بعُذْرٍ؛ إذ[3] كلُّ أمر كذلك، وإنَّما قطع الاحتمال مع المطالب القطعيَّة، وإن أراد احتمالاً مساوياً فممنوعٌ؛ لأنَّ ظاهر صيغة الأمر الوجوب، وكذلك قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ومَنْ لم يُجِبْ فقد عصى الله ورسوله»، وهي في رواية البخاريّ ومسلم.

---

(١) في «البحر»: بل تجب.
(٢) في «البحر»: الإطعامات.
(٣) في (أ): إذا.

(٥/ ٣٤٥ س٢) قوله: وتُقرأ سورة قريش والإخلاص بعده لما فيهما مِنَ الشُّكر والإخلاص[١].

لا أدري كيف يسوغ مثل هذا، فإنَّه في صورة تشريع بالرَّأي.

(٥/ ٣٤٥ س٣) قوله: والأكل بثلاث[٢].

هذا فيه حديث كعب بن مالك، وقد ذكره المخرِّج، غير أنَّه لم يبيِّن المأكول، فإنَّه إنْ كان تمراً، يلزم أن يساويه أكل الثَّريد ونحوه، فحيث لم يثبت التَّعميم؛ إذ لم يرد فيه سنَّة ثابتة، فالأولى الاقتصار على قدر الحاجة في الغالب، لأنَّه الخلق الذي لا يُلام عليه، ويختلف ذلك باختلاف المأكول.

(٥/ ٣٤٦ س٣) قوله: وأفضل الكسب.

ينبغي أن يعتمد جوابه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمن سأله: أيّ الكسب أفضل؟ فقال: «عمل الرَّجل بيده، وكلُّ بيع مبرور»، فيدخل في ذلك الزَّرع وغيره مِنَ الحِرَفِ، ويدخل في البيع كلُّ بيع، ولا يخرج مِنَ النَّوعين إلاَّ ما أخرجه دليلٌ كالحجامة ونحوها.

وأمَّا حديث: «خير المال سكَّة مأبورة»، فليس بنصٍّ في المقصود؛ لأنَّ الظَّاهر فيه أنَّه لم يُرِدِ الحِلَّ، بل أراد أنَّه أنفع المكاسب وأظهرها في استمرار التَّحصيل، وأقلُّها عوارض، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: والتوحيد.
(٢) في «البحر»: بالثلاث.

كتـــاب الأشربـــة

(٥/ ٣٤٩ س١٤) قوله: هذا تحقيقَ مذهب الحنفيَّة على اختلاف رواياتهم.

أقـول: لو لم يكن للحنفيَّة إلاَّ هذه المسألة، لكانوا أحقاء بالتَّسمية بأهل الـرَّأي، فإنَّها رأي محضٌ صادموا به النُّصوص الصَّحيحة الصَّريحة المتعدِّدة المفيدة أنَّ معتمد التَّحريم هو الإسكار، وأخوف بالعالم أن يكون له مثل هذه المسألة، لا سيَّما إن كان متبوعاً ونقل الرِّيميّ في «المعاني البديعة» كهذا النَّقل.

ولفظ «عيون المـذاهب» مِنْ كتب الحنفيَّة: الشَّـراب ما يسكـر والخمـر أربعة، وهي:

نيِّيءٌ مِنْ ماء عنبٍ إذا غلا واشتدَّ وقذف بالزَّبد، وعندهما والثَّلاثة بلا قذف زبد، وحرم قليلها وكثيرها بالإجماع.

وطلاء، وهو عصيرٌ ذهب أقلّ مِنْ ثلثيه بالطَّبخ.

وسَكَرٌ وهو نيِّيءٌ مِنْ ماء رُطب.

ونقيع، وهو نيِّيءٌ من ماء الزَّبيب.

والكلُّ حرامٌ لو غلا واشتدَّ دون حرمة الخمر، فلا يكفر مستحلُّها، بخلاف الخمر بالإجماع.

والحلال منها أربعة:

نبيذ تمـرٍ أو زبيب لو طُبِخَ أدنى طَبْخٍ وإن اشتدَّ ما لم يُسكر ولم يُشرب بطربٍ ولهوٍ وما خُلطا منه.

ونبيذ عسلٍ وتينٍ وبُرٍّ وشعير وذرةٍ طُبخ أو لا.

ومثلث عنبي. وعند محمَّد والثَّلاثة. كلّ مسكر خمر يحرُم قليله وكثيره، ويُحَدُّ شاربه، وبه يفتى. انتهىٰ. وفي «الوقاية» نحوه.

(٥/ ٣٥٠ س٣) قوله: لقول ابن عمر: سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الخبر، ولقول ابن عمر: الخمر ما خامر العقل.

الحديث الآخر معروفٌ مِنْ كلام عمر نفسه، والأوَّل مِنْ كلام ابن عمر غير مرفوع. إن أراد به المصنِّف حديث: نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة يومئذٍ لخمسة أشربة ما فيها شراب العنب، وقد جعل المخرج الظَّفاري كلام المصنِّف في المرفوع إشارة إلى حديث: نزل تحريم الخمر وهي يومئذٍ من خمسة: من التَّمر والعنب والعسل والحنطة والشَّعير، وأن ابن عمر رفعه، ولم يعزُه المخرِّج إلى أحدٍ من أهل الكتب، وهكذا دأبه، إذا لم يجد الحديث معزوّاً ذكره ممرّضاً أو أهمله بمرَّةٍ.

(٥/ ٣٥٠ س٩) قوله: أمْرُهُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بإراقتها دليلُ تحريمِ ما عُولج منها، وإلاَّ لكان إضاعة مالٍ.

أمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالإراقة دليلٌ تعين وجوب الإراقة، وترك الإراقة مفسدة قدمها على مصلحة التَّخليل، فلا حجَّة للمصنِّف فيما ذكر، فلو ترك الإراقة تمرُّداً حتَّى تخلَّلت أو عالجها، كذلك عصى، ولم يَصلح عصيانه فارقاً بين المستحيلة بعد ذلك والمستحيلة بدونه، فيحلّ الجميع لعدم الفارق.

ونظير الحِلّ مع النَّهي: نهيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن ينزى الحمير على الفرس، ثمَّ ركب البغلة.

وأخرج البيهقيُّ عن أمّ خداش، قالت: رأيت عليّاً يصطبغ بخلّ خمرٍ.

(٥/ ٣٥١ س٢) قوله: فلو صبَّ خمراً يسيراً.

ليس للإمام (ي) في دعواه الاستحالة دليل، بل الظَّاهر والأصل عدم

الاستحالة حتَّى يمضي عليها وقت، ولكن إلزام المصنِّف له غير صحيحٍ ؛ لأنَّ البول لا يستحيلُ خلًّا بحالٍ .

(٥/ ٣٥١ س٧) قوله: قلت: فإن خشي التَّلف وقطع بزوال علَّته حلَّ التَّداوي كمن غصَّ بلقمةٍ[1].

هذا بمنزلة أن يقول: لو فرضنا أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يقل: إنَّها داءٌ، وليست بدواءٍ، و«إن الله لم يجعل شفاءنا فيما حرَّم علينا»، وإلاَّ فكيف يثبت خبر الصَّادق ويحتجّ به، ثمَّ يفرض خلافه، فإنَّه لو صحَّ الفرض، لبطل مدلـول الحـديث مطلقـاً، فليس لقـائـلٍ أن يتخيَّل أنَّا لو فرضنا أمراً علميّاً، والحديث ظنّيٌّ، لأنَّا نقول: إذا فرضت أمراً علميّاً استلزم بطلان الظَّنِّيِّ، فلا يعمل به أبداً.

وعلى الجملة، هذا مِنَ التَّعمُّق المـذمـوم في تكلُّف نوادر الأنظار؛ لأنَّه بمنزلة قولك: فإن فرضنا عدم صدق الحديث أنَّها داءٌ وليست بدواء، وأنَّ الله لم يجعل شفاءنا فيما حرَّم علينا بأن ظهر لنا أنَّها دواءٌ وليست بداءٍ، وأنّ الله جعل شفاءَنا فيما حرَّم علينا، ومن هذا القبيل: قول المصنِّف: والأقرب عندي . . . إلى آخره، وكذلك كلامه في الفرع بعقب ما ذكر.

أمَّا قياسه للتَّداوي على تليين اللُّقمة، فغير صحيح، لوجود النَّصِّ المانع للقياس، ولأنَّ الشِّفاء يكون بفعل الله عند استعمال الدَّواء، وقد جاء النَّصُّ أنَّ الله لا يفعله هنا، ولم يقل: إنَّه لا يحصل التَّليين بها، فهو مسكوت عنه، باقٍ على حكم العقل، فالقياس فاسدٌ؛ لأنَّه في مقابل النَّصِّ، ولمنع وجود العلَّة في الأصل، وأيضاً يقال: قد صار مضطراً كالمضطر من الجوع والعطش، وقد أبيح لهما أكل المحرم وشربه.

---

(١) في «البحر»: فإن خشي من علته التلف وقطعُ بزوالها، حل التداوي بها.

(٥/ ٣٥٢ س٣) قوله: ويحلُّ الخل المسمَّى خمراً[1] لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «خير خلِّكم خلُّ خمركم».

هذا كلُّه غريب فقهه وحديثه، وقد أعرض المخرِّج عن الحديث بالمرَّة، وذكر حديث الخلِّ، وبحثت عن هذا الحديث، فلم أجده ولا في كتب الموضوعات، والله أعلم[2]. وكأنَّ المصنِّف أراد بها الَّتي عُصرت بنيَّة الخلِّ، وتسمَّى في كتب الشَّافعية الخمر المحترمة، فلا يجب إراقتها عندهم، ويحلُّ خلُّها، والمصنِّف يشرط في هذه الخمر أن لا ترى، فتحل حينئذٍ. وأمَّا تسميتها خمراً، فيبحث عن صحَّته.

(٥/ ٣٥٢ س٩) قوله: فمخصوصٌ بأمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بإراقته.

لم يرو في تلك الخمر أنَّها عُصرت بنيَّة الخمر، والظَّاهر الإطلاق. هذا وكون النِّيَّة مؤثرة يحتاج إلى دليل، فإنَّ الظَّاهر أنَّ العبرة بحقيقة الخمر، وهي حاصلة بنيَّة الخمرية وبنيَّة غيرها، ولا بنيَّة أصلاً، فاعتبار تأثير النِّيَّة تحكُّمٌ بلا دليل عقليٍّ ولا شرعيٍّ.

فإن قلت: إذا لزم أو غلب أن تتقدَّم الخمرية الخلِّيَّة، وقد وجب إراقة كل خمر، لزم عدم الخلِّ، وقد علم حلّها واستعمالها.

قلت: قد قدَّمنا أنَّها إذا تخلَّلت الخمر بعلاج أو بغيره، حلّت، فالخلُّ يوجد من جهاتٍ:

إمَّا بأن لا يتعرَّض للعصير حتَّى يتخلَّل، فإن ارتقاب تحوُّله إلى الخمريَّة غير مأمورٍ به.

---

(١) في «البحر»: خل خمركم إجماعاً.

(٢) حديث موضوع، فقد ذكره الصغاني في «الدر الملتقط» ص٥٢، و«الموضوعات» ص١٤، وحكم عليه بالوضع. وذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة» ص٢٠٦ وقال: رواه البيهقي في «المعرفة» من حديث المغيرة بن زياد ـ وقال: إنه ليس بالقوي ـ عن أبي الزبير عن جابر به مرفوعاً.

وإما لأنَّه خلَّلها مَنْ لا يُبالي بالواجب، فلنا حلّها وعليه إثمه.

وإمَّا لأنَّه مِنَ الأنواع الَّتي حلَّلتها الحنفيَّة، وهم يعتقدون جواز ذلك، وهي كالَّتي قبلها.

وإمَّا لأنَّ عاصرها يستحلّ الخمر، وأحسن الخلّ عندنا في مكَّة الخلُّ الطُّوري، وهو مِنْ عمل النَّصارى في الطُّور.

فعلمت أنَّه لا تنافي بين الأمور الثَّلاثة على ما صحَّحناه في المسائل المتقدِّمة، ومَنْ خالفنا في بعضها ولزمه الإشكال، فعليه النَّظر في خلاص نفسه. ومِنْ علامات صحَّة المذهب أن لا يُوقع صاحبه في ورطة، والله الهادي.

(٥/ ٣٥٢ س٥) قوله: لنا القياس على الخمر.

لا حاجة إلى هذا القياس، بل الحجَّة ما تقدَّم في البيع مِنْ حديث: لعن الخمر وبائعها الحديث، وحديث: «لعن الله اليهود، حرِّمت عليهم الشُّحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها، وإنَّ الله إذا حرَّم على قومٍ أكل شيءٍ، حرَّم عليهم ثمنه»، ونحوها. وقد تقدَّم ذلك.

(٥/ ٣٥٢ س١٨) قوله: قلت: الحقُّ أنَّه إن صحَّ الإجماع، وإلَّا حرم لقوله تعالى: ﴿والرُّجْزَ فاهْجُرْ﴾.

الذي ثبت بالبيان النَّبوي مِنْ هَجْر الرُّجز هو منع مباشرة النَّجاسة لحديث: «إن عامَّة عذاب القبر مِنَ الأبوال»، وكذلك استعمال النَّجس في الصَّلاة حسبما فصِّل في كتاب الصَّلاة، وما عدا ذلك، فباقٍ على عدم المنع، وليست الآية نصًّا في المدَّعى، ولذا يجوز لبس الثَّوب المتنجس في غير الصَّلاة، ونحو ذلك مِنَ الاستعمالات، وكذلك لمس النَّجس الجافِّ وغير ذلك، فيجوز سقي الزُّروع والاستصباح، ونحو ذلك.

(٥/ ٣٥٢ س١٨) قوله: يحرم الشُّرب في آنية الذَّهب والفضَّة.

أدلَّة الشُّرب بها وحُرمة ذلك واضحة، وكذلك أدلَّة الأكل بها ثابتة، وما

عداهمـا مِنَ الاستعمـالات على أصل الإباحة، وهم تارةً يقيسون غير الأكل والشُّـرب عليهما، وهو قياس الأخفِّ على الأغلظ، وغير بعيد تحريم الأغلظ وإباحة الأخفِّ، وتارة يأتون بلفظٍ مِنْ عندهم هو الاستعمال، والنبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أُوتي جوامع الكَلِمِ كان أقدر منهم على اللَّفظ العامِّ لو أراد معناه.

وأيضاً جاء النَّصُّ في إباحة الفضَّة فيما عدا الأكل والشُّرب، ففي حديث في «أحمد» و«أبي داود» في تحريم الذَّهب: «ولكن عليكم بالفضَّة، فالعبوا بها لعباً».

ويشهد له ما في البخاري عن عثمان بن عبد الله بن موهب، قال: أرسلني أهلي إلى أمِّ سلمة بقدحٍ مِنْ ماءٍ، فجاءت بجلجل مِنْ فضَّة فيه شعرٌ من شعر رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فكان إذا أصاب الإنسان عينٌ أو شيءٌ، بعث إليها بإناء، فخضخضت له، فشرب منه، فاطلعت في الجلجل، فرأيت شعرات حمراً. فهذا موافق للأصل.

ومن أعجب عمل الفقهاء تسوية كثيرٍ أو الأكثر منهم بين الذَّهب والفضَّة في المنع، واستثناء بعض الأشياء، وأحاديث تحريم الذَّهب على الرِّجال واضحةٌ، ولم يصحّ فيها استثناء قطُّ، بل جاء التَّعميم بأبلغ تأكيدٍ.

أخـرج أحمد مِنْ حديث عبد الرحمن بن غَنْم، قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ تحلَّى أو حلَّى بخربصيصة مِنْ ذهبٍ، كُوِيَ به يوم القيامة».

وأخرج الطَّبراني مِنْ حديث أسماء بنت يزيد عنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ تحلَّى بذهبٍ أو حلَّى أحداً مِنْ ولده مثل خربصيصة أو عين جرادة، كُوِيَ به يوم القيامة».

الخربصيصة: الهنة التي تتراءى في الرمل[1]، لها بصيصٌ كأنَّها عين جرادة.

---

(١) في (أ): النمل، وكتب فوقها: الرمل ط.

بل أخرج أحمد وأبو داود مِنْ حديث أسماء بنت يزيد مرفوعاً: «أيّما امرأة قلدت قلادة مِنْ ذهب، قلدت في عنقها مثله من النار يوم القيامة، وأيّما امرأة جعلت في أذنها خرصاً من ذهب، جعل في أذنها مثله في النار يوم القيامة».

نعم، أمَّا سائر جواهر الأحجار، كالياقوت واللُّؤلؤ والمرجان، فغير ممنوع شرباً وأكلاً فيها، وغير ذلك، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿وتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل: ١٤]. وتأويل الكشَّاف وغيره بـ «تلبسها نساؤكم» تقييدٌ لكلام الله بالمذهب..

(٥/ ٣٥٣ س٩) قوله: ويجوز اقتناؤها، والمحرم[1] الاستعمال.

الأصل الجواز، ومنع الشّرب والأكل لا يمنع الاقتناء، وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للسَّعدين وقد باعا يوم خيبر مِنَ المغنم آنية ذهب وفضَّة بيعاً اقتضى الرِّبا، فقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أربيتما»؟ فردا ولم يأمر بتكسير الآنية.

وأيضاً ـ على ما قرَّرناه ـ تُستعمل في غير الأكل والشُّرب، والمانع للقضيَّة إنَّما فرع على مذهبه في تعميم منع الاستعمال.

---

(١) في «البحر»: إذ المحرم.

كتـــاب اللِّبـــاس

(٥/ ٣٥٦ س١) قوله: لا قياس مع النَّصِّ.

إن صحَّ هذا النَّقـل عن إسمـاعيل بن عليَّة، فالـظَّاهر أنَّه لم يستند إلى قياسٍ، وإنَّما هو منعٌ لدليل المحرَّم، وبقاءٌ على الأصل، وذكر الساتر والمرأة لبيان ذلـك، وقـد يسمّـون ـ مثل ـ هذا قياساً بعدم الفارق، وقياساً في معنى الأصل، ولعلَّ ابن عليَّة له أصل بنى ذلك عليه، نحو وجوب العمل بالعلم دون الظَّنِّ، أو يشترط في الخبر شروطاً لم تتمَّ عنده، وإلاَّ فالأحاديث طافحةٌ بتحريم الحرير بحيث ينبغي أن يكون القائل بمثل هذا القول في حكم غير المجتهد؛ لأنَّه لم يوفِّ النَّظر حقَّه، والبناء على المباني الرُّكيكة لا يسوغ مثل ذلك، وكيف يُقَوِّي ركَّة الفرع أصلٌ مختلٌ.

وقد ذكر نحو هذا بعضهم في نفاة القياس، ولو كانَ لنا مَنْ ينفي القياس مطلقاً، لكان ما قاله صحيحاً، لكنَّا قد حقَّقنا في «الأصول» خلافه، فارجع إليه إن شئت في بحث القياس مِنْ «نجاح الطَّالب».

(٥/ ٣٥٦ س٤) قوله: لترخيصه لطلحة وغيره.

التَّرخيص وقع للزُّبير وعبد الرَّحمن، وإنَّما رخَّص لهما لحكَّة. والحديث في «البخـاري» و«مسلم»، وفي بعض الرِّوايات: للقمل. وقد بوَّب البخاري للبس الحرير في الحرب، وهذه التَّراجم مبنيَّةٌ على النَّظر منهم، فلا عبرة بها، إنَّما العبرة بالحديث المرويِّ، وليس في التَّرخيص في الحرب حديثٌ صحيحٌ صريحٌ، والأصل المنع، فلا وجه للقول به، وأي مناسبة في ذلك.

وقولهم: للإرهاب غيرُ واضحٍ؛ إذ ذلك ليس من لازم الحرير، فلا علَّة ولا معلَّل.

(٥/ ٣٥٦ س٥) قوله: ويحل المغلوب، ويحرم الغالب إجماعاً فيهما.

الإماميَّة لا تمنع إلَّا ما كان حريراً محضاً، فإن خالطه ما يخرجه عن ذلك، فلا. هذا نصُّ كتبهم، وقد ذكره الرِّيمي عنهم. فهذا مِنَ الإجماعات التي يتساهلون في نقلها، وإذا جرَّب ذلك عنهم وكثر منع ظنِّ صدق النَّقل أو بعد الصِّدق. ألا ترى حكاية الإمام (ي) الإجماع على تحريم لباس الصَّبي الحرير والحلي، والخلاف شائع في «منهاج» النَّووي. الأصح: الجواز، قال شارحه ابن حجر: لا يُعلم خلافٌ في جوازه يوم العيد؛ لأنَّه يوم زينة، فانظر هذا التَّهوُّر مِنْ معتمد مذهبه، ثمَّ الحقّ المنع كالزنى والشُّرب، وفي «الرَّافعي» لهم ثلاثة مذاهب: الجواز، والمنع؛ ومنع ابن السَّبع.

تنبيـــه: الخزُّ حريرٌ، ففي كتب الغريب: الخزّ: الإبريسم.

عن عامر بن عبيدة الباهليِّ، قال: سألت أنساً عن الخزِّ، فقال: وددت أنَّ الله لم يخلقه، وما أحدٌ مِنْ أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلَّا وقد لبسه ما خلا عمر وابن عمر. أخرجه ابن سعد. قال السُّيوطيُّ: وهو صحيح.

وفي مسند عليٍّ مِنَ «الجامع الكبير». عن عليٍّ عليه السَّلام قال: نهانا رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن الخزِّ: عن ركوبٍ عليها وعن الجلوس عليها، وعن جلود النُّمور: عن الرُّكوب عليها وعن الجلوس عليها. الحديث.

قد يُفهم مِنْ هذا أنَّ الخزَّ غير الحرير، ونحوه قولهم: تُكره الصَّلاة على جلد الخزِّ، وليس حديث عليٍّ هذا بصريحٍ، بل محتملٌ للأمرين، فلينظر. وكثير الروايات عن عليٍّ أنَّ النَّهي عن القسيِّ وعن المياثرة وعن الأرجوان، فهي تفسّر هذه الرِّواية بأنَّ المراد بالخزِّ الحرير، والله أعلم.

(٥/ ٣٥٦ س١١) قوله: ورخَّص في الذَّهب والفضة والحرير، إلى قوله: لنا ما مرَّ.

لم يمرَّ في الذَّهب والفضَّة شيءٌ فيما قرب، فينظر. وقد صحَّحنا قريباً أنَّه لا يُستثنى مِنَ الذَّهب شيءٌ، ولم يمنع مِنَ الفضَّة غير الأكل والشُّرب، ولا فرق بين الحرب وغيرها.

(٥/ ٣٦٠ س٢) قوله: ويكره للرَّجل لبس المشبع صفرة وحمرة[1].

المنصوص عليه الزّعفران، كما في حديث ابن[2] عمرو بن العاص، وأحاديث النّهي عن الخلوق؛ لأنّه لغلبة الزّعفران عليه والعصفر في حديث علي. قال ابن حجر الهيتمي: واختاره البيهقي وغيره، ولم يبالوا بنصّ الشّافعيّ على حلّه عملاً بوصيّته ـ يعني: قول (ش): إذا صحّ الحديث، فهو مذهبي. ومراده الحُرمة، لا كراهة التّنزيه، إذ لا ينبغي أن يختلف فيها كما ذكرناه في الصّلاة مِنْ كراهته صلّى الله عليه وآله وسلّم للحُمرة، والمعروف من مذهب الزّيديّة التّحريم والمصنّف ذكر هنا، وفي الصّلاة الكراهة، وقد نصّ في «الغيث» على أنّهم صحّحوا التّحريم كالحرير.

ثمّ نقول: والظّاهر أنّ ما ساوى المعصفر في نصوع الحُمرة، فهو مثله كالأصباغ التي تكون في شيءٍ مِنَ الجوخ هي أقنى وأزين مِنَ المعصفر، إن لم تزد عليه لم تنقص. والشّافعيّة اقتصروا عليه، ولا وجه لذلك؛ لأنّه لا خصوصيّة للعصفر، فيتعدّى الحكم بالقياس بعدم الفرق وأحاديث كراهة الحمرة، كقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ألا أرى هذه الحُمرة قد علتكم»؟ يقوّي التّعميم.

غايته أن المحقّق: المُشْبَع كما ذكره المصنّف، وقد مرّ في الصّلاة أبسط مِنْ هذا. ومنها قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إنّ الشّيطان يحبّ الحُمرة، فإيّاكم والحُمرة، وكلّ ثوبٍ ذي شهرة». أخرجه الحاكم في «الكنى»، وأبو نعيم في «المعرفة»، وابن قانع، وابن السّكن، وابن مندة، وابن عدي عن رافع بن برد الثّقفي. قال ابن قانع: هذا خطأٌ، وإنّما هو صحيحٌ مِنْ رواية رافع بن خديج.

وأخرج الطّبراني عن عبادة بن الصّامت: بَصُرَ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم برجُلٍ عليه ملحفة معصفرة، فقال: «ألا رجل يستر بيني وبين هذه النّار»؟.

---

(١) في «البحر»: أو حمرة.

(٢) ساقطة من (أ).

وأخرج أحمد وأبو داود والحاكم والطَّبراني والبيهقي مِنْ حديث عمران بن حصين: «لا أركب الأرجوان، ولا ألبس المعصفر، ولا ألبس القميص المُكفَّف بالحرير».

(٥/ ٣٦١ س١) قوله: ويكره تطويل الثِّياب حتَّى تغطِّي الكعبين.

هذه المسألة في السُّنَّة نارٌ على علم في منع ما تحت الكعبين، وأنَّه في النَّار، وأنَّ الحدَّ وسط السَّاقين، فإن أبيت، فإلى الكعبين.

والعجب مِنَ الفقهاء في تهوين أمرها، وكان الواجب أن يهوِّلوا ما هوَّلت السُّنَّة، ويُهَوِّنوا ما هوَّنت. وهم إنَّما يلتفتون إلى هذه المسألة أدنى التفات فيما طوَّلوا مِنَ المصنَّفات، وقلَّ مَنْ يزيدها على لفظ الكراهة الذي غلب استعمالهم له في التَّنزيه دون الحظر. وإن زعم زاعمون أنَّ إطلاقها أصلٌ في الحظر، فإنَّ المعروف مِنْ استقراء كلامهم ما ذكرنا، وذلك لأنَّهم وجدوا لكراهة الحظر اسم التَّحريم والحظر، ولم يَرَوا للتَّنزيه غير لفظ الكراهة.

وتقييد[1] كثير مِنَ الرِّوايات بالخيلاء بيان للحامل على ذلك في الأغلب، وكذلك قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لأبي بكر وقد قال حين سمع النَّهي: إنِّي إذا لم أتعاهد إزاري يسترخي، «لست ممَّن يفعل ذلك خُيلاءً»، أي لست ممَّن يتعمَّد ذلك.

وهذا مقتضى ما نختاره من العمل بالمطلق، وحمل المطلق[2] على زيادة في موجب الحكم، فيكون التَّحريم عامّاً.

وممَّا وقع لي مِنَ اللُّطف في هذه المسألة أنَّه كان لي عباءةٌ، وما يكون مِنْ هذا النَّوع في زمننا غالبه الطُّول، فكنت في اليمن ـ لأنَّه يغلب على المتفقِّهة لبس ذلك ـ أشتغل بطولها، فقلت مرَّة: إنِّي لست ممَّن يفعل ذلك خيلاءً، مشيراً

---

(١) في (أ): قوله: وتقييد.

(٢) في (أ): المقيد، وكتب فوقها: المطلق ط.

إلى حديث أبي بكر، فقالت امرأة[1] لي: أو ما يكفيك أن يراك الله متخلِّقاً بأخلاقهم؟ فكأنَّما قشعت عن قلبي غشاوة، واستغربت منها ذلك، ورأيت كأنَّها ملقَّنة.

(٥/ ٣٦٢ س١) قوله: وعن الحسين[2] ومحمد بن الحنفيَّة: التَّختُّم فيهما جميعاً.

يعني: على البدل، لا على الجمع؛ لأنَّه المروي، وهو مقتضى أوَّل كلام المصنِّف.

(٥/ ٣٦٢ س٣) قوله: (ي): كان قبل تحريمه حلية الرِّجال. قلنا: لا دليل.

كأنَّه يريد أنَّ التَّاريخ غير معلوم، فيقال: ولا دليل على تقدُّم التَّحريم.

فإن قيل: جبر السِّن ونحوه رخصة، والتَّحريم عزيمة، فلا يتعارضان.

قلت: بل يتعارضان؛ لأنَّه يعود إلى عامٍّ وخاصٍّ؛ لأنَّه بمنزلة قوله: يحل الجبر، ثمَّ يقول بعد وقت: يحرم التَّحلِّي، أو العكس. والمصنِّف ممَّن يقول: المتأخِّر ناسخ مطلقاً، عامّاً كان أو خاصّاً، ويجب الوقف في المجهول.

(٥/ ٣٦٢ س٦) قوله: ويجوز افتراش الحرير.

قد قرَّرنا في «الأصول» أنَّ الخطاب إذا علِّق بالعين، كان الواجب تقدير ما وجوده كوجودها، وهو عموم شؤونها، فيقدَّر هنا ملابسة الحرير لا لبسه، فيكون أصلاً ما أخرجه دليلٌ فذاك كاللَّمس والبيع والشِّراء، وما لا فعلى التَّحريم، فالفراش مِنَ الملابسة، بل هو مِنَ اللّبس، كما قال أنس حين صلَّى لهم النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: فقمتُ إلى حصير قد اسودَّ مِنْ طول ما لبس، فنضحته بالماء، فقال: «لبس»، وهو عربيٌّ استعماله حجَّة، فإنَّ الحصير إنَّما يستعمل في الفرش.

(١) في (أ): فقلت امرة، وهو تصحيف.

(٢) في «البحر»: الحسنين.

وحـديث حذيفـة: نهـانـا رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن لبس الحرير، وأن نجلس عليه، متَّفقٌ عليه. إلَّا أن مسلماً لم يذكر الجلوس، لكن له عن عليٍّ النَّهي عن الجلوس على المياثر.

وأمَّـا علَّة الإهـانـة، فلا تقـوم بهـا حجَّةٌ، وكذلك القياس على الوسادة المحشوَّة لعدم المباشرة فيها، وليس ذلك بلبس أيضاً، فالحقّ مذهب التَّحريم.

وللشَّـافعيَّة في افتـراش المـرأة الحـرير وجهان: الأرجح التَّحريم، قالوا للشَّرف والخيلاء، وهذا إفراط منهم كما فرَّطوا في لبسه للحرب، فقالوا أوَّلاً: للضَّـرورة، ثمَّ قالـوا: فلا خصـوصيَّة للحـرب إذاً، .ثمَّ قالوا: يجوز الدِّيباج الغليظ؛ لأنَّه لا يقوم غيره مقامه.

وقال بعضهم: يجوز مطلقاً؛ لأنَّ فيه إغاظة العدوِّ وزينة المحق، هكذا حكاه الرَّافعيُّ عن ابـن كـج، ويا عجباه مِنْ جعل لبس الحرير زينة للإسلام. هذا ـ والله ـ هو عين الرَّأي المخالف للسُّنَّة، وكان ينبغي على هذا أن يكون مندوباً إليه؛ لأنَّ ما يغيظ الكفَّار مندوبٌ إليه، فتكون هذه الفضيلة قد فاتت النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأصحابه. فيقال هنا كما قال ابن مسعود رضي الله عنه لمن ابتدع القصص في اللَّيل: إنَّكم لخير مِنْ محمَّدٍ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأصحابه، أو إنَّكم لمتعلِّقون بذنب ضلالة.

(٥/ ٣٦٢ س١٠) قوله: «لا[١] أغير لباساً ألبسنيه الله».

لم يسمع بهذا الحديث في شيء من الكتب مع كثرة البحث، وأظنُّ أنَّه لا أصل له. والمخرِّج يغفل عن مثل هذا مِنْ دون تنبيه.

ثمَّ الحقّ جواز الخضب في اللِّحية والـرَّأس ـ أعني: الشَّعـر ـ بالحمـرة والصُّفـرة، أو ندب ذلـك. والصُّفـرة أحبُّ، لحـديث: «مـا أحسن هذا» في الحُمرة، ثمَّ قال في الصُّفرة: «هذا أحسن»، وكراهة ذلك أو تحريمه[٢] بالسَّواد،

---

(١) في «البحر»: أكره أن.
(٢) من قوله: ذلك إلى هنا ساقط من (أ).

لقـولـه صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم: «إنَّ الله يبغض الشَّيخ الغربيب». أخرجه الدَّيلمي، وحديث: «إنَّ الله لا ينظر إلى من يخضب بالسَّواد يوم القيامة» أخرجه ابن سعد مرسلاً، وشواهده كثيرة.

(٥/ ٣٦٥ س٨) قوله: الغمسة للعجوز والطرفة للصَّبيَّة.

هذا شيءٌ في أعراف النِّساء في بعض الجهات، ولا تخلو عن مناسبة. وأمَّا الأحـاديث[1] التي أورد للمسألة، فلم نجدها في كتب الحديث، ولا أظنُّها، سيَّمـا الأوَّل منهـا، والمخرِّج يهمل مثل هذا، وقد يذكره ممرّضاً، وليته يذكر الكتاب الذي نقله عنه مثل «الانتصار» أو غيره، فإنَّ كثيراً مِنْ هذه الأحاديث دائرة على ألسنة العامَّة، ويتلقَّاها بعض مصنِّفة الفقهاء وغيرهم ممَّن ليس معدوداً مِنْ أهل الحديث.

(٥/ ٣٦٧ س٤) قوله: (ي) لغير المزوّجات.

أمَّا الأمور المنصوصة، فلا وجه لكلامه فيها، بل تحرُم على ذات البعل وغيرها، وأحاديثها كثيرةٌ، وفي بعضها: «المغيِّرات خلق الله»، فكيف لا يكون تغييراً بالنَّظر إلى ذات الزَّوج؟.

وقـالت امرأة لابن مسعود ما معناه قرأت كتاب الله ما وجدت ما تقولون، تعني: «لعن الواشمة»، فقال: لو قرأتيه لوجدتيه، قالت: أين ذلك؟ قال: في قوله تعالى: **﴿وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فانْتَهُوا﴾** [الحشر: ٧]. قالت: فلعلَّ عندك شيئاً مِنْ ذلك؟ قال: ادخلي وانظري، فدخلت وخرجت، وقالت: ما رأيت شيئاً، فقال: لو كان عندنا ذلك ما تركناه.

ومن عرف كثـرة النُّصـوص ومسـاقـاتهـا، علم التَّعميم قطعـاً، وأنَّ هذا التَّخصيص رأيٌ مصادمٌ للنَّصِّ.

وأمَّا ثقب الأذن، فقد كانت الأقراط ـ وهي حلية الأذن ـ مذكورة في وقتهم،

---

(١) من قوله: «للعجوز» إلى هنا ساقط من (ب).

ولم يُنه عنها، فلا حجَّة بذكرها[1] تصرف المناهي إلى غير ذوات الأزواج مع أنَّ تعويلهم على الفوائد تمنعُه في كلِّ مَوْضعٍ ما لم يتحقَّق فيه إجماع المجتهدين في عصرٍ، وهيهات هيهات، وقد نبَّهنا على ذلك في مواضع، فتنبَّه له، فإنَّها مزلَّة قدمٍ.

(٥/ ٣٧٠ س٨) قوله: ويجب ـ يعني الختان ـ.

أمَّا حديث أمِّ عطيَّة، فلا دلالة فيه؛ لأنَّه إنَّما علَّمها الكيفيَّة، وهي تابعةٌ للأصل وجوباً وندباً، وأمثل شيءٍ حديث أبي داود، وفيه: «واختتن»، فهو متأكِّد في حكم الواجب، وكم دليل هذا مقداره لا ينبغي ترك العمل به، ويتحرَّج عن إطلاق لفظ الوجوب.

(٥/ ٣٧١ س١١) قوله: ويكره النَّفث والتَّعقيد.

كأنَّه يريد النَّفث المقرون بالتَّعقيد بدليل قوله: إذ هو صفة السَّواحر، وصفتهنَّ النَّفَّاثات في العُقَدِ.

وأمَّا القراءة والنَّفث، فقد ورد مِنْ جهات متعدِّدة مِنْ فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ومنه حين قال: «بريقة بعضنا، وتربة أرضنا شفاءُ ربِّنا»، فلا شكَّ في أنَّه مسنونٌ، فضلاً عن جوازه.

(٥/ ٣٧٣ س٨) قوله: لعموم[2]: أي تحيَّة كانت.

الأظهر أن الآية لا تتناول إلَّا التَّحيَّة المشروعة، ألا ترى إلى النَّقم على مَنْ يُحيِّي بغير التَّحيَّة المشروعة بقوله تعالى: ﴿**وإذَا جَاؤُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللهُ**﴾ [المجادلة: ٨]، فلا يجب الرَّدُّ على ما ليس مشروعاً، مثل: «صباح الخير» في عرف المتأخِّرين، وهي في مكان «عِمْ صباحاً»، وقد أنكرها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على مَنْ حيَّاه بها، وكيف تجب البدعة، وكلُّ بدعة ضلالة؟.

---

(١) ساقطة من (أ).

(٢) في «البحر»: ظاهره.

نعم، إن كانت مجرَّد دعاء بعد التَّحيَّة الشَّرعيَّة، كما يفعله كثير، جاز الدُّعاء بما جرى به العُرف في الأظهر، وترك الابتداء بذلك أحوط تحرُّزاً عن الابتداع، لمجيئها كثيراً بصورة التَّحيَّة في عرف النَّاس، حتَّى إنَّه لا يكاد يُعرف في أشراف مكَّة غير ذكر الصَّباح إلى الظُّهر، والمساء منه إلى آخر اللَّيل، وما سمعنا السَّلام فيهم؛ لأنَّ عرفهم فيما بينهم ما ذكر، وسائر النَّاس يدخلون عليهم ولا يحيُّونهم بشيءٍ؛ لأنَّ عرفهم جارٍ بذلك، حتَّى إنَّا إذا دخلنا عليهم ما نُحيِّيهم بالسَّلام إلَّا تَصَلُّفاً - بزعمهم - منَّا، ومسامحة منهم، وذلك لترجيحهم عرفهم على ما سواه مِنْ معقولٍ ومشروعٍ.

(٥/ ٣٧٣ س١٠) قوله: وإذا كانوا يتصافحون.

هذا دائرٌ على بعض الألسنة، وما رأيته مع طول البحث، وإنَّما يتلقَّى معناه مِنَ الأمر بالمصافحة أو الأخذ باليد مع الأمر بالتَّحيَّة عند كلِّ لقاءٍ، فإذا كان تمام التَّحيَّة الأخذ باليد، لزم ذلك، والظَّاهر أنَّ مطابقة المقام والعرف يتبع في بعد الافتراق وقربه، وأنَّ الأخذ باليد مخصٌّ ببُعْدِ الافتراق؛ إذ يُستهجن خلاف ما ذكرنا، وتتفاوت الأعراف والمقامات أيضاً، والوارد في السُّنَّة لا يُخالف ذلك، غايته أن يكون العُرف مقيّداً لبعض الإطلاقات.

(٥/ ٣٧٤ س١) قوله: كمصافحته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم هنداً في البيعة.

لم يصافح صلَّى الله عليه وآله وسلَّم هنداً ولا غيرها، بل قال لهنَّ: «إنِّي لا أُصافح النِّساء، إنَّما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة»، وإنَّما رأى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يد هندٍ وقد مدَّتها من وراء ستر للبيعة، فقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا أدري أيد رجلٍ أم يد امرأة»؟ فقالت يد امرأة، فقال: «لو كنت امرأة لغيرت أظفارك، كأنَّها يد سَبُعٍ»، فهذا أوجب انتقال ذهن المصنِّف فيما أظنُّ، والله أعلم. وأيضاً لم تكن هند عجوزاً حينئذٍ، وكيف يكون ذلك وقد عاشت بعد الفتح خمسين سنة، لأنَّها ماتت سنة ٥٨[1].

---

(١) كذا قال المؤلف، والصَّواب أنَّها ماتت في خلافة عمر، وقيل خلافة عثمان.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النور: ٦٠]، فليس فيها دليل على جواز ملامستهنَّ الأجنبيَّ، والقياس على الرُّؤية قياسُ مغلَّظٍ على مخفَّف، فإنَّه لا شكَّ أنَّ اللَّمس أغلظ مِنَ النَّظر.

(٥/ ٣٧٤ س٣) قوله: إذ هما مسلِّمان.

أمَّا المبلغ، فلا يظهر أنَّه مُسَلَّمٌ.

كتـــاب السَّـــتـر

(٥/ ٣٧٥ س٧) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الرّكبة مِنَ العورة».

سكت عنـه المخـرِّج كعـادته، وهو في «الدَّارقطني» عن عليٍّ، وكذلك حديث الرّكبتين الذي ذكره المخرِّج، ولم يعزُه هو في الدَّارقطني والبيهقي.

(٥/ ٣٧٦ س٥) قوله: قلنا: لا وجه للفرق.

قد ذكـرنـا أنَّهمـا مغلَّظ ومخفَّف، فلا يتمُّ هذا القياس، فإنَّ الفرع ليس مساوياً للأصل، وهذا القياس هو ما يسمَّى القياس بعدم الفارق، والقياس في معنى الأصل، وغرضنا إنكار التَّسوية. وأمَّا جواز النَّظر لشهوةٍ، فموقوفُ على الدَّليل.

(٥/ ٣٧٦ س١٣) قوله: يُكره للرَّجل نظر فرجه للنَّهي.

يُنظر في ثبوت هذا النَّهي.

(٥/ ٣٧٦ س١٣) قوله: لعدَم الفاصل[١].

الأصـــل[٢] في الـرُّؤية واللَّمس التَّحـريم لدليله، والمستثنى منـه لدليله الخاصِّ، ولم يرد في اللَّمس ما ورد في الرُّؤية، فقاسه عليه بعدم الفارق، وهو قياس مغلَّظٍ على مخفَّف، فلا يجوز لمس العجوز الَّتي جاز نظرها إلَّا بدليل، وكذلك كلُّ محلٍّ يقف على دليله مثل الوجه والكفَّين في الأجنبيَّة عند مَنْ أجازه،

(١) في «البحر»: إذ لا فاصل.
(٢) ساقطة من (أ).

وكان يلزم جواز مصافحتهنَّ، وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إنِّي لا أُصافح النِّساء»، ونحو ذلك.

(٥/ ٣٧٦ س١٤) قوله: وإذا خاف المحرم غلبة الشهوة بمحرمه، حَرُمَ النَّظر.

هذا مثل قولهم: إذا خاف أن يعصيَ، وجبَ أن يتزوَّج، ولا وجه للوجوب؛ لأنَّه لا يعصي إلاَّ باختياره، فالواجب حفظ نفسه، ولا يتعدَّى الوجوب ذلك، فليتأمَّل.

وقد ذكر نحو هذا عن الإمام شرف الدِّين، وهو مقتضى نظر مَنْ لم يوجِبْ التَّزوُّج بحالٍ، وهم الجمهور؛ إذ هذا القول كالشَّاذِّ.

ومِنْ هذا القبيل: النَّظر إلى الصَّبيِّ، فإنَّ بعضهم منع النَّظر إليه ولو لغير شهوة. قال ابن حجر: أمَّا مع الشَّهوة، فزيادةُ في الفسوق.

(٥/ ٣٧٨ س١) قوله: كقبلة الزَّوجين أو من شاء[1].

الظَّاهر أنَّ هذا مِنْ زلَّة القلم، والعبارة المعروفة هنا: قُبلة الزَّوجين حيث شاء، ومثله الأَمَةُ وسيِّدها، حيث لا مانع.

(٥/ ٣٧٨ س٣) قوله: المكامعة.

في «نهاية ابن الأثير»[2]: المكامعة: أن يُضاجع الرَّجل صاحبه في ثوبٍ واحدٍ لا حاجز بينهما، والكميع: الضَّجيع، وزوج المرأة كميعها. انتهى.

ويدلُّ أنَّ[3] هذا معناها، لا ما ذكر في الكتاب حديث أبي[4] ريحانة في «أبي داود» و«النَّسائي»، قال: «نهى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن

---

(١) في «البحر»: (أينما شاء)، وهو ما يريد صاحب «المنار»، وكأنَّ التصحيف في نسخته.

(٢) «النهاية»: ٤/ ٢٠٠.

(٣) في (أ): ويدلان، وهو تصحيف.

(٤) في (أ): إلى، وهو تصحيف.

عشر: عن الوشر والوشم والنَّتف، وعن مكامعة الرَّجل الرَّجل بغير[1] شعار، وعن مكامعة المرأة المرأة بغير شعار».

(٥/ ٣٧٨ س٨) قوله: قلنا: التَّصوُّر علمٌ ضروريٌّ.

هذا لا يصلح جواباً؛ لأنَّ المراد تقدير مباشرة المعصية وتصويرها في ذهنه، ولو أعرض عَنْ ذلك، لما حصل له التَّصوُّر.

والحاصل أنَّه مِنْ قبيل الوسوسة، والإنسان يقدر على دفعها. وفي الحديث: «اللَّهمَّ اشغلني بوسواس ذكرك وأعذني من وساوس الشَّيطان». وفيما يُعزى إلى عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام أنَّ الوسواس كالدُّخان، فإنَّه، وإن لم يخرب البيت، لكنَّه يغيِّر منظره وريحه، أو كما قال عليه الصَّلاة والسَّلام.

وقد رأيت في المسألة أقوالاً أربعة: يحرم، يُكره، يُباح، يُندب، ولا أستبعد الخامس، لكنِّي لم أُثبته حال الكتب، ووجهه ووجه النَّدب، حيث يكون في ذلك زوال فتنة المفتتن أو تقليلها.

والمسألة بأطرافها وسواس، والأقرب فيها الكراهة، ويدلُّ على مطلق الكراهة أنَّ ذلك من الأماني المعزوَّة إلى الشَّيطان في قوله تعالى: ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾، ولا يصدق إلَّا في أمنية الباطل، وهذا منه.

وقد انتقل ذهن المصنِّف مِنَ التَّصوُّر الذي هو استحضار الخيال صورة ما إلى التَّصوُّر في عُرْفِ المنطقيِّين والمتكلِّمين، وهو العلم بالمفردات.

ووقع للإمام القاسم بن محمد في «الأساس» عكس هذا الانتقال، حيث قال الإمام الحسن: ما أرادت المعتزلة بإثبات الذَّوات في العدم إلَّا تصوُّرها. فقال: قلت: عِلْمُ الله ليس يُتَصَوَّر. وإنَّما أراد الحسن علمه تعالى بصورها مجرَّدة، والله أعلم.

---

(١) في (أ): لغير.

(٥/ ٣٧٩ س٢) قوله: ويحرم نظر وجه الأجنبيَّة.

قد حقَّقنا في «حاشية الكشَّاف» ما حاصله أن نهيهنَّ عن إبداء الزِّينة عامٌّ لكلِّ ما يزينهنَّ ويبهجهنَّ في أعيُن الرِّجال ويدعوهم إليهنَّ، فيدخل في ذلك البدن كلُّه، وكلُّ ما يزيِّن من الملابس من ثياب وحليةٍ، فيكون هذا أصلاً، وقد أخرج الاستثناء ما حقُّه أن يظهر، ولا يكون ذلك بحسب العادة لاختلافها[1] في القرويَّة والحضريَّة، والرَّفيعة والوضيعة، ولكن بحسب الحاجة الغالبة، وذلك كالحرف والبيع والشِّراء، وقد كُنَّ يجعلن[2] على وجوههنَّ البُرقع أو النَّصيف، أو فضلِ القناع على وجوههنَّ، فليس حقّ الوجه أن يظهر كلُّه، ولكن ما دعت إليه الضَّـرورة، وتسامح فيه الرَّفيع مع الوضيع، وهو ما لم يغطِّه البُرقع أو النَّصيف، أو ما يقوم مقامهما، وما عدا ذلك باقٍ على أصل المنع، ولم يدلّ دليلٌ على خلافه.

وجواز كشفها في الصَّلاة لا يبيح كشفه في غيرها؛ لأنَّ السّتر في الصَّلاة للزِّينة[3] المطلوبة بقوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١]، وفيما نحنُ فيه لتمام حفظ الفرج وتكميله.

وأمَّا حديث الفضل، فقد ضعَّف المصنِّف الاستدلال به على المنع، والحقّ أنَّه لا دلالة فيه للمانع ولا للمُجيز، فإنَّ الظَّاهر أنَّ الخثعميَّة كانت مبرقعة على عادة النِّساء الغالبة، فالصَّرف للعلَّة المذكورة في الحديث، وهو خشية الفتنة عليهما.

وأمَّـا ﴿فَـاسْـأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، فالظَّاهر في الحجاب: سترٌ يكون بينهم وبينهنَّ كالجدار والسّتر المطلوب، لا مجرَّد التَّغطية بالثِّياب، والـظَّاهـر أنَّ ذلك لخصوص مَنْ نزلت الآية فيهنَّ، وهنَّ أمهات المؤمنين، وقد كُنَّ يحافظن على ذلك، لا يدخل عليهنَّ أحدٌ إلَّا مع ذلك،

(١) ساقطة من (أ).
(٢) في (أ): يجعلهن، وهو تحريف.
(٣) في (أ): الزينة.

كما هو واضحٌ في الرِّوايات، وذلك غير لازمٍ في سائر النِّساء.

وحديث أسماء بنت أبي بكر أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال لها: «إذا بلغت المرأة المحيض، لا يصلُح أن يُرَى منها إلَّا هذا وهذا» - مشيراً إلى الوجه والكفَّين - لا يمتنع فيه أن تكون مبرقعة، أي: لا يتسامح في شيءٍ منها إلَّا ما تُسومحَ في هذا وهذا، وهو ما لم يغطِّه البرقع ونحوه.

والاحتمال يمنع الانتقال عن الأصل الذي تقرّر كما ذكرنا، فهذا الذي قرَّرناه يظهر لك قوَّة هذا المذهب، وقد اغتر المصنِّف بنقل الإمام (ي) الإجماع، وأنَّ الفقهاء كلّهم يخالفون هذا المذهب، وليس الأمر كما ذكر.

أمَّا إجماع المفسِّرين، فمن تلك الإجماعات التي لا مستند لها إلَّا النَّقل عن عددٍ اطَّلع النَّاقل عليهم ولم يطَّلع على غيرهم، فإن حملناه على السَّلامة، وقلنا: قد ظنَّ الإجماع، لم يلزمنا ظنّه؛ لأنَّا نعلم بعد اطّلاعه على كلٍّ منهم.

وكذلك الفقهاء، فكتبهم ناصَّةٌ[1] على التَّحريم. في «منهاج» النَّووي - وهو عمدتهم -: ويحرم نظر فحلٍ بالغ إلى عورة حُرَّة أجنبيَّة، وكذا وجهها وكفَّيها عند خوف فتنةٍ، وكذلك[2] عند الآمن على الصَّحيح. ثمَّ قال في نظر الأجنبيَّة إلى الأجنبيِّ: الأصحُّ التَّحريم، كهو إليها.

وفي «المنتهى» مِنْ كتب الحنابلة: ولشاهدٍ ومُعامِلٍ نظر وجه مشهودٍ عليها ومَنْ تُعامله وكفَّيها لحاجة.

والحنفيَّة لا يجيزون النَّظر إلى الوجه والكفَّين مع الشَّهوة. ولفظ «الكنز»: ولا ينظر من اشتهى. قال الشَّارح العينيُّ في الشَّاهد: لا يجوز له وقت التَّحمُّل ينظر إليها لشهوة؛ لأنَّه يوجد مَنْ لا يشتهي[3].

نعم، قد يحتمل أنَّ تقديم الإمام على الفقهاء لشكٍّ مِنَ المصنِّف في

---

(١) في (أ): نصّ.

(٢) في (ب): وكذا.

(٣) هنا فراغ مقدار نصف سطر في النسختين.

الرِّواية عنهم كما هي قاعدة المصنِّف، حيث يقدِّمه على المذهب، كما صرَّح به في أوَّل المقدِّمات، لكنَّه إنَّما ذكر في أئمة أهل البيت، وكذلك استعماله في الكتاب. وأمَّا هنا، فالظَّاهر أنَّه إنَّما أراد ذكر مذهبه في المسألة ومذهب الفقهاء الأربعة، وإلاَّ لكان الكلام موضع لبس، والأصل أنَّ ذكر الرَّجل لبيان مذهبه، لا للحكاية عن غيره ما لم يدلّ دليلٌ على خلاف الظَّاهر.

(٥/ ٣٧٩ س٣) قوله: «النَّظرة سهمٌ مسمومٌ».

عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ يعني: عن ربِّه تعالى ـ: «النَّظرة سهمٌ مِنْ سِهامِ إبليس، مَنْ تركها مِنْ مخافتي، أبدلته إيماناً يجد حلاوته في قلبه». أخرجه الطَّبراني والحاكم.

وأخرج الحاكم مِنْ حديث حذيفة، والحكيم الترمذي مِنْ حديث عليٍّ نحوه غير قدسيٍّ.

(٥/ ٣٧٩ س١٢) قوله: ومملوكها كالأجنبيِّ بدليل صحَّة تزويجها إيَّاه.

لا يصحُّ تزويجها إيَّاه حتَّى يعتق، ومع العتق هو كالأجنبيِّ إجماعاً. وغايته ان تكون المسألة كَعَكْسِها، وهو أنَّ الرَّجل يحلُّ له النَّظر إلى أَمَتِهِ، فإذا عتقت، حَرُمَ النَّظر، وصحَّ بينهما النِّكاح، فلا ملازمة بين منع النَّظر وصحَّة النِّكاح مع اختلاف الحال.

ومعتمد القائلين بالمنع عدم الفارق بينه وبين الأجنبيِّ، فيكونون في مقام المنع، ويكون ما ذكره المصنِّف سنداً للمنع لا يطالب بصحَّته.

والجواب: الاعتراض على قياسهم بأنَّه مِنْ فساد الوضع؛ إذ هو قياسٌ مقابلٌ للنَّصِّ، وهو ظاهر الكتاب؛ إذ لا ينكر عاقلٌ في هذا المقام أنَّ المراد المذكور بحسب الظَّاهر، والإناث أمرٌ مرجوحٌ، وجاءت السُّنَّة موافقةً لهذا الظَّاهر.

أخرج أبو داود وابن مردويه والبيهقيُّ عن أنسٍ أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أتى فاطمة بعبدٍ قد وهبه لها، وعلى فاطمة ثوبٌ، إذا قنعت به رأسها،

لم يبلغ رجليها، وإذا غطَّت به رجليها، لم يبلغ رأسها، فلمَّا رأى النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ما تلقى، قال: «إنَّه ليس عليك بأسٌ، إنَّما هو أبوك وغُلامك».

وقد تعلَّق بعضهم بلفظ «غلام» أنَّه ظاهرٌ في الصَّغير، ولو كان كما قال، لما كان لإضافته إليها معنى، إذ كلّ غلام كذلك. وأيضاً فاطمة أرفع مِنْ أن تجهل جواز نظر الصَّغير الذي لا يظهر على عورات النِّساء، فيكون الإخبار مِنَ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ضائعاً، فقد جنى هذا المتعسِّف على كلام أفصح العرب مِنْ حيث اللَّفظ ومِنْ حيث المعنى. وحديث المكاتب واضحٌ في الجواز، وأكثر ما يحتجُّ المصنِّف بمثله ودونه؛ لأنَّ نفي المفهوم إنَّما يكون حيث يتعلَّق المستدلّ بنفي المفهوم.

أمَّا إذا شهد السِّياق ونحوه من القرائن، فغايته كسائر التَّعريضات وكثيرٍ مِنَ المجازات الَّتي عمدتها القرائن.

على أنَّا نقول له: مَنْ ينفي المفهوم، يقول: يبقى ما عدا المنصوص على الأصل، فقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إذا كان عندَ المكاتب ما يؤدي، فلتحتجب» أمرٌ بالاحتجاب بهذا الشَّرط، فمن لم يتحقَّق له الشَّرط، فلا أقلَّ مِنْ بقائه على الأصل، فلولا أنَّ الأصل معروفٌ عندهنَّ بنقيض هذا الحكم، لما كان لأمرهنَّ معنى، فيكون في الحديث دلالة على أنَّ الأصل معروف ـ أعني: جواز النَّظر ـ.

وأخرج ابن سعد عن الزُّهري أنَّه قيل له: مَنْ كان يدخل على أزواج النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟ قال: كلُّ ذي رحم محرم مِنْ نسبٍ أو رضاع. قيل: فسائر النَّاس؟ قال: كُنَّ يحتجبن منه حتَّى إنَّهنَّ يكلِّمنه مِنْ وراء حجاب، وربَّما كان ستراً واحداً، إلاَّ المملوكين والمكاتبين، فإنَّهنَّ كنَّ لا يحتجبن منهم.

ولقد أغرب المصنِّف في ردِّ الاحتجاج بالآية الكريمة، بقوله: قلنا: قد رجع ابن المسيب[1] وأغرب مِنْ ذلك وأعجب تعلُّقه بالكلبيَّة الجافية التي هي

(١) ٥/ ٣٨٠ س١.

أجدرُ أن لا تعلم حدود ما أنزل اللهُ على رسوله، ولا تساوي قُلامة ظُفر أمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، مع أن قصَّة أمِّ يزيد البحدلية في الخصي، ولذا حسن موقع قولها: المثلة لا تُحَلِّلُ ما حرَّم الله، فهو انتقالٌ ذهنيٌّ مِنَ الإمام قدَّس الله روحه.

(٥/ ٣٨٧ س٢) قوله: لقوله تعالى: ﴿الَّذين لَمْ يَظْهَرُوا على عَوْرَاتِ النِّساءِ﴾.

وفسَّر الظُّهور بمعنى القوَّة، وهو أحد الوجهين في «الكشَّاف»، والثَّاني بمعنى التَّبيِّن والمعرفة، وهو الأظهر؛ لأنَّ القوَّة على العورة ليس في ظهور تبيُّن العورة. ولقد سارع المصنِّف إلى الأخذ بالمفهوم قبل أن ينفض قدميه مِنْ غبار تلك المعركة التي أنكر فيها الأخذ بالمفهوم، مع أنَّ هذا مفهوم صفة أضعف مِنْ ذاك؛ لأنَّه مفهوم شرط.

فإن قلت: فكيف التَّوفيق بين الآيتين؟.

قلت: إن لم تأخذ بالمفهوم في الآيتين، فالمراهق مسكوتٌ عنه؛ لأنَّه يعرف عورات النِّساء، ولم يبلغ، وإن أخذنا بالمفهوم، صدق المفهومان عليه معاً، لكن الحكم المتعلِّق به في الموضعين مختلفٌ.

أحدهما: نهيها عن الظُّهور الذي هو عدم التَّحرُّز عن حفظ محاسنها، فلا تفعل ذلك مع الصَّبيِّ.

والموضع الثَّاني: وجوب الاستئذان مصرَّحٌ بهُ في حقِّه في آيةٍ ثالثةٍ هي قوله تعالى: **﴿لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ والَّذينَ لَمْ يَبْلُغُوا الحُلُمَ مِنْكُمْ﴾** [النور: ٥٨]، وقوله تعالى: **﴿وإذا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنْكُمُ الحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كما اسْتَأْذَنَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾** [النور: ٥٩] ليس فيها زيادة على أنَّه يجب في حقِّ البالغ ما وجب في حقِّ الطِّفل الذي لم يبلغ مِنْ وجوب الاستئذان، وهو أظهر التَّفسيرين.

وإن حمل على المراد: البالغين قبلكم، لم يضرّ شيئاً؛ لأنَّ المراهق منصوصٌ على وجوب استئذانه صريحاً، والمفهوم لا يعارض المنطوق، فتبيَّن أنَّه لا يعارض؛ لأن وجوب الاستئذان شمل البالغ والمراهق بنصَّين اثنين.

فكما لا يلزم مِنَ البالغ إذا دخل بالإذن أن يظهرن عليهم، لا يلزم في المراهق، فتقرَّر التَّحريم مِنَ القرآن الكريم، وزال توهُّم التَّعارض والتَّرجيح بالرَّأي، وهو سدُّ الذَّريعة، فإنَّه ليس بطريق شرعيٍّ كما يصرِّحون به عند تقرير القاعدة، ويستعملونه كثيراً عند الاستدلال، كما قال القرافي المالكي: إنَّا وإن اشتهرنا بالقول بالمصالح المرسلة، فإذا طالعت فروع المذاهب، وجدتهم عاملين بها. قال: لكن عمل المالكيَّة بها أكثر. هذا معنى كلامه.

(٥/ ٣٨٢ س١) قوله: قلت: الأقرب أنَّ المبان منها كغيره مِنَ الجمادات.

هذا هو الحقُّ الواضح، وما سواه غلوٌّ، وفي بعض عبارات الشَّافعية يحرم حتَّى قلامة ظفرها.

كتـــاب الاســـتئذان

(٥/ ٣٨٢ س١١) قوله: حذراً مِنْ مفاجأة غيرهما معهما.

يحتمل أنَّه أراد امرأة أخرى معهما، ويحتمل رجلًا على ريبةٍ، فيكون مِنَ التَّجسُّسِ، وقد نهى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم المسافر أن يطرق أهله ليلًا، وكان بيات مع قفوله على القرب مِنَ المدينة، فاجترأ رجلان ودخلا، فوجد كلٌّ منهما مع أهله ما يكره.

(٥/ ٣٨٢ س١٢) قوله: في الأوقات الثَّلاثة[1].

إن قلت: التَّقييد في الآية بالأوقات الثَّلاثة ونفي الجُناح بعدهنَّ يدلُّ على جواز دخول المماليك مطلقاً والصّغار ولو مراهقاً في غيرهنَّ، فكان يلزم مِنْ هذا جواز رؤية المراهق للأجنبيَّة.

قلت: الاستئذان نوعان:

نوعٌ أُريد به الإشعار والوقوف حتى يرجع الإذن. هذا هو استئذان البالغ الأجنبيِّ والمماليك والأطفال في الأوقات الثَّلاثة.

واستئذان هو مجرّد الإشعار، وهذا في حقِّ المماليك والأطفال في غير الأوقات الثَّلاثة، بل والمحارم وجوباً، والزَّوج والسَّيِّد ندباً مؤكَّداً، ثمَّ ذلك يختلف بحسب الحال، فيقوى مع تجويزه المكروه، ويضعف أو يضمحلُّ محلَّ خلافه، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: فجراً وظهراً وعشاءاً.

(٥/ ٣٨٥ س٢) قوله: حيث لم يندفع إلَّا به .

يرد هذا الحديث الذي مرَّ، وهو في «البخاري» و«مسلم»، فإنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «والله لو أعلم أنَّك تنظر، طعنت به في عينك» ظاهرٌ في أنَّه لم يدافعه بشيءٍ قبل ذلك، ورتب الطَّعن على مجرَّد النَّظر، وكذلك سائر الرِّوايات التي ذكرها المخرِّج.

(١) في «البحر»: بالفقء.

كتـــاب الدَّعـــاوي

(٥/ ٣٨٧ س٩) قوله: قلنا: أمرُه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كالحكم.

إنَّما أفتاها فُتيا، ولم يقع بينها وبين أبي سفيان مداعاة، وهي شرط الحكم.

(٥/ ٣٨٧ س١٦) قوله: قلت: وكذا دعوى[1] الشِّراء.

هذا ونحوه من تقديم الظَّاهر على الأصل، مثل ذبيحة أي مسلم، وإن كان الأصل عدم كمال شرائط الذَّبح، سيَّما مع الفسق، بل مع الكفر في الكتابي. ومِنْ ذلك، صحَّة العقود وسائر المعاملات ما لم يعرض أمر يقدم الأصل. وتحقيق القول فيهما أنَّهما أمارتان يقدَّم الرَّاجح منهما.

(٥/ ٣٨٨ س٣) قوله: والقول لمنكر الزِّيادة على مهر المثل ونقصانه بلا خلاف.

هذا مِنْ تقديم الظَّاهر على الاصل الأقلِّ مطلقاً.

(٥/ ٣٨٨ س١٩) قوله: ولو ثبتت عليه اليد.

كأنَّه يريد: من دون تصرُّف ونسبة وعدم منازع ليوافق آخر المسألة، وتظهر المسألة في غريبين متّحدي الحال ادَّعى كلٌّ منهما ملك صاحبه، لكنَّه يقال: فما معنى ثبوت اليد حينئذٍ.

(٥/ ٣٨٩ س٣) قوله: وإذا ادَّعى السَّيد العتق على عوض[2]... إلخ.

---

(١) في «البحر»: وكدعوى.

(٢) تحرفت في (أ) إلى: عرض.

هذا مِنْ قطعهم آخر الكلام وبترهم له عن أوّله، وتارة يقولون الكلام بتمامه، ولا يزالون كذلك بلا فارق، وكلهم ذلك الرّجل، وكم نبَّهنا على هذا.

(٥/ ٣٨٩ س٤) قوله: وإذا تداعى العبد البالغ رجلان، فهو لمن صدقه.

الظَّاهر أنَّ العبرة باليد، ولا معنى لتصديق العبد.

(٥/ ٣٨٩ س٦) قوله: أصحّهما يرجع.

هو الحقُّ. وأمَّا قوله: وإن نفذ العتق بدعوى العبد، ففي العبارة تسامحٌ، وحقّها وإن حكم بالحرِّيَّة بدعوى العبد؛ إذ لو ادَّعاها مستنداً إلى عتق، لم يقبل قوله بدون بيِّنةٍ.

(٥/ ٣٨٩ س١٥) قوله: لقوَّة نفوذه.

قد نبَّهنا على مثل هذا فيما مضى.

(٥/ ٣٨٩ س١٩) قوله: إذ يدَّعي الرَّادّ إسقاط حق عنه بعد ثبوته.

إنَّما ثبت عليه عينٌ مبهمة، ولا شكَّ أنَّه يصحُّ تفسيرها بهذه المردودة لصدقها عليها، فيحصل بذلك براءة ذمَّته مِنَ المطالبة. والخصم يدَّعي عليه شغل ذمَّته، وهذا واضحٌ في باب الإقرار، وهذا مثله سواء، وكأنَّ الذي لم يجعل القول للرَّادِّ يوجب البيِّنة على المعين منهما لبعد أن يقول القول للمدَّعي لعين أُخرى عيَّنها هو، أو يردّ قول خصمه حتَّى يرضى بعين أُخرى، ولو بعد عدة كثيرةٍ، فإنَّه لا بدَّ مِنْ رضاه أو قبول ما عيَّنه، أو القول: إنَّه يبين المعيَّن.

(٥/ ٣٩٠ س١) قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه: أنَّ الواجب هنا العمل بالأصل، وهو عدم قبض ما لم يقرّ بقبضه، ودعوى ظهور خلافه ممنوعة، وإلَّا لاشترك العقلاء فيه.

ثمَّ كيف يسرد المصنِّف مثل هذه الجمل، ثمَّ يقول في شيءٍ منها: وفيه نظر؟ مع أنَّه لا مخالف مذكور، فإمَّا أن يكون حاكياً عن غيره، فليس يوضع الكتاب إلَّا مع قرينةٍ تعين أنَّ المراد حكاية معهود كالمذهب. وإمَّا أن يكون

قاله عن نفسه، ثمَّ أخبر أنَّه منظور في ذلك الحكم عنده، فيختلف الأمران، إذ الظَّاهر مع التَّقدير الأوَّل أنَّه اعتراضٌ منه على ما حكي، وأنَّه يرى الصَّواب في القول المقابل له، بخلاف التَّقدير الثَّاني.

(٥/ ٣٩٠ س٢) قوله: فأقرّ ذو اليد لأحدهما بنصفها اشتركا فيه إن أضافا إلى سببٍ واحدٍ.

يُقال: الإقرار المطلق يتعلَّق بمحلِّ النِّزاع، وهو الاستحقاق، فكأنَّه قال: هذا يستحقُّ نصفها، والمدَّعيان إنَّما تصادقا على أنَّ العين بينهما نصفان، أي: يستحقُّ كلٌّ منهما نصف كلِّ جزءٍ منها، فقال المدَّعى عليه: صدقت فيما ادَّعيت عليَّ، وليس لي تعرّض لما قيّدتما به مِنَ السَّبب، وكذلك القول في الصَّفقة بالأُولى، ولم يقرَّ أحد المدَّعيين لصاحبه بشركه فيما ادَّعاه وأُقِرَّ له به، وهو النِّصف المطلق، فمن أين يلزم شركة الآخر له في نصفه المقرِّ له به، لا يقال: قد تصادقا أنَّ كلَّ جزءٍ بينهما، فحين أقرَّ لأحدهما بأجزاء معيَّنة هي النِّصف، أخذ المقرّ له بإقراره الأوَّل، فيسلم نصفها؛ لأنَّا نقول: يلزم على هذا أن لا يفترق الحال مع الإضافة إلى سبب واحدٍ وإلى أسباب، ومع عدم الإضافة أيضاً.

(٥/ ٣٩٠ س٨) قوله: رجح الإسلام لعلوِّه.

يقال: الإسلام يطرأ على اليهوديَّة والنَّصرانيَّة، وهما لا يطرآن عليه، فمع وجود أحدهما دلَّ أنَّه أصلهما، فالبيِّنة على المسلم، والله أعلم.

وأما التعليل بعلو الإسلام، فكما قلنا حين رجحوا بالإسلام استحقاق الحضانة، فإن ذلك لا يصلح للحكم به والله أعلم.

(٥/ ٣٩٠ س١٢) قوله: حولٌ كالغرقى، وقوله: كالخارجة.

هي متضمنة لمسألتين، وسيأتي كلِّيَّة كلٍّ منهما في بابه.

فصــــل

ومن ادُّعي عليه دينٌ، فادَّعى فيه أجلاً... إلخ.

(٥/ ٣٩١ س٣) قوله: (ف)[1]: يقبل إن وصل، لا إن قطع.

هذا خير الثَّلاثة؛ لأنَّه مع الوصل أقرَّ بشيءٍ مقيَّدٍ، فلا يلزمه المطلق، وهذه قاعدة كثيراً ما يتعتعونها، تارة يعملون بالمقيَّد ـ وهو الحق ـ مع الوصل، وتارةً يفرِّقون بين الرُّوح والجسد، فيأخذون الشَّيءَ بدون صفته.

هذا مع الوصل، أمَّا مع القطع، فيحكم بمقتضى الكلام المنفصل، وهو الإقرار بالمطلق وحده، ودعوى القيد بعدُ مجرَّد ادِّعاء كما اتَّفق على ذلك في الاستثناء، ولا فرق بين قيدٍ وقيدٍ.

(٥/ ٣٩١ س٤) قوله: إذ لم يعتد التَّعامل بالزُّيوف.

كان هذا في عصر المصنِّف، وقد اختلفت العصور، وتعومل بالزُّيوف، فالصَّواب في المسألة أن يقيد بالتَّعامل؛ لأنَّه يصير هو الظَّاهر، ودعوى الإجماع مِنَ المصنِّف غريبٌ، فالخلاف مصرَّح به في الكتب.

ولفظ «المعاني البديعة» عند الشَّافعي: إذا قال: قبضت منه ألف درهم، أو له عندي وديعة ألف درهم، ثمَّ قال مفصولاً عن الكلام: هي نقصٌ أو زيفٌ، لم يقبل منه ذلك. وعند أبي حنيفة: يقبل منه ذلك في الغصب والوديعة. انتهى.

ثمَّ الصَّواب أنَّ القبول إنَّما هو مع الوصل كما بيَّنَّا في أصل المسألة، وأمَّا مع الفصل، فلا. ومِنْ هذا القبيل مسألة الكفيل الآتية بعقب هذه؛ لأنَّه أقرَّ أنَّه يستحقّ عليه المطالبة بعد شهر، فإن وصل قُبِلَ؛ لأنَّه أقرَّ بمقيَّدٍ، وإن فصل لم يُقبل، والمصنِّف ـ كما ترى ـ يسوِّي بين الفصل والوصل. نعم، من ادَّعى البراء أو المصالحة ـ وهي المسألة الثَّالثة ـ لم يقبل.

(٥/ ٣٩١ س١٠) قوله: بل يلزمه نصفه.

هذا هو الحقُّ، لكن مع الوصل كما صرَّح به عن أبي العبَّاس، والوجه ما

---

(١) في «البحر»: (فو).

ذكره أنَّه لا يحكم على الجملة قبل تمامها، وقد قوَّاه المصنف، فيلزم منه تقوية سائر المسائل الماضية وما ساواها في ذلك، وإنَّما يكون ذلك مع الوصل، أمَّا مع السُّكوت على جملةٍ تامَّةٍ ثمَّ يبتدىء، فلا.

(٥/ ٣٩١ س١١) قوله: ومن ادَّعى نكاح أمة.

ما أدري كيف هذه المسألة، فإنَّ دعوى النِّكاح لا يبطل يد السَّيِّد، فكيف يكون ذو اليد مدَّعياً؟ وإلَّا لزم في كلِّ مَنْ قال: شريت جارية، أن يكون مدَّعياً، ولو على بيت المال، والمشترى منه إن صرَّح صاحب اليد به حضر أو غاب، فلا بدَّ مِنْ نزاعٍ بينهما لبطلان يده. ولعلَّ للمسألة قيدًا لم يصرِّح به المصنِّف.

(٥/ ٣٩١ س١٥) قوله: قلت: والبيِّنة على المالك.

هو ما قاله لما ذكر.

(٥/ ٣٩١ س١٧) قوله: ولا تسمع بيِّنة[1]؛ إذ هي لغير مدّعى.

كأنَّه عطفٌ على المجرور، أي: لتأديته إلى منع كلِّ دعوى وعدم سماع بيِّنة؛ لا أنَّه كلام مبتدأ.

(٥/ ٣٩٢ س٢) قوله: أصحهما لا تسمع.

هذا هو الصَّواب.

(٥/ ٣٩٢ س٩) قوله: فإن أقرَّ به لابنه الصَّغير ثمَّ لآخر.

لم أعرف الفرق بين هذه وبين ما لو أقرَّ لزيدٍ ثمَّ لعمرٍو، وكأنَّه لم يرد الفرق، إنَّما جعلها عامَّةً، ومثل بابنه الصَّغير لينبني عليها سماع البيِّنة مِنَ الآخر. ووجه عدم لزوم اليمين أنَّه صار إقراراً على الغير، وهو من أقرّ له أوَّلاً. وظاهر كلامه أنَّه لا يلزمه غرامة القيمة للآخر ما لم يدَّع عليه الاستهلاك بالإقرار للأوَّل، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: بيِّنته.

(٥/ ٣٩٢ س١٧) قوله: قلت: متعدٍّ بالجمل.

هو كذلك، إذ المرسل إليه المكذب متعدٍّ بالتَّسليم أيضاً، فكيف يقول (م): إنَّه أمين له، هل هو إلَّا كسارق أرسل مع سارق بجامع اعتداء الجميع.

فصـــل
في تداعي الحقوق المحضة

(٥/ ٣٩٢ س٢٣) قوله: ولا يثبت الحق[1] باليد.

هذا هو المحقَّق، وأمَّا تقوية المصنِّف خلافه بجري العادة بمنع غير المستحقِّ، فالعوائد مختلفة، وكثيراً ما يكون التَّسامح مِنْ مكارم الأخلاق، ولِصداقةٍ أو رحامةٍ، أو لتسامح المارّ بمثلها، أو نحو ذلك مِنَ الأغراض التي لا تنحصر، ولو قيل: هذا أصل، ويجتهد القاضي في ذلك بحسب العوارض، فربما يترجّح له خلافه في بعض الأحوال مع عوارض خاصّة، والله أعلم.

(٥/ ٣٩٣ س٢) قوله: لكن يكفل عشراً في المال وشهراً في النكاح.

لا وجه لمثل هذا التَّحديد، سيّما إن كان تحقيقاً كما هو الظاهر من الكلام، ولكن يجتهد القاضي فيه بحسب الحال، فيزيد على ما ذكر، وينقص بحسب الحاجة.

(٥/ ٣٩٣ س٥) قوله: يده مع التَّصديق يد المالك[2].

لو كانت يده يد المالك، لحكم على المالك بتصادق الغير، وهل فعل المرسل إليه غير الإقرار على الغير؟ فإن لم ينكر عليه، لا أقلَّ مِنْ أن لايتمم له ما ظاهره المنكر، غير أنَّه لمَّا غاب المالك، كان التَّعرُّض كدعوى لغير مدّع، وإنَّما أصل المسألة أن يظنَّ المرسل إليه صدق الرسول، ولكن المقام

---

(١) في «البحر»: تثبت الحقوق.

(٢) في «البحر»: يده بعد التَّصديق كيد المالك.

مظنَّة لحوق الضَّرر به، فيتسامح في حقِّ نفسه ويُخاطر، فلذا قيل: تجوز المصادقة، ولم يقولوا: تجب، فالإجبار إلزامٌ له مع عدم أمن الضَّرر، ومثله غير جائزٍ في نظائره، فليتأمَّل.

(٥/ ٣٩٣ س١٢) قوله: ومن في يده صبيَّة صغيرة.

هذا فتح خوخة لا تُسدُّ وقى الله شرَّها.

(٥/ ٣٩٣ س١٨) قوله: ولو شهد اثنان غير عدلين... إلخ.

كلامٌ في غاية الصِّحَّة والحُسن.

(٥/ ٣٩٣ س٢١) قوله: وكذا القتل بالمثقل.

أمَّا هذا، فلا وجه للزومه، وإنَّما القاضي إن كان على مذهب أبي حنيفة، لم يحكم له حتَّى يبيِّن أنَّ القتل بمحدَّد، وهذا ممَّا قد كرَّرناه مِنْ أنَّ المخالف أشد رهبةً في صدورهم من الدَّليل، ومذهب أبي حنيفة في هذه المسألة من نحو ما قالت الشَّافعيَّة في شارب النَّبيذ ونحوه.

(٥/ ٣٩٤ س٦) قوله: لتجويز أن يتصادقا حيلة للحكم به.

ما أشدَّ غفلة القضاة عن هذه الدِّقيقة، وكان أقلَّ الأحوال أن يشرطوا الحكم بذلك، إن لم يحافظوا على ما ذكره المصنِّف، فإنَّها مفسدةٌ عظيمةٌ، وإن كان الحكم مشروطاً من حيث المعنى، لكن القاضي وضعه لدفع مفسدة الشِّقاق، لا ليكون مثارها.

(٥/ ٣٩٤ س٢١) قوله: أمهل المشهود[1] عليه إن طلبه[2] ليدرأها.

هذه كما ذكرنا أوَّلاً أنَّ الأولى ردّ قدر المهـلـة إلى نظر القاضي، ومثل ذلك سائر التَّقادير التي لا مستند لها، وغاية ما يذكرون أنَّها قد اعتبرت باعتبار

---

(١) في (أ): الشهود.
(٢) في (أ): طلب.

حكم أجنبيٌّ عن هذا، كقولهم: اعتبرت الثَّلاث والعشر في الشَّريعة، يعني: في مثل: ﴿فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّام﴾ ونحو ذلك، ولا عبرة بمثل ذلك كما حقَّقناه في «الأصول» في بحث القياس.

(٥/ ٣٩٥ س٧) قوله: قلنا: لا يحصل تحقيق ما حكم[1] به حينئذٍ.

يقول الخصم: حكم له بالملك بمجموع الشَّهادتين، وكلٌّ من المشهود عليه أمرٌ مستقلٌّ: أحدهما: مطلق الشِّراء، وهو مقصد مستقلٌّ يترتَّب عليه أحكام كثيرةٌ كما لا يخفى. والثَّاني: كون الشِّراء من المالك، وبه يحصل تمام هذا الملك، ويترتَّب عليه أيضاً أحكام أخر بحسب العوارض، فهو مقصدٌ ـ أيضاً ـ مستقلٌّ، ولو ترتَّب حكمٌ على أحكامٍ متعدِّدة في غاية الكثرة، لم يمنع منه مانع، بل قلمــا يخلو حكمٌ عن ذلك في نفس الأمر، وإن لم يتَّفق لها أن يجمعها نزاعٌ.

وعلى الجملة، ما ذكره لا يصلح مانعاً لترتُّب الحكم. ألا ترى أنَّ الرَّجم يترتَّب على بيِّنة الزنى وبيِّنة الإحصان؟ ولا يشترط أن تكون البيِّنة متَّحدة.

(٥/ ٣٩٥ س١٧) قوله: إقرار؛ إذ هو جوابٌ للدَّعوى.

هذا هو الظَّاهر، ولا معنى لما قوبل به.

(٥/ ٣٩٦ س٢) قوله: فإن سكت أو قال: لا أُقِرُّ ولا أُنكر.

الظَّاهر في هذه المسألة أنَّه لا وجه لوجوب الإجابة، بل تطلب البيِّنة مِنَ المدَّعي، فإن عجز، عُرضت اليمين على المدَّعى عليه، فإن لم يحلف وحقَّق تمرّده، فعلى الخلاف في الحكم بالنّكول.

---

(١) في «البحر»: يحكم.

فصـــل
ويحكم بالبيِّنـــة العادلـــة

(٥/ ٣٩٧ س٢) قوله: بل تتهاتر البيِّنتان.

قد فرضت المسألة أنَّ اليد لهما على السَّواء، فلا فرق بين اعتبار البيِّنتين وتهاترهما، بل الواجب على كلٍّ تقدير قسم المدَّعي، وإنَّما كان طلب البيِّنة أو الأَيْمَان للإيلاء، فمع تعذُّر كشف الحقيقة، يقسم كما في مسألة البيعين حيث يتحالفان، وهذه في معناها.

والقرعة ليس هذا محلها، وإنَّما وظيفتها حيث تعذَّر التَّقريب إلى الحقيقة مِنْ كلٍّ وجه، وكون المدَّعَى هنا مشتركاً أحد المحتملات، فلا وجه لإبطاله بالقرعة.

وأمَّا قوله في خلال المسألة: استحقَّ كلٌّ ما في يد خصمه، وقوله: فيقرّ مع ذي اليد، فخلاف فرض المسألة، وقد خلط المصنِّف باعتبار الخلاف مسألة ما في يدهما وما في يد ثالثٍ غير مقرٍّ لهما.

وللشَّافعيِّ في الأخرى خمسة أقوال حكاها النَّووي في متن «المنهاج»: تسقط البيِّنتان، تستعملان، يقسم، يقرع، يوقف حتَّى ييأس أو يصطلحا.

(٥/ ٣٩٧ س٥) قوله: فإن ادَّعى أحدهما الكلّ. . . إلخ.

في هذه المسألة طريقان:

للحنفيَّة طريقة التَّنازع، وهي ما قرَّره المصنِّف ووجهها ما ذكره، واعتبرها حينئذٍ هنا.

والثَّانية: طريقة العول. حاصلها أن تُجعلَ كلٌّ مِنَ البيِّنتين موجبة لمقتضاها كأدلَّة السِّهام في مسائل العول، فيحصل في هذه المسألة كُلًّا ونصفاً، فينتقص كلّ ثلثٍ ما برهن عليه.

وبهذا يتبيَّن لك عدم صحَّة قول المصنِّف في ردِّ قول (فه): لا جامع بين هذه المسألة ومسائل العول.

وقد ظهر ممَّا بيَّنا أنَّ الرَّاجح قول (فه)، وعلى قولهما، تقسم المسألة التي بعقب هذه مِنْ أحد عشر: لمدّعي الكلِّ ستَّةٌ، وثلاثةٌ لمدَّعي النِّصف، واثنان لمدَّعي الثُّلث.

فصـــل
في التَّرجيح عند التَّعــارض

(٥/ ٣٩٨ س١٨) قوله: وزيادة العدد، إلى آخر المسألة.

الحقُّ ما قاله المصنِّف.

فإن قلت: فيلزم ذلك في الأدلَّة بالأولى؛ إذ باب الشَّهادة أضيق. وقد اتَّفق النَّاس على ترجيح الأكثر والأعدل والأقوى بأيِّ وجهٍ.

قلت: حدَّ لنا الشَّارع في باب الشَّهادة حدّاً يجب علينا الحكم عنده، ولذا لو جاء المدّعي بأكثر مِنْ عدلين، لم يجب اعتبار ما زاد عليهما ولا النَّظر في أمره، حتَّى لو أحضر عدداً يحصر بخبرهم العلم - كمائة فاضل - لم يجب عليه النَّظر فيما وراء العدلين، وأمَّا الأخبار، فإنَّما كلفنا فيها بمقتضى قوله تعالى: ﴿فاتَّقُوا اللهَ ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فوجب العلم إن أمكن، وإلَّا طلب الأقوى فالأقوى مِنَ الظَّنِّ إلى أضعف ظنٍّ، وهو خبر العدل الواحد.

(٥/ ٣٩٩ س٥) قوله: وترجح شهادة الخلفاء لفضلهم.

العجب مِنَ الإمام (ي)، والغزالي، وهذا القول، فإن كان الفضل معتبراً، فليرجِّح به حيث كان، ولعلهما أرادا الخلفاء الأربعة، وإن كان لا حاجة إلى ذلك في باب الشَّهادة، مع أنَّه لا يعتبر فيهم أيضاً، وإن أرادوا من سواهم، فليتنا نجد فيهم مَنْ يصلح للشَّهادة.

وقد يتأوَّل للإمام (ي) أنَّه أراد الخلفاء الواجب طاعتهم لغير عارض الغلبة،

وهم أئمة أهل البيت، وهم عدولٌ، قلّما يفضل عليهم غيرهم، ولكن ذلك لا يفيد أيضاً.

وأمَّا الغزالي، فهو لا يعرف لهم حقّاً، وإنَّما الخلفاء عنده معاوية ويزيد وسائر الأمويَّة والعبَّاسيَّة وغيرهم. ولولا ارتفاع مقامه عن المحاباة، لقلنا: دارى بذلك بعض الجبابرة كما ذكر في «الكشَّاف» أنَّ بعض النَّاس قضى حاجاته مِنْ بعض الخلفاء أو الأُمراء، ثمَّ كرَّ عليه وقال: بقيت الحاجة العظمى: الشَّفاعة يوم القيامة.

(٥/ ٣٩٩ س٧) قوله: وترجّح بيِّنة الخارج.

الأولى ترجمة المسألة بقولنا: ولا عبرة ببيِّنة ذي اليد، ثمَّ الحجَّة لصحَّة هذا القول أن نقول: صحَّ بالنُّصوص والإجماع بيِّنة المدَّعي، ويمنع شرعيَّتها للمدَّعى عليه، وإن شئنا أسندنا المنع بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للمدَّعى عليه: «ليس لك منه إلَّا ذلك» يعني: قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للمدَّعي: «ألكَ بيِّنةٌ»؟ قال: لا. قال: «فلك يمينُه». فقال: يا رسول الله، الرَّجل فاجرٌ، لا يُبالي بما حلف عليه، وليس يتورَّع من شيءٍ، فقال: «ليس لك منه إلَّا ذلك». ولو كان له إقامة البيِّنة، لما حصر ماله على ما ذكر.

والحديث في «مسلم»، وصحَّحه الترمذي أيضاً. والحديث الذي احتجُّوا به ضعيف لا تقومُ به حجَّةٌ، وقد صرَّح بضعفه الحافظ العسقلاني في «التلخيص»، وليس فيه ـ أيضاً ـ تصريحٌ بأنَّ صاحب اليد أحدهما، ولعلهما ادَّعياه على آخر واليد لهما، فكأنَّه قال الصَّحابي، فقرَّر صاحب اليد، وهذا معنى كلام المصنِّف أيضاً، وليس في الحديث تصريحٌ أنَّ البيِّنة التي أقامها صاحب اليد ـ لو فرض وجوده ـ اعتبرها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، أو أنَّ بيِّنة الآخر صحَّت، وما كلُّ صورة بيِّنة معتبرة على أنَّها واقعة فعل غير مفصَّلة، وقد بيَّنَّا في «الأصول» أنَّ عبارة الصَّحابي عن الأفعال النَّبوية وترتيبه أحكاماً عليها إنَّما يكون بحسب اجتهاده، فنقبل منه صورة ما نقل، وننظر في ذلك، فليس لهذا الحديث محصّل لضعف سنده ودلالته، والله الهادي.

(٥/ ٣٩٩ س١٧) قوله: قلنا: فرق قوّة الحريَّة.

الأولى في هذه وما يناظرها أن نقول: لم يعمل بيِّنة ذي اليد، ولكنَّه في قوَّة جارح للشَّهادة التي أقامها المدَّعي، فإن أفادت ذلك، وإلَّا فلا عبرة بها. مثلًا: في هذه الصُّورة: إن شهدوا أنَّ هذا حرٌّ أعتقه فلان، أو مشهور النَّسب المقتضي للحرِّيَّة، فهو قدحٌ في تلك الشَّهادة ببيان كذبها، وإن لم يحقِّقوا ذلك، فلا يعمل بشهادتهم.

(٥/ ٣٩٩ س١٧) قوله: قالوا: مَنْ مات وله ولدان: مسلم.وكافر.

قد مرَّت المسألة قريباً، وبيَّنَّا أنَّه إذا لم يعرف إسلام الأب أنَّ الظَّاهر مع الكافر؛ إذ لا يطرأ الكفر على الإسلام ويُقَرّ، وقد عكس ذلك المصنِّف فيما مرَّ، وعلَّل بعلوِّ الإسلام، ورجع هاهنا إلى الصَّواب، وهو ما ذكرنا.

(٥/ ٤٠٠ س١٣) قوله: عمل ببيِّنة النتاج لتحقيقها.

إذا حققت، لم تكد تجد لهذا التَّحقيق معنى؛ لأنَّ محل النِّزاع الذي ترد عليه الشَّهادة إنَّما هو الملك. وأمَّا أسبابه، فلا تفيد شيئاً لجواز تعاقبها في نفس الأمر. ألا ترى أنَّه لو بني على مجرَّد النّتاج، لم يُفد شيئاً، وإن أُريد أنَّها تقدح في شهادة الآخر، فلا وجه للزوم ذلك.

فصـــل
وتحكم لكلٍّ من ثابتي اليد الحكمية

قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «البيِّنة على المدَّعي واليمين على مَنْ أنكر» كما في حديث ابن عبَّاس عند الشَّيخين. وفي لفظ: «واليمين على المنكر»، وهو من حديث عمرو بن شعيب في «الترمذي». ولا شكَّ أنَّ معنى لفظ المدّعي والمنكر معلومٌ؛ ولذا أطلقهما النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ولم يفسّرهما، ولا شكَّ أنَّ الذي طلب ما في يد غيره يُسَمَّى مدَّعياً، سواءٌ طلب أو أخبر الغير أنَّ العين الفلانيَّة لي التي في يد فلان والمنكر مقابله. وهذا حدّهم للمدّعي بأنَّه من معه أخفى الأمرين، ولا شكَّ أنَّ مثل الأسلحة: السَّيف

والرُّمح، وكذلك الفرس وكتب العلم للعالم ظاهر اختصاص الرَّجل بها. فالمرأة مدَّعيةٌ بلا شكٍّ.

وأمَّا المرأة، فيختلف عرف البلدان وعرف البادية والحضر، ففي بعضها ربَّما لا يظنُّ للمرأة غير ملبوسها المعتاد ويشكّ فيه، حيث يزيد على عادة مثلها، وإن كان مِنْ جنسه، وفي بعضٍ يكون لها أمورٌ مخصوصة مِنَ الفراش والثِّياب والحلي إذا كانت في محلٍّ مِنَ الدَّار أو آلةٍ لها بها نوع اختصاص، لا جنس تلك الأشياء مطلقاً؛ لأنَّ الرَّجل كثيراً ما يقتني ذلك اعتداداً لتجدُّد أهل، أو متروكاً عمَّن ذهب عنه بموتٍ أو طلاقٍ، وكذلك مثل الدَّراهم والحبِّ الكثير وسائر ما يحتاج إلى ادّخاره الرَّجل يكونَ الظَّاهر معه.

وعلى الجملة، فالأصل الرَّجل؛ لأنَّ المرأة ـ في الأغلب ـ طارئة، فإن كانت واقعة نادرة على عكس ذلك، عمل عليها، فقولهم: يُحكم للرَّجل بما يليق به، وللمرأة ما يليق بها كلامٌ صحيحٌ في نفسه، وكذلك ما لا ظهور فيه يكون بينهما، لكن إذا استفصلته لا يكاد يظهر للمرأة شركة أو يزول الظُّهور عن الـرَّجل؛ لذا لا تسمع أنَّ قاضياً سوَّى بين رجلٍ وامرأته في غالب ما في البيت، فلذا لا يبعد قول محمد: ما صلح لهما، فللرَّجل لقوَّة يده. وكذا ليس قول أبي يوسف في غاية البعد أنَّ لها ما تدخل به العروس؛ لأنَّ المتيقَّن ذلك، والأصل عدم غيره، فربما انحلَّ نظر القاضي وتحرِّيه واجتهاده في بعض النَّاس، بل في كثيرٍ، لا سيَّما البوادي والفقراء إلى هذا القول، وكثيراً ما ينحلُّ إلى قول محمد، ومع ذلك لا يخالف القول الأول، فالعمدة إنَّما هو تحري القاضي في كلِّ شخصيَّة وعرف، ويحكم بما هو الظَّاهر. وقول (ك): إنَّ الكلَّ للزَّوج ليس في غاية البعد أيضاً. ألا ترى أنَّهم قد ذكروا أنَّ المرأة تستمتع بالكسوة، وهي باقية على ملك الرَّجل، فهذا معناه، وهل أخصّ بها من ثيابها التي هي لابستها، فما أرى هذه الأربعة المذاهب إلاَّ منحلَّة إلى مذهب واحدٍ؛ إذ شرط الظُّهور لا بدَّ منه، فلو ظِهر خلاف الأصل، اعتبر بلا شكٍّ.

نعم، البعيد في هذه المسألة مذهب (ش) إذا استوى الرَّجل والمرأة في الظُّهور فيما فرضت فيه المسألة كالمعلوم خلافه في غالب الأعراف، ولا حكم

للنَّادر، ولذا قلنا: العبرة بنظر القاضي حتى إذا استفصل ذلك النَّادر، حكم به. وأمَّا التَّعميم، فبعيدٌ جدّاً.

(٥/ ٤٠١ س٦) قوله: وقيل: بل لمن يده أضعف[1].

الظَّاهر أنَّه لا عبرة بضعف اليد وقوَّتها، كما لا عبرة بزيادة في الشَّهادة مِنْ عددٍ أو عدالة، وإذ الغرض من اليد تحصيل الظَّاهر، ولا يلتبس هذا بصاحب السَّرج والرَّديف؛ إذ لا بدَّ للرَّديف أصلاً مع صاحب السَّرج، وهذا ونحوه يوضح لك أنَّ المراد من اليد تحصيل الظَّاهر.

(٥/ ٤٠١ س٧) قوله: فلمن اتَّصل ببنائه... إلخ.

هذه قرائن تصير ما ذكرنا ظاهراً ووضع الجذوع منها، وإن كان قد نُهِيَ الإنسان أن يمنع جاره أن يضع خشبه على جداره، لكن العمل بذلك قليل كما قال أبو هريرة رضي الله عنه: «ما لي أراكم عنها معرضين؟ فضلاً عن زمننا، ولو عُمِلَ بذلك، فلا شكَّ أنَّ الحاجة إليه نادر، فالظَّاهر خلافه على كلِّ تقدير:

(٥/ ٤٠٢ س٢) قوله: فدعواه مع اليمين كاليد.

ما زادت اليمين هُنا على تأكيد الدَّعوى، فقد أعطي المدَّعي بدعواه، وهذا التشبيه لا يفيد معنى؛ إذ لم يحصل الظُّهور، بل هو كاللُّقطة، بل لقطة، لكنَّهما أبطلا حقَّهما بدعوى الملك، فهي باقية على أصلها يلتقطها من التقط، وكأنَّ المصنِّف لم يجعل المدّعى عليه بيت المال. وأمَّا مَنْ ينفي يد بيت المال، فلا يتهيَّأ مدّعىً عليه إلَّا أن يكون غاصباً، وكلٌّ فيها على أصله وعلى ما نختاره، وهو مقتضى الأحاديث كما هو مبيَّنٌ في بابها ليس لبيت المال يدٌ.

فصــــل
وإذا تداعيا الشِّراء من شخص

(٥/ ٤٠٢ س٩) قوله: (ي): بل يقسم.

---

(١) في «البحر»: لمن في يده أضعف.

هذا هو الحقُّ؛ إذ المطلقة تحتمل التَّقدُّم على المؤرَّخة، والتَّأخُّر عنها، واتِّحاد الوقت، ولا أولوية لأحد الأوقات، فيجب التَّوقُّف، فيبطل فائدة تاريخ المؤرخة. فقول المصنِّف: إذ لا أولوية لما قبله، نقول بموجبه، ونمنع استلزام التَّأخُّر لعدم الأولويَّة أيضاً، بل هو تخصيصٌ بلا مخصِّص والَّذي غرَّهم أنَّهم يفرضون تقدير وجوده في أوَّل وقت أمكن، فيقولون: الأصل عدمه، ثمَّ فيما بعده كذلك إلى آخر الأوقات، والمفروضُ أنَّه موجودٌ، فنُقِرُّ به عند الضَّرورة، وهذا يعارض بعكسه، وهو تقدير أنَّه وجد في آخر وقت، والأصل عدم حدوثه فيه. ثم الذي قبله كذلك، وكذلك لو أبدلت لفظ «وجد» بلفظ «موجود».

والحاصل: الأصل عدم ما لم يؤرّخ بالنَّظر إلى الوقت الذي بعد التأريخ، وكذلك إذا نظرت إلى ما قبل التأريخ، جاز فيه الأمران، والأصل العدم، فالعدول إلى أحد الوقتين ترجيحٌ بلا مرجِّح، فظهر لك أنَّ المسألة مبنيَّةٌ على وهمٍ، وأنَّ الإمام (ي) قد فاز بها.

(٥/ ٤٠٢ س١٤) قوله: إن متُّ مِنْ مرضي هذا... إلخ.

غير بعيد أن يقال هذا، إنَّما يقع التَّنازع فيه بعد السَّيِّد، وأحدهما يدَّعي أنَّ السَّيِّد المتكلِّم حال المرض عقب مرضه عافية، ثمَّ مات بعدُ، والآخر يقول: لم تحصل هذه العافية. ولا شكَّ أنَّ الأصل عدمها، فمدَّعيها معه أخفى الأمرين، فبيِّنته خارجة، فيعمل بها دون الأخرى، سواءٌ وقع النِّزاع بينهما أو بين كلٍّ واحدٍ منهما وبين الورثة، فإنَّه ينحل إلى ما ذكرنا، وفي مثال الحجِّ يعتق لما ذكرنا، كما بيَّنه المصنِّف.

(٥/ ٤٠٢ س٢٠) قوله: فعلى الخلاف في المطلَّقة والمؤرَّخة.

الأقرب ـ بناءً على ما مرَّ ـ أنَّه لا معنى لبيِّنة صاحب اليد هنا.

(٥/ ٤٠٣ س٤) قوله: ومَنْ حكم له بشيءٍ على الإطلاق.

يقال: شرط الحكم تقدّم نزاع؛ لأنَّه لذلك شرع، وأمَّا بلا نزاع، فخبرٌ وفتوى، وأيُّ دليلٍ دلَّ على أنَّ للقاضي أن يحكم بلا نزاعٍ.

فصـــل
ويحكم بشاهد ويمين المدَّعي

الأحاديث طافحةٌ بذلك انتهت إلى اثني عشر صاحبيًّا أو ثلاثة عشر، منها في «مسلم»، و«الحاكم»، و«الضياء المقدسي»، و«أحمد»، و«أبي داود»، و«ابن أبي شيبة»، و«ابن ماجة»، و«الترمذي»، و«البيهقي»، و«الطبراني»، وأبي نعيم في «الحلية»، و«الدارقطني»، فلا وجه للتَّردُّد فيه. وأشف شيءٍ لمقابلة ما قدمنا من قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مالك إلاَّ ذلك»، ولا يقوى ذلك على أحاديث الشَّاهد واليمين لصراحتها وأيضاً السِّياقات قاضيةٌ بتأخُّر أحاديث الشَّاهد واليمين عن هذا وعن الآية، مع أنَّ الآية غير مانعةٍ كما ذكره المصنِّف.

واليمين، وإن كانت حاصلها تأكيد الدَّعوى، لكن لِعِظَمِ شأنها؛ لأنَّها إشهاد لله سبحانه أنَّ الحقيقة كما يقول، فلو كان الأمر على خلاف الدَّعوى، لكان مفترياً على الله أنَّه يعلم صدقه، فلمَّا كانت بهذه المنزلة عظُمت هيبتها عند المؤمن لمقتضى الإيمان ـ وعند غيره لما كثر في عادة الله سبحانه مِنْ تعجيل عقوبة اليمين الفاجرة، سيَّما ما اقتُطِعَ بها حقٌّ كما نحن فيه، فلمَّا كانت بهذه المنزلة، صلُحت للدّلالة والتَّقريب للهجوم على الحقيقة، كشهادة الشَّاهد. ولمَّا كان أكثر النَّاس، أو كثيرٌ منهم ـ سيَّما غير الملتزمين لأديان الأنبياء ـ يجترؤون عليها بحسبما يحصل عندهم من قوَّة الحامل والتَّهاون بالصَّارف، لم تقم مقام الشاهد مطلقاً، فلم تقم يمينان مقام شاهدين. وقد اعتبرت أيمان اللّعان في مقام الشّهود لحكمةٍ خاصَّةٍ بذلك المحلِّ، وكذلك اعتبرت في القسامة.

(٥/ ٤٠٤ س٣) قوله: قلنا: والحقوق مقيسةٌ.

أراد به ما يسمُّونه القياس بعدم الفارق، والقياس في معنى الأصل، لكن الأَوْلى هنا أن يقال: روايات الحكم بالشَّاهد واليمين مطلقة، فلا تختصُّ بشيءٍ دون شيءٍ، فلا حاجة بنا إلى أصل وفرعٍ. وما في بعض الرِّوايات أنَّ ذلك

وقع في الأموال، لا يمنع غيره؛ إذ وقوع أحد ما يصدق عليه المطلق أو العام لا يمنع ما عداه.

وإن جاء مِنْ عبارة الصَّحابي ما يشعر بالخصوص، لم تُفد شيئا، حيث رُوِيَ الفعل النَّبوي، مثل: قضى بالشَّاهد واليمين؛ إذ الفعل لا يقتضي تعسيماً ولا تخصيصاً، وفهم الصَّحابيِّ اجتهادٌ منه، فلا يلزمنا كما حقَّقناه في «الأصول».

نعم، إذا روى الصَّحابيُّ قولاً فيه ذلك، قُبِلَ، ولم يكن هنا، وما في روايةٍ لأحمد؛ إنَّما كان ذلك في الأموال، هي عبارة الصَّحابيِّ، فعلى هذا يقضى بالشَّاهد واليمين في كلِّ شيءٍ لم يخرجه دليل، كالإجماع على الحدِّ والقصاص إن ثبت، وأمَّا سائر حقوق الله، كالعتق والوقف، فالأصل أنَّه مساوٍ لغيره، ولو كان مستند الإجماع إنَّما هو ما ذكره المصنِّف مِنْ قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ادرؤوا الحدود بالشُّبهات» لم يكن ذلك مستنداً؛ إذ لا شبهة فيما حكم به الشَّارع ما لم يُوجَد نصٌّ أو فارقٌ، ولكن الإجماع ـ إن ثبت ـ لا يفتقر إلى معرفة مستنده، بل تقوم به الحجَّة بدون ذلك.

(٥/ ٤٠٤ س٨) قوله: قلنا: معارض بما روينا.

لا حاجة إلى هذه المعارضة؛ لأنَّ كون اليمين على المنكر لا يلزم منه منع البيِّنة بحالٍ، إنَّما اليمين مع عدم البيِّنة، فإذا وجدت البيِّنة قبل اليمين أو بعدها، لم تمنعها؛ إذ غايته أنَّ المنكر أدَّى ما عليه، فهو لا يمنع أن يؤدِّي المدِّعي ما عليه.

هذا إن أراد بقوله: ما روينا حديث: «على المدَّعي البيِّنة، وعلى المنكر اليمين»، ولعلَّه إنَّما أراد قوله: البيِّنة العادلة خير مِنَ اليمين الفاجرة؛ لأنَّهم يزعمونه حديثاً كما صرَّح به في «الكواكب»، وذكر في بعض شروح «الأزهار» أنَّه قول عليٍّ كرَّم الله وجهه، وأصل الكلام صحيحٌ، حكم به الحاكم أم لا؛ لأنَّه لا يحيل الشَّيءَ عمَّا هو عليه كما كرَّرنا.

فصل
واليمين على كل منكر

(٥/ ٤٠٥ س٨) قوله: إذ لو أقرُّوا لم يلزم به حقٌّ.

يقال: بل يلزم، وهو بطلان شهادتهم، فهي كيمين كفّ الطَّلب إن لزمت لزمت هذه، وفيهما نظرٌ. والظَّاهر أنّهما مِنَ المصالح المرسلة، وهي شرُّ بدعة وأعمُّها.

(٥/ ٤٠٥ س١٣) قوله: ويمين المنكر على القطع.

لا أرى لهذه المسألة حاصلاً؛ لأنَّ الذي يحلف على القطع، إن كان له طريق إلى القطع وقطع، فقوله: ما أعلم بمنزلة القطع؛ لأنَّه إن قطع أنَّ عليه حقّاً، فيمينه غموسٌ، فهي كقوله: ما له عليَّ حقٌّ، وإن قطع أنَّه لا حقَّ عليه، فالعلم يتعلَّق بالشَّيء على حقيقته، فقوله: لا أعلم، موافقٌ للحقيقة، فيساوي اليمين على القطع، وإن كان لا طريق له إلى القطع، أو لم يحصل له القطع، فكيف يلزمه أن يقطع بما لا يعلم، وهو لا يجوز مِنَ الله أن يكلِّفَهُ بذلك، فإن ظلمناه بالإلزام، كان معنى يمينه: ما عليَّ له شيءٌ بحسب علمي، وفزنا بالجور دونه، فآل الكلام إلى أنَّ محصِّل العبارتين واحدٌ، فعلى أيِّهما حلف، فقد أدَّى معنى الأخرى. لقد كنت أراجع بهذا أوَّل ما طرق سمعي في طلب الفقه.

والحاصل أنَّ اليمين إنَّما يكون في محلِّ النِّزاع، ومحلّ النِّزاع ظنُّ الاستحقاق أعمُّ مِنْ أن يكون المدَّعي متعلِّقاً به ابتداءً أو بواسطة، وما لم يظنَّ الاستحقاق، لا يجب عليه، ولا نظر إلى ما في نفس الأمر حتَّى إنَّ الشَّاكَّ يحلف على الإطلاق، ولا معنى لذكر العلم بحالٍ.

(٥/ ٤٠٦ س٧) قوله: قلنا: كلو تخلَّل التَّحليف.

أمَّا إذا تخلَّل التَّحليف، فهي دعاوي متعدِّدة، والَّذي نحن فيه دعوى متَّحدة. ألا ترى لو كان عليه مائةَ دينارٍ فادَّعاها على عشرة عشرة، وتخلَّل التَّحليف بين كُلِّ دعويين، تعدَّدت الأيمان، والمستحقُّ جنسٌ واحدٌ، فإذاً العبرة

باتِّحاد الدَّعوى، لا الحقّ والمستحقّ، وقد عرفت مِنْ هذا حكم الفرعين بعقب هذه المسألة.

(٥/ ٤٠٨ س٥) قوله: وأنَّه يصحُّ التَّحليف[1] بالطَّلاق إذ[2] كان طلاقه يميناً.

هذا لا يخلو عن انتقال ذهن وقع للمصنِّف، فإنَّ الحديث واضحٌ في خلاف ما ذكره، لا نعلم له رواية تدلُّ على ذلك.

(٥/ ٤٠٨ س٨) قوله: قلت: الأقرب أنَّه موضعُ اجتهادٍ.

هذا حسنٌ.

(٥/ ٤٠٨ س١١) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ولو على سواكٍ مِنْ أراك».

معنى الحديث: ولو وقعت اليمين على سواكٍ، وهذا لا يتعرَّض للمدَّعي بنفيٍ ولا إثباتٍ.

(٥/ ٤٠٩ س٨) قوله: ولا تغليظ بالعتق والطَّلاق ونحوهما.

التَّحليف بذلك مِنْ أعمال الحجَّاج وأضرابه مِنَ الجبابرة العُتاة، وليس مِنَ التَّحليف الشَّرعيِّ، ويتناوله «مَنْ حلف، فليحلف بالله أو ليصمت»، ولا يلتفت إلى القول به، ولا يعتدّ بذلك الخلاف، وهو مِنْ جنس المصالح المرسلة المصادمة للنَّصِّ كما ذكرنا.

(٥/ ٤٠٩ س١٠) قوله: وإذا ردّت اليمين.

اليمين المردودة واليمين المؤكّدة كلاهما مردودةٌ بقوله صلَّى الله عليه وآله

---

(١) في «البحر»: وأنه لا يصلح الحلف بالطلاق. ولعلَّ كلمة (لا) سقطت من نسخة صاحب الحاشية، فظنَّ الوهم من المصنِّف.

(٢) في (ب): إذا.

وسلَّم: «مالك إلَّا ذلك»، فلو نفعته المردودة حين يردّها المدّعى عليه، لكان له غير ما ذكرنا؛ لأنَّ النَّفي في الحديث أعمُّ مِن أن يكون بواسطة الرَّدِّ وبدون ذلك.

وأمَّا المؤكَّدة؛ فلأنَّ الحديث في قوة أن يقول: لا أثر لشيءٍ يقع به الحكم، ولا يعتبر شيءٌ غير بيِّنة المدَّعي ويمين المدَّعى عليه. ثمَّ هذا سند للمنع، إذ الاعتبار الشَّرعيّ لا بدَّ له مِنْ دليلٍ، ولم يقيموه، وقول عمر ومن معه كقول سائر المجتهدين.

ودعوى المصنِّف أنَّه توقيفٌ لا وجه له، وقد كثر منه ذلك في هذا الكتاب في غير محلِّه، وقد نبَّهنا عليه مراراً، وقد أغرب المصنِّف في إيجابها مع الشَّاهد واليمين أيضاً ـ أعني: المؤكّدة ـ فأوجب بيمينين.

فصــــل: والنُّكـــول

أخرج ابن ماجة مِنْ حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه: «إذا ادَّعت المرأة طلاق زوجها، فجاءت على ذلك بشاهدٍ عدلٍ، استحلفت[1] زوجها، فإن حلف، بطلت شهادة الشَّاهد، وإن نكل، فنكوله بمنزلة شاهد آخر، وجاز طلاقه»[2].

---

(١) في «ابن ماجة» اسْتُحْلِفَ.

(٢) هنا بياض في النسختين بمقدار أربعة أسطر.

كتـــاب الإقـــرار

(٦/ ٣ س٦) قوله: ويصحُّ مِنَ المميّز، إلى قوله: ولا ابتلاء إلاَّ بالإذن بالتَّصرُّف.

قد يمنع هذا الحصر؛ إذ يعرف حذاقه المميّز ورشده بالملابسة كمصاحبته للتَّاجر وتولِّي غير نفس البيع والشِّراء كالمساومة وكيفيَّة المبادلات وسائر ما يحتاج إليه أهل التّجارات. سلّمنا، فالتَّصرُّفات في غالبها تجرُّ نفعاً، والإقرار ضررٌ، فلا يتناوله الإذن كالوكيل.

(٦/ ٣ س١٨) قوله: سلّمنا فهي إنشاء، فافترقا.

هذا هو الصَّوابُ وإن لم تصحّ الوصيَّة للوارث.

(٦/ ٣ س٢٣) قوله: قلت: التُّهمة مرتفعةٌ في القطع لا المال.

هذا تعليلٌ عليلٌ؛ إذ الإقرار على السَّيِّد، فلا يصحُّ بما يوجب القصاص ولا بالمال، وكلُّ ما هو إقرار على الغير لا يصحُّ، أمَّا الرِّدَّة ـ مثلاً ـ فلأنَّه مكلَّفٌ يصحُّ منه الكفر كما يصحُّ منه الإسلام، فهو كما لو قتل نفساً أو أهلك مالاً، وكذلك الإقرار بما يتعلَّق بذمَّته؛ إذ لا ضرر فيه على السَّيِّد.

(٦/ ٤ س١٣) قوله: بل يصير لبيت المال وهو قوي.

وجهه أنّه بالردّ لا يعود للمقرِّ لنفيه ملكه له، ولا يخرج المال إلى غير مالكٍ، فصار لبيت المال، وصار المقرُّ له مدَّعياً عليه، فلا يقبل.

---

(١) ساقطة من «البحر».

(٦/ ٤ س١٨) قوله: ولا يمين عليه، فلا يصحُّ إقراره.

أمَّا هذه الحجَّة، ففيها دورٌ، ولكن هذا المذهب هو الحقُّ؛ لأنَّ الإقرار على الغير لا يصحُّ، وهذا منه، والمعتمد ما ذكره آخراً وقوَّاه، وهو أنَّ الإقرار ضررٌ، فلا بدَّ فيه مِنْ إذنٍ خاصٍّ، وأقول: في الإذن الخاصِّ بذلك أيضاً نظرٌ؛ إذ الإذن ليس بإقرارٍ، وإقرار الوكيل حينئذٍ لم يخرج عن كونه إقراراً على الغير، فليتأمَّل.

وأمَّا مَنْ أقرَّ بما في يد الغير، ثمَّ صار إليه، فلا فرق فيه بين الوكيل وغيره.

(٦/ ٤ س٢١) قوله: ولا يصحُّ إقرار السَّبي في الرحامات[1].

الوجه فيه أنَّه إقرارٌ على الغير لإبطال بعض حقوق المولى. أمَّا قول عمر، فاجتهاد، ودعوى التَّوقيف مِنْ تلك الدَّعاوي، وكذلك عدم الإنكار؛ لأنَّ مستنده عدم الوجدان ثمَّ اجتهاد، فلا يلزم إنكاره كسائر الاجتهاديَّات، ولا نذكر هذا إلَّا لنتَّخذه قاعدة لكثرة إيرادهم لأمثاله، سيَّما هذا الكتاب.

(٦/ ٥ س٥) قوله: إذ الإقرار متوجِّهٌ إلى جميع التَّركة.

يعني: إذا فرضَ صدق المقرِّ، فكأنَّه قال: يتعلَّق بالموروث مِنَ الدَّين بكلِّ حصَّة كذا، فلا يلزمه إلَّا ما يخرج على مقدار حصَّته. وأمَّا ما يتعلَّق بحصصهم، فإقرارٌ على الغير، فلا يصحُّ.

(٦/ ٥ س٩) قوله: وما أقرّ للعبد فلسيِّده.

مَنْ صحَّح ملك العبد صحَّح الإقرار له، ويتفرَّع عليه صحَّة ردِّه، وأمَّا ردُّ السَّيِّد، فيبطل حقَّه فيه فقط، لا في حقِّ العبد، وأمَّا ردُّ العبد، فيحتمل أنَّه يبطل حقَّ سيِّده، لأنَّ أصل الملك له، وصحَّة تصرُّف سيِّده فرعٌ عليه، ويحتمل أن لا يبطله؛ لأنَّه بنفس الإقرار قبل الرَّدِّ يثبت حقَّ السَّيِّد بغير ترتُّب خارجيٍّ بين الحقَّين، فلا يُبطل ردُّ العبدِ حقَّ السَّيِّد كالعكس، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: بالذي مات.

(٦/ ٥ س١٦) قوله: (ي): أراد بالقبول عدم الرَّدِّ.

يعني أنَّ القبول ليس بشرطٍ، لكن يقال: ليس للوصيِّ مِنَ التَّصرُّف إلَّا ما ينفع الصَّغير لا ما يضرُّه، فلا يصحُّ ردُّه؛ لأنَّه ضررٌ محضٌ.

(٦/ ٦ س١) قوله: (حص): لا يقبل تفسيره.

الذي في كتبهم أنَّ «عليَّ» و«قِبَلي» إقرارٌ بدينٍ. وأمَّا ما ذكره المصنِّف فغير ملتئمٍ؛ إذ بين المكيل والموزون وبين ما يثبت في الذِّمَّة عمومٌ وخصوصٌ مِنْ وجهٍ؛ إذ قد يكونان عيناً، وقد يثبت القيميُّ في الذِّمَّة كالمهر عندهم وعند غيرهم، فلم يتطابق المعلّل وما علّل به.

(٦/ ٨ س١٦) قوله: ومَنْ قال: عليَّ مالٌ كثيرٌ أو عظيمٌ، إلى قوله: من نصاب.

كأنَّهم لمَّا لم يحدُّوا حدًّاً لهذه الصِّفة بحسب الوضع؛ لأنَّها وأمثالها تعود إلى العُرْفِ أخذوا قدراً قد اعتبره الشَّارع في بعض الأحكام، وقد سلكوا هذا النَّمط في مواضع، كاعتبار بعضهم قوت عشرة أيَّامٍ فيمن تجب عليه الفُطرة. قالوا: لأنَّ العشر قد اعتبرت في مثل أكثر الحيض وأقلّ الطُّهر، يعني: عند القائل بذلك، ونحو ذلك، ولا أرى لهذا الاعتبار معنىً؛ لأنَّ الأحكام اعتبرت لحكمة غامضة، والوضع في الألفاظ لأمرٍ كلِّيٍّ يفهمه أهل اللُّغة، وكثيراً ما يكون عرفيًّاً كما هنا، فلا يعتبر بالأحكام التي تختلف حِكَمُها، كما لا يعتبر بعضها ببعضٍ ما لم يدلّ دليلٌ على اشتراكها في علَّة الحكم، وإذا كان ما نحن فيه محالاً على العرف ـ ولا شكَّ في اختلاف الأعراف ـ فالعظيم عند الفقراء ليس بعظيمٍ عند الملوك والمثرين كما في سائر ما يُحالُ على العرف، فليؤخذ كلٌّ بعرفه، والله أعلم.

(٦/ ٩ س٣) قوله: دراهم كثيرة.

ما أرى هذه إلَّا كالمسألة الأولى محالة على العرف؛ إذ الكثرة أمرٌ نسبيٌّ، وللمقامات دخلٌ في اعتبارها، ولذا لا يصحُّ أنَّ الملك يلقى العدوَّ بعددٍ أو جيشٍ كثيرٍ، ولا أهدى للملك الآخر دنانير كثيرةً إذا كان ذلك العدد عشرة في

الموضعين، ونحو ذلك، وقيل: ثلث، والثُّلث كثيرٌ، وقد يكون درهماً؛ لأنَّه منسوبٌ إلى الثُّلثين.

(٦/ ١١ س١) قوله: ولا يصحُّ الاستثناء إلَّا مِنَ الجنس.

اعلم أنَّه صحَّ لغةً الاستثناء مِنَ الجنس (ومن غير الجنس)[1] اتِّفاقاً، لكن الاستثناء مِنَ الجنس كثيرٌ في الكلام لكثرة ما يعرض للمتكلِّم الحاجة إلى ما عمَّه أوَّل الكلام، بخلاف ما لم يعمّه صريحاً؛ ولأنَّ للاستثناء من غير الجنس آلة أخرى غير آلة الاستثناء فاشية فشوَّها، وهي «لكن»، ولا يلزم مِنْ ذلك مجازيَّة المنقطع، كما لا يلزم في لغتين للكلمة اشتهرت إحداهما، أو كلمتين لمعنى كذلك، لكن شيوع الاستعمال أفاد ظهوراً بعد وقوعه، وإن لم يلزم منه كونه كذلك في أصل الوضع، وكذلك كلُّ ما جرى هذا المجرى، فهل هذا الظُّهور يجب اعتباره كما نقول في سائر العرفيَّات الخاصَّة، أم نقول: الإقرار إخبارٌ عمَّا في نفس المتكلِّم، ولا يعلم إلَّا مِنْ جهته، والأصل براءة ذمَّته عمَّا لم يقرّ به، وهذا الأصل أقوى من ذاك الظُّهور لتيقُّنه، ويصلح الأوَّل وجهاً لقول المصنِّف ومَنْ معه، والثَّاني لقول الشَّافعي و(ك).

(٦/ ١١ س٥) قوله: فإن قال: ألف درهم... إلخ.

بنى (ح) أنَّ عطف الدَّنانير على الاستثناء؛ لأنَّه الأقرب، والأولون على المستثنى منه. وأمَّا القيراط، فاستثناء مِنَ الدَّنانير على القولين، فظهر أنَّه كان الأوْلى في التَّعليل أن يقول: ليكون الاستثناء مِنَ الجنس فيهما، وقد أبنا عن هذا، وأنَّه مرادُ المصنِّف قوله في الرَّدِّ على (أبي ح): قلنا: بناء... إلخ .

(٦/ ١١ س١٩) قوله: قلت: (هب) لزوم الدّرهمين والعشرة فقط... إلخ.

هذا هو الصَّواب؛ إذ قوله: عشرة، بل تسعة رجوعٌ عن العشرة، ولا يصحُّ، والتِّسعة يحتمل أنَّها المقرّ به أوَّلاً،[2] والأصل براءة الذِّمَّة، والاحتمال لا يثبت به

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) ٦/ ١١ س٧.

شيءٌ، وكذلك: درهمٌ، بل درهمان، يحتمل أنَّ أحد الدِّرهمين زيادة على الأوَّل، والأصل براءة الذِّمَّة عن الزَّائد.

(٦/ ١٢ س٦) قوله: قلنا: الأصل البراءة مع احتمال التَّأكيد.

هذا حسنٌ، وهو مِنْ تقديم الأصل على الظَّاهر؛ إذ التَّأسيس أظهر مِن التَّأكيد.

بـــاب الإقـــرار بالنَّســـب

(٦/ ١٣ س٩) قوله: أمَّا إذا لم يأتِ الوارث[1] بلفظ الشَّهادة.

هو حسنٌ، وينبغي أن يُقال: ولا بدَّ من محاكمةٍ وحكمٍ؛ إذ لا يثبت معنى الشَّهادة وثمرتها بدون ذلك، فإذاً وصف الورثة ملغىً، فلا حاصل لهذا المفرَّع[2].

(٦/ ١٣ س١٥) قوله: ولو خرجت روميَّة.

قد سبق أوَّل الفصل مثل هذا، وهو الإقرار بصغيرٍ غير مشهور نسب، وهو يقال: هذا إقرارٌ مِنْ حيثُ إنَّه يثبت على نفسه حقّاً، لكنَّه دعوى من حيث إثباته حقّاً على غيره، أو ما ترى ما فرَّع عليه من لزوم ثبوت فراش الأمِّ؟ فثبت الفراش بمجرَّد الدَّعوى. وهذا لازمٌ في المسألة الأولى التي أوَّل الفصل، أعني: أن يثبت فراش الأمِّ، والذي أوقع في هذا جعل الولد كالدِّين والعين، وكيف يُقاس آدميٌّ يملك على جماد؛ أو معنى لا يملك؟ بل هو مملوك أبداً.

وعلى الجملة، ما يسع العقل مثل هذا، وكان غاية هذا الإقرار - إن ثبت - أن يكون كالإقرار الذي يلزم منه حمل النَّسب على الغير يلزم المقرّ فيما عليه، لا فيما له، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: الوارثان.

(٢) في (ب): الفرع.

ومذهب الحنفيَّة أنَّ الإقرار بالمجهول ـ وهي هذه المسألة ـ لا يصحُّ إلَّا بتصديق المقرِّ به. وقد علمت أنَّ التَّصديق لا يصحُّ من الصَّغير.

ثمَّ المصنِّف احتجَّ في الفرع على ثبوت الفراش بحديث: «الولد للفراش»، وهو عكس مدلول الحديث؛ إذ مدلوله أنَّه إذا ثبت الفراش، حكم بالولد تبعاً له، وهنا جعل الفراش تابعاً للحكم بالولد، وليس بلازمٍ؛ لأنَّ الولد يثبت بالشُّبهة بدون فراشٍ.

(٦/ ١٤ س٧) قوله: ومن أقرَّ بأحد عبيده، فمات قبل التَّعيين، عتقوا.

لا يبعد أن يحتجّ لهذه بحديث السِّتَّة الأعبد الذين أعتقهم سيِّدهم بعد موته، وهو لا يملك غيرهم، فأقرع صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بينهم، فعتق اثنان، وأرقَّ أربعة، وهذه أحقُّ باستعمال القرعة؛ لأنَّ العتيق فيها مبهمٌ، ومسألة السِّتَّة وقع عليهم العتق جميعاً، حتى قاله من خالف النَّصَّ إلى القياس: يعتق ثلث كلِّ واحدٍ، وهذا فيما وقع مبهماً، أمَّا ما عيّن ثمَّ أُبْهِمَ، فقد تقدَّم نظير المسألة[1] برُمَّتها في الطَّلاق.

(٦/ ١٥ س٢) قوله: ويصحُّ الإقرار بالنِّكاح.

لو عبَّر بالتَّصادق، كان أحسن.

(٦/ ١٥ س٩) قوله: للإجماع على تحريم مخالفة الحكم. قلت: وفيه[2] نظر.

كأنَّه حمل قول (ي) لزم على اللُّزوم باطناً وظاهراً، والخلاف في عدم اللُّزوم باطناً واضحٌ، وأمَّا في الظَّاهر، فهذه إطلاقاتهم، وقد بحثنا في ذلك في «الأرواح» أتمَّ بحثٍ عندنا، والله الموفق.

(٦/ ١٥ س١٢) قوله: قلت: والأقرب للمذهب.

كلامٌ حسنٌ إلى آخره، وهو الذي في «الأزهار».

---

(١) مكررة في النسختين.

(٢) في «البحر»: فيه.

(٦/ ١٥ س١٥) قوله: بنكاحٍ أم بشبهةٍ[١].

هذا عين ما قدَّمناه في فرعِ الرُّوميَّة، ومثله في المسألة التي بعقب هذه.

(٦/ ١٦ س١) قوله: قلنا: الظَّاهر خلافه.

إذ الإخبار برضاع غير محرَّم لا يكاد يتكلَّم به أحدٌ، فإن وقع، فنادرٌ جدّاً، فكانَ الظَّاهر خلافه.

(٦/ ١٦ س٤) قوله: ولا يرثُ عبدٌ من حرٍّ.

موضع هذه المواريث، فذكرها مِنْ باب قولهم: الشَّيء بالشَّيء يُذكر.

(٦/ ١٦ س١٥) قوله: لم تسمع، وله تحليف كلّ واحدٍ.

هذه صورة دعوى القسامة إلَّا أن يدَّعوا أنَّها خلاف القياس مِنْ جميع جهاتها، فلمانعٍ أن يمنع امتناع مثل هذه الصُّورة. ألا ترى لو قال: كلّهم صدق، لكنَّا لا نعلم أيّنا هو، أو قالوا: على أحدنا له كذا لا نعلمه بعينه أيّ مانعٍ مِنْ هذا الإقرار، فالدَّعوى مثله.

ثمَّ كيف تلزم يمينهم مع عدم صحَّة الدَّعوى؟ فإن أراد تحليف كلّ واحد بعد الدَّعوى عليه بالتَّعيين، كان خروجاً عن المسألة، وكأنَّه أراد: لم تسمع البيِّنة؛ لأنَّه لا ثمرة لها، لكنَّه يقال: ثمرتها استقرار المُقرِّ به حتَّى لو أحال عليهم حوالة صحَّ ذلك بخلاف مجرَّد الدَّعوى، فإنَّها لا تثمر ذلك، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: شبهة.

كتـــاب الشَّهـــادات

(٦/ ١٨ س٨) قوله: ويجوز للحاكم تحليفهم.

هو صريح الآية، ولا تنافي بين العدالة والرِّيبة؛ إذ ظنّ العدالة لا يمنع العوارض الموجبة للرِّيبة، وقد كان عليٌّ رضي الله عنه يحلِّف الرَّاوي مع الرِّيبة، ثمَّ يـأخذ بِخَبَرِهِ، لا مع عدمها، ولذا قال ـ بعد ما حكى عن نفسه ذلك ـ: وحدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر، أي: ما بي حاجة إلى تحليفه.

(٦/ ١٨ س٩) قوله: وتفريقهم.

أخرج أبو عبيد في «الغريب» عن النَّخعي، عن عليٍّ في الرَّجل الذي سافر مع أصحابٍ له، فلم يرجع حين رجعوا، فاتَّهم أهلُه أصحابه، فرافعوهم إلى شريح، فسألَهم البيِّنة على قتله، فارتفعوا إلى عليٍّ وأخبروه بقول شريح، فقال عليٌّ:

أوردها سعدٌ وسعدٌ مشتمل　　　ما هكذا تُوردُ يا سعد الإبل

ثمَّ قال: إنَّ أهون السُّبل الشَّريعة، ثمَّ قال: فرِّق بينهم، وسَلْهُمْ، فاختلفوا ثمَّ أقرُّوا بقتله، فقتلهم، فهذا حكم أقضاهم، فليؤخذ عنه كيفيَّة استخراج القضاء.

ونحوه حكم سليمان لصغرى المرأتين بعد حكم داود عليهما الصَّلاة والسَّلام للكبرى، فكلُّ ما كان يكشف عنِ الحقيقة، فلا شكَّ في اعتباره حيث لا يُصادم قاعدة، وكم اتَّفق لكثيرٍ مِنَ الأمراء والحكَّام في القديم والحديث نحو ذلك ما لو جمع لحصل منه تصنيفاً كبيراً ممتِعاً، فإنَّه مِنَ الحكمة، ومَنْ يُؤت الحكمة، فقـد أُوتي خيراً كثيراً، وكم بين مَنْ أُوتي ذلك ومَنْ لا يملك

إلَّا الجمود على القاعدة، والله الهادي سبحانه.

(٦/ ١٨ س١٠) قوله: لئلَّا يكونوا قذفةً.

عند بعض العلماء هذا لا يصلح مانعاً لمن لم يَرَ ذلك المذهب.

(٦/ ١٨ س١٣) قوله: مع تعمُّدهم.

الذي ذكر في قصَّتهم أنَّ الرِّيح كشفت خيمته، فشاهدوه على تلك الحال، وهذا لا يدلُّ على تعمُّد رؤيتهم العورة، فالظَّاهر أنَّ المتعمِّد لا يقبل للجرح بذلك، ولذا ما يعلم حدٌّ وقع بالشَّهادة، إنَّما يقع بالإقرار، والله أعلم.

(٦/ ١٩ س٤) قوله: ولشبهه بالسَّكتة.

أمَّا هذه، فليست بشيءٍ، فإنَّا ما دفنَّاه بالشَّهادة حتَّى علمنا موته.

(٦/ ١٩ س١٠) قوله: فالأولى التَّعليل بمشقَّة اليقين.

الأَوْلى في هذه المسائل كلِّها أنَّه يحصل اليقين، وهو من باب الخبر المحتفّ بالقرائن، وهذا موجودٌ بالوجدان في بعض الأمور، وما لم يحصل العلم، امتنعت الشَّهادة، ولعلَّ المصنِّف ومن معه ينكرون حصول العلم عن الخبر المحتف بالقرائن كما هو قول جماعة من الأصوليِّين، فاقتحموا أن يشهدوا على الظَّنِّ؛ لأنَّه لم يبقَ طريقٌ غيره، فخالفوا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم «على مثلها» ولم يعلموا أنَّا لو لم نقل بالمحتف بالقرائن، للزمنا أن لا نفهم مقصد متكلِّم؛ لأنَّه لا طريق إلى المقاصد سوى ذلك، فاشدُد بها يديك، تسلم مِنْ مثل ما وقع فيه هٰؤلاء وشبهه، وهو شيءٌ كثيرٌ.

(٦/ ١٩ س١٣) قوله: واعتبرنا العدد احتياطاً.

الأَوْلَى أنَّ اعتبار العدلين لكونه في معنى الشَّهادة على الشَّهادة، وبهذا الاعتبار نسلم مِنَ الشَّهادة بالظَّنِّ؛ إذ الخبر لا يفيد غيره، ولا بد عند أداءِ الشَّهادة مِنَ الإشعار بذلك، كأن يقول: أشهد على امرأةٍ أو شخصٍ أنَّها قالت كذا، أخبرني فلانٌ وفلان أنَّها فلانة بنت فلان، فقد شهد على المتكلِّم

بيقين، وتعيين المتكلِّم مستندٌ إلى المخبرين، فاعتبرت الحنفيَّة الوثوق، فيكون خبراً محضاً، واعتبر (ش) و(ك) و(مد) عدلين، واعتبر المصنِّف ومَنْ معه عدلين أو عدلتين.

ونظير التَّركيب الذي ذكرناه ما ذكرته الحنفيَّة، لو قال الفرعان: أشهدنا فلان وفلان أنَّ فلانة بنت فلان قالت أو فعلت كذا، وقال الأصلان: إنَّهما يعرفانها، ولا ندري نحنُ هي هذه أم لا، قيل للمدَّعي: هات شهادةً بأنَّها فلانة بنت فلان، أي إن هذه هي التي سمَّاها الأصلان، إلَّا أنَّ التَّعيين فيما ذكروا حصل بشهادة معتبرة بمجلس الحكم، وما ذكرنا بخبر العدلين، فالمسألة شبيهةٌ بمسألة الشَّهادة على الشَّهادة، فإن دلَّ على صحَّة صورتها دليلٌ، فهذا التَّشبيه لبيان الوجه، وإلَّا لم يكف في إثباتها والعمل بها، إذ ظاهرها الشَّهادة بالظَّنِّ، ولم يقم به دليل، بل الدَّليل على منعه كما مرَّ.

(٦/ ٢٠ س٩) قوله: الإمام (ي): لا يكتفي بالتعريف[1].

هذا عين ما ذكرنا في المسألة الأولى بشرط أن لا يقوم عليها دليلٌ، والوجه ما ذكره الإمام (ي) من وجوب اليقين، وفي هذا التَّعليل موافقة كلامنا، حيث منعنا الشَّهادة بالظَّنِّ.

(٦/ ٢٠ س١٣) قوله: قلت: إن لم يكن على وجه الإرعاء، ففيه نظرٌ.

هذا النَّظر يشمل مسائل الاكتفاء بالتَّعريف، فما له سوَّغ بعضها ومنع بعضها، فليتأمَّل.

فصـــل
ويعتبر في الزنى أربعة

(٦/ ٢١ س٢) قوله: وقيل: لا كالإقرار في الحقوق[2].

---

(١) في «البحر»: لا يكفي التعريف.

(٢) في «البحر»: بالحقوق.

هذا أرجح مِنَ الأوَّل للفرق الواضح بينهما؛ لأنَّه شرع السّتر في صورة الزنى، وأيضاً صعوبة تحقُّقه في البديهة كما ذكرنا، فتحصل الرِّيبة في الشَّهادة، فشرعت الأربعة، وأيضاً يبعد تواطؤ الأربعة، ويكثر اختلافهم مع التَّفريق كما في قضيَّة سليمان عليه الصَّلاة والسَّلام حين فرَّقهم.

ولا شكَّ في تشوُّف الشَّريعة إلى السّتر ودرء الحدود. وأمَّا المقرُّ، فقد أعذر وهتك ستر نفسه، وإنَّما شهدا على لفظه، فهو كسائر الحقوق، سيَّما على ما هو الحقّ من عدم لزوم تكرار الإقرار كما يأتي.

(٦/ ٢١ س٢) قوله: وفي حدِّ الشُّرب. . . إلخ.

ينبغي أن يحتجَّ لذلك بعدم تناول النُّصوص له صريحاً، وعدم صحَّة قياس الحدود على غيرها لغلظها، ولذا شُرِعَ دَرْؤُها، وأُمِرَ المباشرُ لها بالسَّتر، بخلاف سائر الحقوق.

(٦/ ٢١ س٦) قوله: قلت: لعلَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فهم حصول الظَّنِّ. . . إلخ.

هذا نقضٌ لأصل الحجَّة، ثمَّ لم يذكر غيرها، فعلام بنيت المسألة؟ على أنَّ في بعض روايات الحديث أنَّ السَّائل قال: وأنا أظنُّها كاذبةً.

(٦/ ٢٣ س٧) قوله: قلت: والأقرب عندي قول الجمهور: إنَّ الاختبار مطلقاً موضع اجتهاد.

نِعْمَ القول هذا، ويحقّقه أنَّ الغرض اتِّصاف الشَّخص بالعدالة وقت الاحتياج إليها، فمتى ظنَّ ذلك، حصل المقصود، كقبيل المعصية سواء، ومثل هذا قوله في الفرع: قلنا الإعادة كالابتداء[1]؛ إذ الغرض الأهليَّة حينئذٍ.

(٦/ ٢٤ س٢) قوله: ويُقبل الذِّميّ على أهل ملَّته كالمسلم.

هذا قياسٌ فاسدٌ؛ إذ لم يقبل المسلم على المسلم؛ لأنَّه مِنْ أهل ملَّته،

(١) ٦/ ٢٣ س١١.

بل لأنَّه أهلٌ للشَّهادة، ولذا يقبل على الكافر مطلقاً. وقوله بعدُ: لنا ما مرَّ، إشارة إلى هذا، وليس بشيءٍ.

(٦/ ٤٤ س٧) قوله: لإجراء أحكام الإسلام عليه.

قد ادَّعى ابن الملاحمي والإمام (ي) الإجماع على هذا، وجعله المصنِّف كلام الجمهور، وأطلق ابن الحاجب أنَّه كالكافر عند المكفِّر. ولفظ المصنِّف في «المقدِّمة»: لنا: إذا ثبت لهم الكفر، ثبتت أحكامه. ولفظ «الأزهار»: والمتأوِّل كالمرتد، وقيل: كالذِّمِّيِّ، وقيل: كالمسلم.

(٦/ ٢٤ س١١) قوله: فأمَّا فاسق التَّأويل.

لا يكاد يتبيَّن فاسق التَّأويل، ولذا قال (م بالله) فيما حكي عنه حين لم يكفِّر المجبرة: أفمؤمنون هم؟ قال: إذا لم يكونوا كفَّاراً، فماذا؟ وهل أعظم مِنَ الجبر؟.

وبعضهم مثَّله بسبِّ الصَّحابة، ولا معنى له؛ لأنَّه إن دلَّ دليلٌ على أنَّ سبَّهم كبيرةٌ، فهو فسقُ تصريحٍ، وإلَّا فلا فسق، والباغي مع الاجتهاد لا قطع بفسقه كسائر الاجتهاديات، والشَّأن في تحقيق بغى باجتهاده، فإنَّ المجرِّبَ قلَّما يجده، والذي مثَّله بمعاوية كاذبٌ أو مغمورٌ بجهله، لا أنَّه اجتهد فأخطأ، أعني القائل بذلك في معاوية.

فصل
والخلاف بين المسلمين

(٦/ ٢٥ س٣) قوله: لتصويب المجتهد[1].

قد نوَّه المصنِّف بذلك، وهو باطلٌ كما بيَّنَّاه في «العلم الشَّامخ». ولقد اعترف المصنِّف في أوَّل هذا الكتاب أنَّ هذا القول مبتدعٌ مخترعٌ، حيث قال في الملل والنِّحل في ذكر الزَّيديَّة: وانقسم المتأخِّرون: ناصرية وقاسميَّة،

(١) في (ب): لتصويب المجتهدين، وفي «البحر»: لتصويب كل مجتهد.

وكان يُخَطِّىءُ بعضهم بعضاً، حتَّى خرج المهدي أبو عبد الله الدَّاعي، فألقى إليهم أنَّ كلّ مجتهد مصيبٌ[1].

نعم، ليس للتَّعليل بالتَّصويب محلٌّ هاهنا، وإنَّما يُقال: لا حرج بالمذاهب؛ لأنَّ الظَّنِّيَّات لا يتعيَّن الحقُّ فيها يقيناً، فليس أحدها أوْلى مِنْ بعضٍ، وليس فيها أكثر مِنْ دعوى كلٍّ منهم أنَّ مذهبه راجحٌ عنده ومذهب الآخر مرجوحٌ، وهذا القدر مشترك، والظَّاهر في المجتهد ذلك، فلا وجه للقدح به، وقد ذيَّلنا هذا ببحثٍ نفيسٍ في «العلم» ولواحقه لم نُسْبَقْ إليه فيما نظنّ.

(٦/ ٢٥ س٧) قوله: لجرأتهم على ما علم تحريمه قطعاً.

هٰذا لا يقتضي التَّفسيق، فإنَّ قطعَ شعرةٍ مِنْ رأس زيدٍ بغير إذنه معلومٌ تحريمه قطعاً، وكذٰلك غصب حبَّة خردلٍ، وما لا يُحصى مِنَ الأمثلة، وكان يلزم المصنِّف مِنْ هٰذا أنَّ كلَّ عَمْدٍ كبيرة؛ لأنَّ تعمُّد المعصية معلومٌ تحريمه قطعاً.

(٦/ ٢٥ س١٢) قوله: والشطرنج.

قد ورد فيه عدَّة أحاديث مرفوعة فلنذكرها، والحُجَّة إنَّما هي في ذٰلك، ولا يعتبر بقول أحدٍ أو فعله مع قول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم صحابيّاً كان أو غيره إن صحَّ عنهم شيءٌ ممَّا ذكر.

ولا يعتبر بقول أحدٍ أو فعله مع قول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم صحابيّاً كان أو غيره إن صحَّ عنهم شيءٌ ممَّا ذكر.

(٦/ ٢٥ س١٤) قوله: (ش علك).

في «المعاني البديعة»: عند (ش) و(ك): لا تردّ شهادة اللَّاعب بالشِّطرنج إذا لم يكن قماراً، ولا تُخْرِجُ الصَّلاة عن أوقاتها، إلَّا أنَّه يكره اللَّعب بذٰلك كراهة تنزيهٍ، وعند أبي حنيفة: إذا كثر ذٰلك منه، رُدَّت شهادته، ويُكره كراهة تحريم، وبه قال أبو إسحاق المروزي وأكثر العلماء مِنَ الشَّافعيَّة وغيرهم، وفيه

---

(١) انظر ١/ ٤٠.

عند أحمد و(ش): إذا شرب النَّبيذ، ولم يسكر، حُدَّ، ولم يفسق، ولم تردّ شهادته، وعند (ح) مباحٌ، وما كان محرَّماً منه، فلا تُرَدُّ به الشَّهادة ما لم يسكر، وعند مالك: يفسق وتردُّ شهادته بكلِّ حالٍ.

وإنَّما نقلنا هٰذا؛ لأنَّه مِنْ سقط متاع الفقهاء، وكان (ش) قال بما قال مِنْ ذٰلك في بغداد، وإلَّا فهو بعيدٌ عن مثل ذٰلك.

وأعجب مِنْ ذٰلك قول الحنفيَّة. ولفظ «الكنز» وشرحه للعيني: ولا تقبل شهادة مدمن الشّرب، أي مداوم شرب الخمر على اللَّهو؛ لأنَّه مرتكب محرّم [في] دينه.

وفي «الكافي»: وإنَّما شرط الإدمان ليكون ذٰلك ظاهراً منه، فإنَّ مَنْ شرب الخمر سراً، ولا يظهر ذٰلك منه، لا يخرج مِنْ أن يكون عدلاً، وإن شربها كثيراً دائماً، تسقط عدالته إذا كان ذٰلك يظهر منه أو يخرج سكران فيلعب به الصِّبيان، فإنَّه لا مروءة لمثله، ولا يتحرّز عن الكذب عادة. انتهى. ولقد طهَّر الله علوم أهل البيت عن نحو هٰذا.

(٦/ ٢٦ س٤) قوله: في النَّرد: إذ هو مجرَّد قمار.

أمَّا إذا كان من لازمه القمار، فلا يسوغ الخلاف فيه، لكن ذكر غير الإمام ما يُفهم منه أنَّه ليس بلازمٍ، وكأنَّ الإمام مثلنا لا يعرف حقيقته، وحكى العينيُّ أنَّه يحرُم وإن لم يكن فيه قمار، وأهل مصر والشَّام أمسُّ من أهل اليمن بذٰلك.

أخرج الدَّيلمي مِنْ حديث واثلة مرفوعاً: «إنَّ لله في كلِّ يومٍ ثلاثمائة وستِّين نظرة، لا ينظر فيها إلى صاحب الشَّاه».

وفي لفظ: «يُرحمُ بها عباده، ليس لأهل الشَّاه فيها نصيبٌ»، يعني: الشِّطرنج.

وأخرج من حديث ابن عبَّاس يرفعه: «ألا إنَّ أصحاب الشَّاهِ في النَّار الَّذين يقولون: قتلت ـ والله ـ شاهك».

وأخرج الدَّيلميُّ عن أنسٍ يرفعه: «ملعونٌ مَنْ لعب بالشِّطرنج».

وأخرج ابن حزم وعبدان وأبو موسى: «ملعونٌ مَنْ لعب بالشِّطرنج، والنَّاظر إليها كالآكل لحم الخنزير» من حديث حبة بن سَلْم[1].

وأخرج الدَّيلميُّ عن عليٍّ مرفوعاً: «يأتي على النَّاس زمانٌ يلعبون بها، ولا يلعبُ بها إلَّا كلُّ جبَّارٍ، والجبَّار في النَّار».

وأخرج ابن أبي شيبة، وابن المنذر، وابن أبي حاتمٍ عن عليٍّ كرَّم الله وجهه أنَّه قال: النَّرد والشِّطرنج من الميسر.

وأخرج عنه عبد بن حميد، قال: الشِّطرنج ميسر العجم.

وأخرج ابن عساكر عنه، قال: لا تسلِّم على أصحاب النَّرد شير والشِّطرنج.

وأخرج عنه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن أبي الدُّنيا أنَّه مرَّ على قومٍ يلعبون الشِّطرنج، فقال: ما هٰذه التَّماثيل التي أنتم لها عاكفون؟ لأن تمتلىء عينُ أحدكم جمراً حتَّى تُطفأ خيرٌ له مِنْ أن يمسَّها.

وأخرج البيهقيُّ وابن عساكر عن عمَّار بن أبي عمَّار أنَّ عليّاً مرَّ بقومٍ يلعبون الشِّطرنج، فوثب عليهم، فقال: أما والله لغير هٰذا خُلقتم، ولولا أن يكون سنَّة، لضربت بها وجوهكم.

(٦/ ٢٧ س٣) قوله: والبرشعثاء.

في نسخة السَّيد أبي القاسم علي بن الإمام شرف الدِّين، قال شيخ الفلاسفة الملقَّب بجمال الدِّين الإنج سرابي[2] في «شرح الموجز» لابن النَّفيس في باب وجع الأسنان. البرشعثاء: معجونٌ وصفته الفلفلان عشرون جزءاً، يعني: الفلفل الأبيض والأسود، بزر البنج عشرة أجزاء، أفيون عشرة أجزاء، زعفران خمسة أجزاء، فربيون، سنبل عاقر قرحاً، كلّها جزءٌ يعجن بثلاثة أمثاله عسلاً، ويستعمل في الأدوية، ـ على زعمه الخبيث ـ بعد أربعة أشهر، والشَّربة

---

(١) في الأصول: مسلم، والمثبت هو الصواب كما في لسان الميزان ٢/ ١٦٦.
(٢) كذا الأصل، والصواب (الاقسرائي): انظر: معجم المؤلفين ١١/ ١٩٢.

منه مثقال. انتهى من إملائه كما في الأصل بخطِّ تلميذه، وهو معروفٌ عندي لا يشتبه.

(٦/ ٢٧ س٤) قوله: «كلُّ مفترٍ حرامٌ».

هٰذا الحديث[1]. . . . .

(٦/ ٢٧ س٦) قوله: والغناء بالألحان.

قد جمعت في منعه ما يزيد على خمسين حديثاً معزوَّةً إلى أصولها أودعتها «الأبحاث المسدَّدة» يتضافر مجموعها على أقوى دليلٍ للحُرمة، فلنستغن هنا عن زيادةٍ على ما تضمَّنه الكتاب والتَّخريج، وإن كانَ محلّ القول ذا سَعَةٍ، وفي الأحاديث المذكورة ما هو صريحٌ في منع الاستماع أيضاً.

(٦/ ٢٩ س٨) قوله: وإن وصفها فُسِّقَ أيضاً؛ إذ ليس له ذٰلك.

يقال: أفكلّ ما ليس له كان فسقاً، وقد تقدَّم نظيره، ولو قال: كان جرحاً، لكان أهون، مع أنَّ التَّعليل لا يتمّ فيه أيضاً.

(٦/ ٣٤ س٩) قوله: ولا تصحُّ ممَّن يقرِّر فعله.

الظَّاهر في هٰذه الأمثلة كلّها انتفاء التُّهمة، فتصحُّ شهادتهم كما قاله (ح) و(ف)، وقد احتجَّ المصنِّف على الاكتفاء بالمرأة في موضعها بقبوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كلام المرضعة، وقال: إنَّه قد عمل بقول المرأة المنفردة في حالٍ ـ وهي قضيَّة المرأة السَّوداء ـ على الرِّضاع، وهي مقرِّرة لفعلها، وهٰذا استدراكٌ ـ أيضاً ـ على المصنِّف منضمٌّ إلى استدراكه على نفسه هناك كما مرَّ.

(٦/ ٣٤ س١٦) قوله: تصحُّ ـ يعني شهادة العدو على عدوِّه ـ إذ العدالة تمنع التُّهمة.

الذي في كتبهم أنَّ العداوة إن كانت دنياويَّة، لم تقبل شهادة العدوِّ، لا الدِّينيَّة، فتُقبل.

---

(١) هنا بياض في الأصل بمقدار نصف سطر.

(٦/ ٣٦ س١٣) **قوله: وتصحُّ لغيره.**

يعني: شهادة العبد لغير سيِّده. هٰذا هو الحقُّ الواضح، فإنَّه مسلمٌ عدلٌ، وما ذكره الخصوم كلُّهم تعليلاتٌ باردةٌ، وأحسنَ المصنِّفُ في الرَّدِّ عليهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

(٦/ ٣٧ س٧) **قوله: وتصحُّ مِنَ القاذف إن تاب.**

اعلم أنَّ لنا أصلاً، وهو عموم التَّوبة لكلِّ ذنبٍ لكثرة النُّصوص والعمومات المتضمِّنة لذٰلك بحيث صار قطعيَّ الجملة، وأصلاً يرجع إليه، فمن ادَّعى شذوذ فردٍ أو أفرادٍ، فعليه الدَّليل، ولو لم يكن إلَّا هٰذا لكفانا؛ لكنَّ الله سبحانه قد زادنا هنا خيراً، وهو استثناء التَّائب، فازداد هٰذا الجزئيُّ قوَّةً.

والمخالف هنا يتعلَّق بثلاثة أمورٍ:

أحدها: أنَّ القيد يرجع إلى الجملة الأخيرة.

الثَّاني: التَّأبيد.

الثَّالث: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٩٢]، وإنَّما يغفر سبحانه حقَّه لاحقَّ آدميٍّ.

والجواب عن الأوَّل: المنع، وسنده أنَّه صحَّ اتِّفاقاً رجوع القيد إلى جميع الجمل، وإلى أيِّ فردٍ منها أو أفراد حين ترشد إلى ذٰلك قرينةٌ، فأفاد ذٰلك أنَّه حقيقـةٌ في كلٍّ من ذٰلك، فشأنه شأن المطلق، فإذا لم تُوجد قرينةٌ، بقي محتملاً، والتَّعليل بالقُرب من باب المناسبة، وإنَّما تذكر المناسبة لتعليل الواقع لإظهار الحكمة، لا أنَّها علَّةٌ يقاس بها كقول البصريَّة في التَّنازع: يُعمل الثَّاني للقرب، والكوفيَّة: الأول للسَّبق لمَّا كان الاستعمال واقعاً على الوجهين، رجَّح كلٌّ منهم بالمناسبة، لا أنَّه جعلها مثبتةً للحكم بدون استعمال، فليتأمَّل، فالغلط في نحو هٰذا كثيرٌ.

وعَن الثَّاني: بأنَّ غاية التَّأبيد عموم الأوقات، وكلّ عمومٍ يصحُّ تخصيصه،

وعلى هٰذا عامَّةُ الأصوليين، أعني: أنَّ التَّأبيد لا يمنع النَّسخ الذي معناه تخصيص الأوقات، والمخالف في ذٰلك شاذٌّ لم تقوِّمه حجَّةٌ.

وعن الثَّالث: أنَّ حقَّ الآدميِّ هو الحدُّ، وهو مضمونٌ بالجملة الأُولى، ولا نزاع لنا فيه. وأمَّا الجملتان الأخيرتان، فالحقُّ فيهما لله سبحانه؛ لأنَّ القذف كالزنى وسائر الكبائر في جواز تعذيب صاحبه ما لم يثبت، وردِّ شهادته ما لم يتب كذٰلك، فذكر الرَّحمة والمغفرة ناظرٌ إلى الأمرين؛ لأنَّ كلَّ خيرٍ برحمة الله، ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ [النور: ٢١].

(٦/ ٣٧ س١٢) قوله: ولا تصحُّ مِنَ الأعمى... إلى آخره.

ذِكْرُهم لبحث الأعمى عجيبٌ، فإنَّه لا فرق بينه وبين البصير. وأمَّا عروض مانعٍ عن استيقان بعض الأشياء أو أكثرها، فكعروض المانع لغيره، ولِمَ لَمْ يذكروا أخاه الأصمَّ وفاقد حاسَّة الشَّمِّ والطَّعم واللَّمس؛ إذ كلُّها طرقٌ إلى العلم؟ فبحثه من البحث الذي لا يفيد إلَّا كِبَرَ الكتَّاب، وهو مِنَ الغلوِّ في التَّفصيل الذي لا حدَّ له.

(٦/ ٣٨ س١١) قوله: فلا تكون كاذبة صادقة.

ليس ذٰلك بلازمٍ؛ إذ لا[1] نتعبَّد بما في نفس الأمر، بل تعبدنا أن نحكم بظاهر الشَّهادة، ولا يضرُّنا أن تكون كاذبةً في نفس الأمر، وتعبدنا أن لا نعطي النَّاس بدعاويهم ولا يضرُّنا أن لو كانوا صادقين في نفس الأمر، فالظَّاهر صحَّة مذهب المؤيّد، وكما يصحُّ إقرار أحد الشَّريكين والوارثين، ولا يقف إقراره حتَّى تكمل الشَّهادة، بل نحكم عليه بإقراره، ويتوقَّف الحكم على الآخر على كمال الشَّهادة، والنَّظائرُ كثيرةٌ، فتبيَّن لك أنَّ التَّعليل عليلٌ بالمرَّة.

(٦/ ٣٨ س١٣) قوله: فيفوز[1] كلٌّ بما حكم له، وإلَّا كانت كالأولى[2].

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) في «البحر»: ويفوز.

(٣) في «البحر»: كالأولى.

يلزم مِنْ هٰذا أن لو كملت شهادة أحدهما دون الآخر لا يحكم لمن كملت شهادته، وبعيدٌ أن يلتزم المصنِّف ذٰلك، وفي ذٰلك زيادة بيانٍ لضعف المسألة الأولى. هٰذا إن كان مراده أنَّه لا يحكم لأحدهما دون الآخر، وليست عبارته صريحة في ذٰلك، إنَّما ظننَّاه مِنْ قوله: فيفوز كلٌّ، ومن قوله: وإلَّا كانت كالأولى. فلينظر في تصحيح عبارته لتصحيح المسألة.

(٦/ ٣٨ س١٤) قوله: قلنا: هو كالمنطوق.

هو كذٰلك، وهو شاهدٌ لما قدَّمناه مِنْ أنَّه لا معنى لتقسيم الشَّهادة إلى الشَّهادة على العلم والشَّهادة على القطع.

(٦/ ٣٨ س١٥) قوله: وتصحُّ الشَّهادة بالملك لظاهر اليد.

قد مضى لنا أنَّها لا تصحُّ الشَّهادة على الظَّنِّ، والصُّور التي ذكروها كثيراً ما يحصل العلم بقرائن، وإن لم يحصل لم يشهد، بل يقول: هو متصرِّفٌ ومنسوبٌ إليه، ولم نعلم منازعاً، فيثبت بذٰلك اليد فقط، وليس لزيادة وصف الملك كثير معنى بالنَّظر إلى الحاصل، إذ لا ينزعه أحدٌ من يده إلَّا ببرهان، ولا يمنع مِنَ التَّصرُّف كما لو علمنا وصف الملك، فليتأمَّل لئلَّا يتوهَّم أنَّه يلزم ممَّا ذكرنا بطلان كثير من الأملاك ونحوها، مع أنَّه لو لزم، لم يكن وجهاً في جواز الشَّهادة بالظَّنِّ الممنوع عقلاً وشرعاً.

أمَّا في العقل، فلأنَّه كذبٌ؛ إذ قوله: أشهدُ بمعنى أعلمُ وأتيقَّنُ، ولا علم عنده؛ لأنَّه المفروض.

وأمَّا الشَّرع، فلقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «على مثلها وإلَّا فدع» مشيراً إلى الشمس.

(٦/ ٣٩ س١) قوله: قلت: الآية محتملة لما ذكروا، وأنَّ المراد غير الضَّاربين في الأرض.

لا أدري ما هٰذا، وقد بيَّنت في «الإتحاف» وفي «الأبحاث المسدَّدة» أنَّ مثل الواقعة التي وقعت في زمن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مقرَّة محكمة،

وما استشكلوه فيها مِن منافاة قواعد غير لازمٍ ، ولا نطوِّل به هنا. وقد حكم أبو موسى بواقعة أُخرى بمثل ما في الآية، وهٰذه الواقعة مع أدلَّة منع شهادة الذِّمِّيِّ على المسلم من نحو الرُّخصة والعزيمة، فهي نظير منع المسح على الخُفَّين بآية الوضوء.

(٦/ ٣٩ س٣) قوله: حجَّة (شص) في منع شهادة نحو الحجَّام تسقط المروءة.

ممنوع سقوط مروءة مثلهم بذلك، فيبقى العموم سالماً، وأمَّا الرَّعي، فليس مساوياً لمحلِّ النِّزاع. والحديث إن كان له أصلٌ غير منافٍ أيضاً، ولكن العمدة ما ذكرنا.

فصـــل
وتصحُّ الشَّهادة على الشَّهادة

(٦/ ٣٩ س٨) قوله: لنا عموم ﴿وَأَشْهِدُوا﴾.

أقـول: ينبغي الاحتجاج على هٰذا المقصد بعدم الفارق بين الشَّهادة والرِّواية؛ إذ الغرض مِنْ كلٍّ منهما العثور على الحقيقة بحسب الإمكان، وقد وقع الإجماع على الرِّواية والقطع بذلك بدون الإجماع للقطع بعموم التَّكليف للمتأخِّر كالمتقدِّم، ولا يمكن بدون رواية قوم عن آخرين.

(٦/ ٣٩ س٩) قوله: ولا يصحُّ في الحدِّ لندب ستره ودرء الشُّبهات[1]، فلا يثبت بالأضعف.

أمَّا ندب السَّتر، فهو قبل قيام الشَّهادة، فليس من قبيل ما نحن فيه.

وأمَّا أنَّه لا يثبت بدليلٍ قد ثبت أنَّ العمل به جائزٌ في حكمٍ ما، فكيف يترك ما تقوم به حجَّةٌ في موضعٍ ما بدون مانعٍ، فإنَّ الشَّهادة مقتضٍ، وكون دليل آخر أقوى منه ـ كشهادة الأصول ـ لا يصلح مانعاً، وكان يلزم أن تكون رواية الحديث الذي يثبت به الحدّ في أعلى الدَّرجات، كالصَّحيح مثلاً، بل

(١) في «البحر»: ودرئه بالشبهات.

أعلى درجات الصَّحيح، فإنَّ الحسن أضعف منه، فلا يعمل به، وكذلك دلالة ألفاظ الكتاب والسُّنَّة تكون نصوصاً لا ظواهر، ولم يلتزم ذٰلك أحدٌ من الفقهاء، وإنَّما شرط الدَّليل بحسب ما دلَّت عليه الأدلَّة حصول الظَّنِّ بثبوته، ولا يشترط أن لا يكون في الوجود أقوى منه، فإنَّ ذٰلك لا يضعف الظَّنَّ، وإنَّما يضعفه المعارض في عين مدلولٍ واحدٍ، وإذا ضعف الدَّليل فيما هو حقٌّ لله، ففي القصاص وحدّ القذف أضعف.

(٦/ ٤٠ س١) قوله: وحدّ الغيبة[1].

أظهر هٰذه الأقوال قول (ش ي) لما ذكروا، وأمَّا كون مسافة القصر أضبط، فلا يعتبر مثل ذٰلك؛ لأنَّه رأيٌ محضٌ، وقد تقدَّم نظيره، حيث يعتبرون شيئاً؛ لأنَّه قد اعتبر في موضعٍ آخر مباين لا اشتراك بينهما.

(٦/ ٤٠ س٦) قوله: ولا بدَّ أن يأمر الأصل الفرع.

تحمّل الفرع كسائر تحمّلات الأصول، فلا يشترط فيه أكثر ممَّا فيها. إذ الفرع إنَّما يشهد على الشَّهادة، فلا معنى للأمر، بل ولا للإذن كما حققناه في الرِّواية في «نجاح الطَّالب»، ولا نُسَلِّمُ أنَّه نائبٌ مِنْ كلِّ جهةٍ.

فإن قلت: فيلزم أن تصحَّ شهادتهم بحضرة الأصول.

قلت: إن صحَّ إجماع فمانع عرض للمقتضي، وإلَّا فلا فارق.

(٦/ ٤٠ س١٠) قوله: أشهدني فلان.

قد استغنوا بهذا الخبر عن الأمر بعد أن شرطوه، وقد تفارط كلامهم في هٰذه الشينات من شينين إلى ثمان شينات.

(٦/ ٤٠ س١٧) قوله: إذ هي شهادة[2] على لفظ الأصل.

هٰذا صحيحٌ، ويلزم منه أن لا يشترط الأمر كما ذكرنا.

(١) في «البحر»: بل الغيبة.
(٢) في «البحر»: إذ القصد الشهادة.

فصـــل
واختـــلاف الشّـــاهدين

(٦/ ٤١ س١٣) قوله: قلنا: الإنشاء لفظه لفظ الإقرار فأشبهه.

هٰذا مِنَ القياسات الفاسدة التي يستعملها المصنِّف، فإنَّ صورة اللَّفظ لا يستند الحكم إليها، بل منظورٌ فيها إلى المدلول، والإقرار خبرٌ يشير إلى معنى خارجيٍّ، والإنشاء ليس كذٰلك، بل ينشأ عنه المعنى، فالإنشاء كالفعل سواء، والفرق بين: بعت أمس وطلَّقت أمس، وبين: بعت وطلَّقت على جهة الإنشاءِ واضحٌ في عدم الاستواء، ولا يخالف فيه متماسكٌ.

فإن قلت: المؤاخذة في الألفاظ سهلٌ، لكنَّا ننصر مذهب المصنِّف بأنَّ الاختلاف إنَّما لم يضر في الإقرار؛ لأنَّه يحمل على التَّكرّر، وهٰذا بعينه قائمٌ في الإنشاء.

قلت: هٰذا الذي ينبغي أن يكون مستندهم، لكن لأهل المذهب الآخر أن يفرقوا بأنَّ تكرّر الإقرار يحتمل التَّأكيد والتَّأسيس، وبراءة الذِّمة ترجِّحُ التأكيـد، وأمَّا الإنشاء، فالظَّاهر فيه التَّأسيس، ولذا إذا قال: أنت طالق، أنت طالق، لم يدين في إرادة التَّأكيد مع اتِّحاد الزَّمان والمكان، كيف مع اختلافهما أو أحدهما بخلاف: عندي له درهم، عندي له درهم، فإنَّما يحكم له بدرهمٍ واحدٍ، فالشَّهادة على الإقرار شهادة على أمرٍ واحدٍ، والشَّهادة على الإنشاء شهادة على حكمين اثنين، على كلِّ حكمٍ شاهدٌ واحدٌ، فلم تتمَّ الشَّهادة.

(٦/ ٤١ س١٥) قوله: لإكذابه إيَّاهما.

ليس الإكذاب بواضحٍ، وكونهما يعلمان أكثر ممَّا ادَّعى أو ادَّعى بعض حقّه لعارضٍ ما ليس بممتنعٍ، ولا هو خلاف الظَّاهر.

(٦/ ٤١ س٢٣) قوله: قلت: وهو قويٌّ؛ إذ العبرة بالمعنى.

هٰذا هو الحقُّ إن شاء الله تعالى، وقد جروا على هٰذا في مثل ما لو ادَّعى

أربعين وشهد أحدهما بها والآخر بثلاثين، قالوا: يحكم بالأقلِّ، فهو بناءٌ على أنَّ المعتبر المعنى فقط.

(٧/ ٤٢ س٦) قوله: حكم بالمؤرِّخة.

قد مضى لنا في الدَّعاوي أنَّ العدول إلى أحدهما تحكُّمٌ، فيقسم بينهما حيث يكونا خارجين، وإلَّا قررت يد ذي اليد، وهٰذا قول (ح) هنا، وقد اختاره هناك الإمام (ي) كما مرَّ.

(٦/ ٤٢ س٢٤) قوله: فإن شهد اثنان على سرقة كيسٍ بالغداةِ وآخران على كيسٍ بالعشيِّ لزما والقطع[1].

ينبغي أن يقيِّد هٰذا بشمول الدَّعوى لهما منفردة أو متعدِّدة، وقد مضى نظير ذٰلك، فهو مرادٌ، وإن أطلقوه في بعض الصُّور، فاحفظه قيداً في عدَّة مواضع وتنبَّه لها.

(٦/ ٤٣ س٥) قوله: ولو تعارض شهادتان كاملتان في قيمة التَّالف.

يُقال: ليس هٰذا مِنْ باب الشَّهادة، بل من باب التَّحكيم، مثل قوله تعالى في جزاء الصَّيد: ﴿**يَحْكُمُ بِهِ ذوا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ [المائدة: ٩٥]. ألا ترى أنَّ مستندهم النَّظر والاجتهاد، وذٰلك لا يصلح مستنداً للشَّهادة.

بقي علينا: ما الحكم فيما اختلف فيه المحكمان؟.

فيقال: معنى قول أحدهم: القيمة كذا، أي: لا تزيد ولا تنقص، فالذي حكم بالأكثر يقول: تزيد، والذي حكم بالأقلِّ يقول: بل تنقص، فالأقلّ اتَّفق عليه الأربعة، وتعارض الحكمان في الزَّائد، فيرجع إلى الأصل، وهو براءة الذِّمَّة، وليس هٰذا من باب الشَّهادة حتَّى يجعل مَنْ شهد بالأكثر كالخارج، فعلى هٰذا، لو اختلف اثنان، عمل بما اتَّفقا عليه؛ إذ لا تعارض فيه، واطِّرح الزَّائد للتَّعارض فيه، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: لزم القطع.

(٦/ ٤٤ س٢) قوله: بل عشرة فقط لاحتمال التَّأكيد.

وقـوَّاه المصنِّف رحمـه الله تعالى. لا شكَّ أنَّ احتمال التَّأكيد مرجوح والتَّأسيس راجح، فهو ظاهر، فالأوَّلون رجَّحوا الظَّاهر على الأصل، والآخرون رجَّحوا الأصل، وهٰذا بابٌ لا يزالون فيه مختلفين، والتَّحقيق أنَّه من تعارض الدَّليلين، وباب التَّرجيح لا يكاد يطَّرد، وإنَّما ينظر في كلِّ محلٍّ محلّ.

فصـــلٌ
وإذا رجع الشُّهود

(٦/ ٤٥ س٥) قوله: فجناية منه.

يقال: إن كان للحكم مشاع، فلا جناية، وإلَّا فلا ينفذ.

(٦/ ٤٥ س٧) قوله: مع عدم القطع بصدقهم في الرُّجوع.

يعني: قد عمل القاضي بما يجب عليه عند أداء شهادتهم، وحين أقرُّوا أنَّهم كَذَبَةٌ لم يوثَق بخبرهم هذا، ويفرق بين هٰذا وبين ما لو أكذب راوي الحديث نفسه، حيث لا يُعمل بتلك الرِّواية بأن حكمنا بصحَّة الحديث بعد إقرارهم بالكذب عملٌ بخبر الكاذب، وكذا لو كان قد عمل بمقتضاه عاملٌ مضى عمله، لكن لا يعمل به بعدُ، فلا فرق بين البابين في التَّحقيق، إنَّما النَّظر إلى مضيِّ العمل؛ لأنَّ العامل عمل بما كلِّف به، فلا ينقضه بظنٍّ مثله، ولا يجوز العمل به في المستقبل لاختلال الوثوق، فيصير عاملاً بلا حُجَّةٍ، ومنه قول عمر: ذاك على ما قضينا؛ وهٰذا على ما نقضي، ومن هٰذا رجوع المجتهد، وعليه ما قلنا: إنَّه لا يعيد الصَّلاة متيمِّمٌ وجد الماء؛ لأنه قد عمل بتكليفه، وبرئت ذمَّته، ولم يدلّ دليلٌ على خطابٍ جديدٍ، وشعب المسألة غير قليلة، وسرّها الجامع لها ما ذكرنا، فافهم واحفظ.

(٦/ ٤٥ س١١) قوله: لقول عليٍّ وأبي بكر.

كأنَّه قد حذف تمام الحجَّة للعلم به لكثرة ما يكرِّرونه، وهو قولهم: بمحضرٍ

منَ الصَّحابة، ولم ينكر، فكان إجماعا، وإلاّ فقول فرد أو أفراد من الصَّحابة ليس بحجَّة.

ويقال أيضاً: ليس مثل ذلك بإجماع؛ لأنَّ المسألة اجتهاديَّة، ولا يلزم الإنكار على المجتهد، سيَّما مع احتمال أنّ بعض السّامعين لم ينظر أو لم يترجَّح له في المسألة شيءٌ، أو أيس مِنْ رجوع خصمه إليه لتقارب دليلهما قوَّةً وضعفاً، وهٰذا شأن كلّ مختلفين في الاجتهاديات، ولا ينكر أحدهم إلاّ إذا اعتقد وضوح دليله، وطمع في رجوع خصمه، فليس مجرَّد السُّكوت بإجماعٍ.

والمسألة في الأصول: هل يكون إجماعاً مع عدم الحامل أم لا؟ كيف مع احتمال حاملٍ على السُّكوت، والحقُّ في الأصول أن المسألة شبه فرضيَّة؛ إذ لا طريق إلى ارتفاع موانع الإنكار مع الاحتمالات التي ذكرنا وغيرها، فهي مسألةٌ ضعيفةٌ في الأصول، ولم يوافوها حقَّها في الفروع، مع أنَّ الصَّحابة كانوا متفرِّقين في الثُّغور والبلدان والبوادي، فدعوى أنَّهم حضروا تلك القضيَّة أو بلغهم في غاية البعد الذي لا يحكم معه بشيءٍ لظنِّ عدمه، فضلاً عن عدم ظنِّه، ولكن النَّاس ينادون من مكانٍ بعيدٍ.

نعم، الاحتجاج بأنَّ الشهود ملجؤون للقاضي لا يخلو عن قوَّةٍ، ولكن التعلُّق في القصاص بأنَّهم مسبِّبون قويٌّ أيضاً، فالمسألة ممَّا يُستخار الله سبحانه فيها.

(٦/ ٤٦ س١١) قوله: بل يُعزّر وتلزمه حصَّته.

أمَّا التَّعزير فقويٌّ؛ لأنَّه قد شهد زوراً. وأمَّا الغرامة، فلا تلزم كما قال أهل المذهب الأوَّل. ولو قيل: يفصل، فإنَّ الخامس في الزنى والثَّالث في غيره إن كانت شهادته وقعت بعد كمال النِّصاب، فلا عبرة به؛ لأنَّه وجب الحكم بتمام النِّصاب وإن كان الرَّاجع أحد أفراد النِّصاب، وقد استند القاضي إليهم فحسب كان شريكهم، وأمَّا استناده إلى الخمسة والثَّلاثة، فلا عبرة به؛ لأنَّ الزِّيادة مِنَ اعتباره، لا من اعتبار الشَّارع، فلو استند إلى غير معين، أو التبس المتقدّم مِنَ المتأخِّر، كانت جناية الرَّاجع مشكوكاً فيها، والأصل براءة ذمَّته، والله أعلم.

(٦/ ٤٧ س٢٣) قوله: إذا كان قبل شهادتهما معرّضاً للسّقوط بالفسخ.

ما أضعف هٰذا الاحتجاج، ونظيره: ما لو أتلف رجلٌ زَرْعَ آخر، فيقال: لا يضمن؛ لأنَّه كان معرَّضاً للهلاك بآفة سماويَّة.

(٦/ ٤٨ س٢) قوله: فإن شهد اثنان بالدّخول وآخران بالطَّلاق، إلى قوله: يفتقر إلى تقرير قواعد[1].

قد سبق للمصنِّف نظيرها، وجرى على مثل ما جرى عليه هنا. وللحنفيَّة في نحو هٰذا طريقان: أحدهما ما ذكر هنا، وتسمَّى طريق المنازعة، والأخرى: طريق العول، وهو أن يضمن شاهدا الطَّلاق نصفاً، ويضمن شاهدا الدّخول مهراً كاملاً، فيسقط ثلث الحاصل، فيسقط عن كلٍّ ثُلثٍ ما لزمه، فيكون على شاهِدَيِ الطَّلاق ثلث مهر، وعلى شاهِدَيِ الدُّخول ثلثان.

ومِنْ أمثلتها: حيث ادَّعى رجلٌ نصف دارٍ، وآخر كلّها، وبرهاننا يكون على طريق المنازعة لمدّعي النِّصف الرّبع، ولمدَّعي الكلِّ ثلاثة أرباع. وعلى طريقة العول أثلاثاً، واختلف اعتبار الحنفيَّة، فاعتبروا في بعض المواضع المنازعة، وفي بعضها العول، واختلفوا في بعضها.

(٦/ ٤٨ س١٣) قوله: إلَّا أن يقولوا كذب الأصل أو غلط.

هذا ليس مِنَ الرُّجوع في شيءٍ؛ لأنَّه لا ينافي شهادتهم على الأصول، إنَّما هو بمنزلة جرحهم لهم بعد الحكم.

فصـــل: والجـــرح

(٦/ ٤٨ س٢٤) قوله: وعلى الحاكم البحث عن عدالة الشَّاهد.

قولـه تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِيْ عَدْلٍ﴾ [الطلاق: ٢] أراد: مَنْ ظننتم استقامته، ولا ملازمة بين مجرّد إسلام الرَّجل واستيعابه للمطالب الشَّرعيَّة فعلاً وتركاً، بل الواقع يشهد بخلاف ذٰلك.

---

(١) في «البحر»: تتميم القواعد.

(٦/ ٤٩ س١٣) **قوله: لتعلّق حكم الحاكم به كهي.**

هٰذه حجّةٌ ساقطةٌ، وإذا كان الغرض ظنّ استقامته، فهو يحصل بالخبر، فادِّعاءُ زيادةٍ مِنْ عددٍ أو لفظ دعوى لم يُقم عليها برهانٌ سوى ما سمعت، وإذا كان خبراً صحَّ بالكتابة والرِّسالة. . . إلخ، أعني: بشروط الرِّواية، إلاَّ أنَّ هذا تفريعٌ على المذهب، فلا يصحُّ الاحتجاجُ به، ولكنَّه يصحُّ مِنَ النِّساء. وعلى الجملة، فشرطه شرط الخبر.

(٦/ ٥٠ س٢) **قوله: ولا يصحُّ إلاَّ مِنْ ذي خبرة طويلة.**

ليس معرفة كيفيَّة معرفة المعدل[1] عدالة مَنْ زكَّاه ممَّا يلزمنا، وإنَّما يلزمنا أن نعرف أنَّ المعدّل يعرف العدالة، وهو إنَّما يخبر عن ظنِّه، فظنُّه لا ينحصر سببه ولا يتعيَّن في شيءٍ خاصٍّ، وفعل عمر إنَّما هو لظنِّه عدم معرفة ذٰلك الرَّجل لذٰلك.

(٦/ ٥٠ س٧) **قوله: لم يحتج إلى تعديل من بعد أن قصرت المدَّة.**

الأصوب أنَّ العبرة بظنِّ القاضي عدالته، ولذٰلك عوارض تُثَبِّت وتزيل، فلا يُحالُ على غير الظَّنِّ المذكور؛ لأنَّ القاضي متعبِّدٌ بذٰلك، وأمر الرِّواية كذٰلك، وإن كانت أخفَّ، فقد استويا في اعتبار مطلق الظَّنِّ، بل الرِّواية أقوى باعتبار، لأنَّه يجب طلب الظَّنِّ الأقوى مهما أمكن كما قدَّمنا بخلاف الشَّهادة.

فصـــــل: والعدالة

(٦/ ٥١ س١٣) **قوله: بل العمل بِشَهَادَةِ الاثنين قطعيٌّ.**

على هٰذا أنَّه يشترط أن يدّعي الخصم الجرح، ثمَّ يأتي بشهادته ويحكم بالجرح، فيصير الحكم بشهادة مجروحٍ، فينقضه؛ لأنَّه صار كلا حكمٍ لانكشاف اختلال شرطه، فهو كتيقُّن اختلال عقد البيع ونحوه، وكذٰلك اختلال

(١) في (ب): العدل.

العبادات، فلمَّا كان العمل بشهادة الاثنين قطعيّاً[1]، صار اختلال الحكم في حكم المتيقّن، وإن لم تفد شهادتهما إلاَّ الظَّنّ، فهذا غوصٌ مِنَ المصنِّف على حقيقة المسألة صار كلام (ش) معه ظاهريّاً غير مصيبٍ للمحزِّ.

(٦/ ٥١ س١٥) قوله: قلنا: ويجوز أن يخالف نظر الحاكم.

لهٰذه النّكتة بعينها قال المحدّثون: لا يصحُّ الجرح المبهم، بل قالوا لأجلها: لا يصحُّ التّعديل مع جهالة العين، كأن يقول: روى لي الثّقة، قالوا: لجواز اختلاف مذهب الجارح والمعدّل فيمَا يجرح به في الجرح وكذٰلك في التّعديل، بل لأنَّه قد تكون بعض الصِّفات عنده مدحاً، وتكون في رأي النَّاظر قدحاً، لكنَّه إذا عرفت عينه، أمكن النَّظر فيه، فيقبل التَّعديل المطلق، وتفصيل أسبابه ممتنعٌ عند التَّحقيق؛ لأنَّه لا يحصل الظَّنُّ مع عدم الإحاطة بها، أو يبعد غاية البعد عند تعداد كثيرٍ منها، ونحن مضطرون إلى العمل بالعدالة، فلولا أنَّ ذٰلك جائزٌ، لانسدَّ الطَّريق، وقد كلّفنا بالأحكام المترتِّبة على ذٰلك.

وأورد ابن الصَّلاح أنَّهم كثيراً ما يعملون بالجرح المبهم، وأجاب بأنَّه ربما أفاد ريبة، فاختلّ ظنُّ العدالة، فإن لم يفد ريبة، فلا يعمل به.

(٦/ ٥٢ س٢) قوله: قيل: وفي[2] تفصيل الجرح عدلان.

الظَّاهر أنَّه يكفي الواحد؛ لأنَّه خبرٌ لا شهادة، وهو يزيل شرط العمل، وهو ظنُّ العدالة، ولا حاجة إلى أكثر منْ ذٰلك، ولا شكَّ أنَّ خبر العدل يزيل ظنَّ العدالة، بل يظنّ صحَّة خبره إلاَّ لعارض.

(٦/ ٥٢ س٧) قوله: ولو[3] جرح رجلان... إلخ.

لو قيل في هٰذه الصُّورة إنَّما يُلجىء إلى جرح المسلم حفظ حقّ المشهود

---

(١) في (أ): قطعي، وهو خطأ.

(٢) في «البحر»: ويعتبر في.

(٣) في «البحر»: وإذا.

له، فإذا قام بذلك الشُّهود المعدلين، فقد زال الملجىء إلى الجرح، فيبقى على أصل المنع مِنْ ذكر عيوب المسلم.

(٦/ ٥٢ س١٧) قوله: ولا على نفي، كلا حقَّ لفلانٍ، ثمّ قال: إلاّ حيث يمكن اليقين.

هٰذه المسألة ما زالت في نفسي منذ تعلّمت، وذٰلك أنَّ وضع الشّهادة أن تكون على العلم، والنَّفي يصحّ العلم به لا إله إلاَّ الله، لا نبيَّ بعد رسول الله، لا معارض للقرآن. ويحتمل على بُعد أنَّ مرادهم أنَّ العلم بالنَّفي قلّما يكون بالحواسِّ والأدلَّة الظَّاهرة، بل إنَّما يكون بالأدلَّة العقليَّة، حتّى إنَّ نفى أنَّه لا شيءَ بحضرتنا إنَّما هو بالدَّليل العقليّ، فصارت الشَّهادة بالنَّفي موضع تهمةٍ للغلط، فمن شهد به بطريقٍ تظهر لنا، قُبِلَتْ شهادته، ومَنْ لم يشهد به كذٰلك احتمل أنَّ له طريقاً صحيحاً، وأنَّه وهم، وعلى فرض وهمه لا تصحّ شهادته، فلمَّا دخل الاحتمال في شهادته، لم تصحّ.

(٦/ ٥٣ س٢) قوله: قلت: الأقرب جوازها مع التصرُّف والنّسبة وعدم المنازع.

قد تقدَّم لنا أنَّ مثل هٰذا إن حفَّت به قرائن، حصل عنها اليقين بالملك، وإلاَّ لم تجز الشَّهادة به، بل باليد فقط، ألا ترى أنَّه لو صرَّح الشَّهادة بأنَّه يتصرَّف في المدّعى وينسب إليه، وما علمت له منازعاً لم تكمل الشَّهادة، ولو كان ذٰلك طريقاً له لَكَمُلَتْ.

(٦/ ٥٣ س٨) قوله: ولا شهادة شاهدين عليه بالحكم.

حكم القاضي يثبت الحقَّ للمدّعي كما يثبته إقرار المدّعى عليه، فإذا نسي القاضي الحكم، وادُّعِيَ على مَنْ بيده الحقُّ أنَّ القاضي قد حكم لي به، فيجب عليك التّسليم، وقامت بذٰلك الشَّهادة لزم الحكم بها؛ لأنَّها مثبتةٌ للمدّعى. ألا ترى أنَّه لو كان القاضي مات، وادُّعي حكمُه عند قاضٍ آخر، أما يجب عليه الحكم ويلزم بتسليم المحكوم به؟ فهٰذه مثلها سواءً سواءً، ولا أثر لاختلاف القاضي، والله أعلم.

(٦/٥٣ س١٧) قوله: ولا تصحُّ على وصيَّةٍ وكتاب حاكم.

هٰذا هو الأظهر؛ إذ شهادة الشُّهود إنَّما هي في التَّحقيق على ألفاظ الحاكم المؤدِّيَة للمعنى المخصوص، كما لو شهدوا على رجلٍ بالإقرار، وقد كتبه لهم، لم يكن بدٌّ مِنْ قراءته عليهم، ولهٰذه النكتة لا تصحُّ الشَّهادة على الخطِّ، ولو على خط الشَّاهد نفسه لشهادته، بل يشترط ذكره. والكتاب إنَّما هو حافظٌ ومستندٌ في الجملة ومُذَكِّرٌ، والله أعلم.

كتـــاب الوكـــالة

(٦/ ٥٦ س٤) قوله: ولا تصحُّ في قُرْبَةٍ بدنيَّةٍ إلَّا الحجّ لعذرٍ.

وهٰكذا يجعلون منع ذٰلك أصلاً بدون ذكر دليلٍ، وكلّ ما ليس بضروريٍّ عقلاً أو شرعاً يحتاج إلى نصب الدَّليل، ولنا أن نقول: أفعال المكلّفين التي تكون عنها آثارها ـ مِنْ دينيٍّ كالحجّ ودنيويٍّ كالبيع ـ قد صحَّت فيها النِّيابة في الجملة، فليست بممنوعةٍ عقلاً؛ وإلَّا لما جاء الشَّرع بخلاف ذٰلك، فمن ادَّعى فارقاً، فعليه الدَّليل، ولنا أن ننزل معهم في درجةٍ أقرب مِنْ هٰذه، فنقول: قد صحَّ إسقاط ما في الذِّمَّة مِنَ الواجبات بعد التَّعَذُّر مِنَ الأصل كالحجِّ، وقد مثله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالدَّين، فهو يسقط ما في ذمَّة الأصل كما في الدّين، وكذٰلك النَّافلة لحديث: «كان لأبويه بحِجَّةٍ وله بسبعٍ»، وحديث: «حُجَّ عن نفسك ثمَّ عن شبرمة»، وكذٰلك العتق لحديث عمرو بن العاص وقد أوصى أبوه أن يعتق عنه، وأجاب صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بأنَّه «لو كان مسلماً، فأعتقتم عنه أو تصدَّقتم»، فإنَّ كلاًّ مِنْ هٰذه الأحاديث الثَّلاثة أعم مِنَ الواجب والنَّافلة.

والحاصل أنَّ مالك العبد وما ملك قد جعل إليه التَّصرّف فيما يملكه من منافع الدّنيا والآخرة، فتصحُّ هبته للثَّواب، كما تصحُّ في منافع الدنيا، وكذٰلك إسقاط الحقوق التي تقضى في الآخرة مِنَ الثَّواب كما تسقط الأروش في الدُّنيا. وشواهد هٰذا المعنى كثيرةٌ، وقد أطلنا في «الأبحاث المفرّقة» أكثر مِنْ هٰذا، وكأنَّ المانعين رأوا أنَّ الفريضة الَّلازمة ـ كالخمس ورمضان والحجّ ـ لا تصحُّ بغير عذرٍ، فقاسوا عليها ما عداها، والواجب الاقتصار على منع ما منعه دليلٌ. فيما الأصل الجواز كما يقتصر في الإثبات فيما الأصل المنع، والأصل هنا

الجواز، بل الجواز مقدّمٌ على المنع مطلقاً، ولا يحتاج إلى دليلٍ، وأمَّا المنع، فلا بدَّ له من دليل. وغاية ما نحن فيه أن يقف المنع والإثبات على الدَّليل، وقد بيَّنَّا أن لا منع، وربما أنَّ المانعين تخيَّلوا أنَّ الحركات البدنية يمتنع جعلها للغير، ولذا فرَّقوا بين البدنية والماليَّة، وليس هذا محلّ النِّزاع، إنَّما محلُّ النِّزاع ترتُّب براءة الذِّمَّة وترتُّب الثَّواب، ولا فرق بين الماليَّة والبدنية، والله أعلم.

(٦/ ٥٦ س٥) قوله: (ي): ولا في النّذر؛ إذ هو عبادةٌ.

في هٰذا نظر؛ فإنَّ النَّذر ليس بمندوبٍ ولا واجبٍ، بل ربما أنَّه مكروه كما تدلُّ عليه الأحاديث، إنَّما الواجب المؤكَّد الوفاء به، وكأنَّه انتقالٌ ذهنيٌّ مِنَ الوفاء به إلى إنشائه، فليس النَّذر مِنَ العبادة في شيءٍ، والوفاء به مِنَ العبادات المؤكّدة.

وأمَّا الحكم، فحيث قد استقرَّ قولنا لنا إن الأصل أنَّ ما للعبد التَّصرُّف فيه، فله الاستنابة ما لم يمنع مانعٌ، فإن منع من التَّوكيل بالنَّذر مانعٌ، وإلاَّ جاز، ولا فرق بين أن تنذر بثلث مالك أو بكلّه على الخلاف على هٰذا الفقير كما تهبه له، وبين أن تنذر له، أو لطرق الخير على العموم أو الخصوص إن شفى الله مريضك، وكذٰلك في البدنيَّة كما قدَّمنا أنَّه لا فرق بين المالية والبدنيَّة.

(٦/ ٥٦ س٥) قوله: ولا في محظور.

الظَّاهر أنَّ قوله بعدُ: ولا فيما ليس للأصل توليه بنفسه[1] مُغنٍ عن هٰذا.

(٦/ ٥٦ س١٤) قوله: لصحَّة التَّوكيل في المعدوم.

وجهه أنَّ معنى التَّوكيل أن يصير للوكيل ما للموكِّل مِنْ صحَّة التَّصرُّف على العموم بلا جهالة أو على الخصوص، وذٰلك يتمُّ بدون نظرٍ إلى حضور الموكل به، بل الموكل به معدومٌ أبداً؛ لأنَّه إنشاء معدوم، كمسمًّى البيع ونحوه.

---

(١) ٦/٥٦ س٧.

(٦/ ٥٧ س٣) قوله: قلنا: عظم الجهالة يتعذّر معه الامتثال.

الجهالة بين الأنواع، وكذٰلك بين أعلى النوع وأدناه باقيةٌ بحالها، فقولنا: ربحي أو بمائة دينار، وإن قلّل الجهالة لم ترفع الجهالة التي بين أعلى الجنس وأدناه. أمَّا ذكر النَّوع، فيزيل جهالة النَّوع، وأمَّا ذكر الثَّمن، فيقلّل جهالة الأعلى والأدنى، ويبقى معه جهالة النَّوع.

والحاصل أنَّ الجهالة مع الإطلاق مِنْ جهتين، فذكر النوع يزيل أحدهما، والأخرى بحالها، وذكر الثَّمن يقلِّل أحدهما، والأخرى بحالها، فهٰذا التَّفصيل ليس له كثير فائدة، ولكن إن كانت الجهالة تضرُّ، فلا شكَّ في بقائها، وإن كانت لا تضرُّ، فالقول قول مالك.

وأمَّا تعذر الامتثال مع قولنا: يشتري ما يليق بالأصل، فَممنوع[1]، بل هٰذا القيد يزيل الجهالة، فقول مالكٍ أقرب وأقلُّ جهالة مِنَ المذهب المتوسِّط، وهو أحسن الأقوال الثَّلاثة؛ لأنَّ الإطلاق جاء في التَّكاليف الرَّبَّانيَّة مثل ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، فكما أنَّ كلَّ ما صدق عليه المطلق كان موافقاً للأمر، كذٰلك إطلاق الموكّل.

(٦/ ٥٧ س٤) قوله: قلت: فيه نظر.

وجهه ما ذكرنا أن الإطلاق يكفي لصدقه على كلِّ امرأة، سيَّما ان شرطنا أن يقصد إلى ما يليق بالأصل، ولا شكَّ أنَّ ذٰلك منظورٌ؛ إذ هو كالمنطوق به عرفاً.

(٦/ ٥٧ س٢٢) قوله: إذ إقراره إخبارٌ عن عقدٍ واحدٍ.

يعني: يحمل على ذٰلك، أو يكون فيه تصريح، لكنَّه يقال: ليست الشَّهادة على العقد، بل على الإقرار به، وهو متعدّدٌ، وكون الإقرارين إخباراً عن أمرٍ واحدٍ أجنبيٌّ عن البحث، وقد تقدَّم نظيره.

---

(١) في (١) فمسلم.

(٦/ ٥٨ س٦) قوله: قلنا[1]: عامٌّ، فدخل التَّوكيل.

إن كان النَّظر إلى الجمود على العامِّ، ودخل الضَّرر، كالإتلاف بالذَّبح وسائر ما يضرُّ، وإن كان مخصَّصاً بما ينفع للعرف، فكذٰلك يقضي العرف بأنَّ المراد جنس التَّصرُّف في المال، والتَّوكيل أجنبيٌّ عن ذٰلك، فلا يدخل.

(٦/ ٥٨ س١٥) قوله: لزم أن لا يجزىء تقابض الوكيلين في الصَّرف.

يقال: التَّقابض داخلٌ في مسمَّى الصَّرف، ولذٰلك يبطل بعدمه، بخلاف البيعِ والشِّراء ونحوهما، إلَّا أن يجري عرف يصير كالمنطوق به، فيكون ذٰلك بالنِّيابة لا يملك الحقوق، كما قلنا في الصَّرف، ولم يذكر المصنِّف دليل ما اختاره، وقال في النِّكاح وسائر ما نفى ملك الحقوق به؛ إذ لا دليل، ففرق بدون فارق ظاهر ولا مذكور. وقوله في الحاكم: لاستلزامه أن يصير خصماً لا يصلح فارقاً؛ لأنَّ ذٰلك لم يخرجه عن كونه بائعاً، وأي مانعٍ مِنْ أن يصير خصماً، ويحاكم إلى غيره، ولهم نحو هٰذا في القاضي، وهو مِنَ المصالح المرسلة، فليتتبَّع.

(٦/ ٥٨ س١٧) قوله: يقتضي دخول المُشْتَرى ونحوه في ملكه لحظة.

انظر إلى هٰذا الاقتحام، جعلوا في العقد الواحد انتقالين، فهو بيعان في بيعٍ، ولم يلجئهم إلى ذٰلك إلَّا تحكُّمهم في جعلهم الوكيل يملك الحقوق بغير دليل كما مرَّ، ولو لم يدلّ على بطلان ذٰلك الأصل إلَّا هٰذا اللَّازم، لكفى.

(٦/ ٥٨ س١٩) قوله: لا يفتقر إلى الإضافة.

إنَّما جاز ذٰلك؛ لأنَّه كالمنطوق به، ولذا لو خلا عن العزم على الشِّراء للموكل، لزمه، فبطل قول المصنِّف آنفاً: لزم أن تجب الإضافة في البيع. قلنا: نقول بالموجب، لكنَّها أعمُّ مِنَ المصرَّح بها والمضمرة، ويأتي قريباً تصريح المصنِّف بأنَّ الإضافة بالنِّيَّة تكفي، وكذٰلك نلتزم في النِّكاح بحسب

(١) في «البحر»: قلت.

الباطن، وأمَّا الظَّاهر بلا مصادقة، ولا دليل، فيعامل به في الجميع البيع والنِّكاح وغيرهما.

والحاصل أنَّا لا نسلِّم الفرق، ولا بدَّ مِنَ الإضافة كما ذكرنا في الجميع. ومِنْ أغرب تفاريع كلامهم عتق رحم الوكيل.

فصـــل
وإلى وكيل البيع

(٦/ ٥٩ س٢) قوله: والتَّسليم؛ إذ يقتضيه[1].

يُقال: الاقتضاء إمَّا لازمٌ شرعيٌّ أو عقليٌّ، وكلاهما ممنوع.

أمَّا العقلي، فلاشتراك العقول، ولم تدرك عقولنا ذلك.

وأمَّا الشَّرعي، فلم تذكروا شيئاً، واستغنيتم بالمصادرة، وجعل المذهب دليلاً.

(٦/ ٥٩ س٥) قوله: وله الحطُّ مِنَ الثَّمن، ثمَّ قرَّره بقوله: وكيل البيع مالك لحقّ الاستيفاء[2].

وهذا التَّفريع باطلٌ لو سلم أصله؛ إذ ملكه للقبض والإقباض لا يلزم منه إبطال بعض الثَّمن.

(٦/ ٥٩ س٧) قوله: ويغرم ما حطَّ.

هذا ينافي قولنا: له الحطُّ؛ إذ الغرامة إنَّما تكون عن الجناية، والجناية غير مأذونٍ بها بحالٍ، فكأنَّه قال: له الإسقاط، وليس الإسقاط باعتبارٍ واحدٍ، فليتأمَّل. ولها نظائر إن تيقظ لها في كلامهم.

---

(١) في «البحر»: إذ البيع يقتضيه.
(٢) ٦/ ٥٩ س٧.

(٦/ ٥٩ س١١) قوله: (ح): ولو إلى ثلاثمائة سنة.

هٰذا جمودٌ على أنَّ المطلق يتناول ذٰلك، لكن القطع أنَّه خارج كما يخرج سائر المضارَّة. نعم، المطلق يعمل به في عدم الأجل لتناوله إيَّاه، ولأنَّه مرادٌ قطعاً إلَّا لعارضٍ، وذٰلك أنَّ الغرض مِنَ التَّصرُّف جلب النَّفع، وعدم الأجل نفع متيقَّن.

أمَّا لو اقتضى عُرفٌ خاصٌّ منـع الأجل مع صدق المطلق عليه، دخل في الاحتمال، لكن الأجل وصفٌ زائدٌ الأصل عدمه.

وأمَّا عدم الأجل، فهو بقاءٌ على الأصل، وهٰذا هو حاصل المذهب الأوَّل ـ أعني: لا تأجيل مع الإطلاق.

(٦/ ٥٩ س١٣) قوله: وإذا أمر ببيع نساءٍ فاستنقد، صحَّ.

وجهه ما ذكرنا أنَّ التَّصرُّف ظاهرٌ في غرض جلب النَّفع، وهذا زاد خيراً ولم يضرّ، فعلى هٰذا لو ظهر له غرضٌ في النسيئة، صار راجحاً، فيضرّ. أمَّا مجرَّد الاحتمال، فلا عبرة به، إذ الاحتمالات المرجوحة لا تخرج الظَّواهر عن حقائقها ما لم يعضدها ما يصيِّرها ظاهرة على المقابل.

(٦/ ٥٩ س٢٢) قوله: قلت: ينعزل بعد الوقت.

يعني: لم يوقِّت إلَّا في ذٰلك الوقت، وبخروجه خرج عن الوكالة والأصل عدمها، هٰذا مرادُه بالانعزال، وهو صحيح.

(٦/ ٦٠ س١) قوله: وليس للأصل تولِّي شيء منها إلَّا بإذنٍ.

هٰذا مِنْ أعجب تفاريع ملك الحقوق، وفساد الفرع دالٌّ على فساد أصله المستلزم له.

(٦/ ٦٠ س٧) قوله: (ي): بل يصحُّ؛ إذ زاد خيراً.

هٰذا هو الصَّواب، فإنَّه قد باع بما قاله الموكِّل، وزيادة الثَّوب كزيادة مِنْ جنس الثَّمن سواء، ولم يجعل بعض الثَّمن المأمور به عوضاً.

(٦/ ٦٠ س١٢) قوله: ولو قال: بع مؤجّلاً ولم يعيّن[1].

ذكر في الصِّحَّة ثلاثة مذاهب مرتّبة الأقوى فالأقوى، وكان الآخر أضعفها؛ لأنَّه ليس بمستندٍ إلى دليلٍ؛ لأنَّه لا جامع بين ما نحن فيه وبين الجزية. وقد مضى لنا أنَّ اعتبارهم مسألة بمسألة مباينة لها؛ لأنَّها قد اعتبرت في الشَّريعة في الجملة ليس بشيءٍ.

وأمَّا المذهب الثَّالث، فقد تعلَّق صاحبه بالإطلاق، وهو نظير قول (ح) فيما مرَّ: ولو إلى ثلاثمائة سنة.

وأمَّا المذهب الثَّاني، فهو عندي أحسنها لكثرة الإحالة في الشَّريعة على الأعراف، واغتفار التَّفاوت فيها.

(٦/ ٦١ س١٢) قوله: كلو أطلق فاشتراه بأكثر من ثمن مثله.

هٰذا تمثيل، وإلَّا فالمقيس أوضح ممَّا قيس عليه في المراد.

(٦/ ٦١ س١٦) قوله: للقطع بأنَّ من رضي بها بالدِّينار رضي بها بنصفه.

يعني: لأنَّه فعل ما أمر وزاد خيراً، وإنَّما قلنا باللزوم في تلك الصُّور لما قلنا: إنَّ الظَّاهر من التَّصرُّفات غرض جلب النفع، فيكون الظَّاهر مِنْ هٰذا الموكل دخول هٰذه الصُّور في إذنه فيلزمه، فليست المخالفة محقَّقة، ألا ترى أنَّها أشبه شيءٍ بصفات السَّفيه، أعني: ردَّ الخير الزَّائد، سواءٌ خالف القِيَمَ المعتادة أو وافقها، فهذا حاصل مراد قوله: للقطع... إلخ، وهو نفيسٌ، فليحفظ ليستعمل في نظائره.

فصـــل
ويصحُّ التَّوكيل في الخصومة

(٦/ ٦٢ س٩) قوله: إذ الغرض بالخصومة الاستيفاء.

---

(١) في «البحر»: يبين.

بل الغرض الأوَّل المنصوص للموكل هو ثبوت الحقّ المدّعى وتقرره، وأما القبض، فأمرٌ منفصلٌ، فلا يدخل في الوكالة لا أصلاً ولا تبعاً، وهٰذا قول مالك والشّافعي وأحمد وزُفَر. قال في «عيون المذاهب»: وبه يُفتى يعني عند الحنفيَّة.

(٦/ ٦٢ س١٤) قوله: إذ لا يتمّ القبض إلَّا به.

إنَّما وكله بالقبض، ولم يوكله بالخصومة، فإذا منع مِنَ القبض مانعٌ، تعذّر.

(٦/ ٦٢ س١٧) قوله: قلت: العين ممكنة القبض مِنْ غير تثبيت، فافترقا.

يقال: والدَّين يكفي فيه الإقرار من دون تثبيت، فلا فرق بين المسألتين.

(٦/ ٦٢ س١٧) قوله: وإقرار وكيل الخصومة يلزم الأصل.

الذي مضى في الإقرار الاحتجاج على لزوم ذٰلك للموكل أنَّه أقام الوكيل مقامه، فيلزمه. والجواب: القول بالموجب، وهو أنَّه أقامه مقام نفسه، لكن في الخصومة، لا في الإقرار، وفيما ينفع، لا فيما يضرُّ، وهو قول (ن ص ي ش ك فر عه)، وقوَّاه المصنِّف، وهو الحقُّ.

(٦/ ٦٣ س٢) قوله: لجواز عفو مَنْ لم يباشره.

مثل هٰذا لا ينبغي أن يُعتبر في إثبات حكم أو منعه، وإلَّا لزم أنَّ كل تجويز فائدة يمنع الحكم بشيءٍ، والقصاص حكمٌ مِنَ الأحكام لا يثبت له خصوصية بلا دليل، والكلام في الفرع نحو الكلام في المسألة، بل وكذٰلك الكلام في الوكالة بإثبات الحدود واستيفائها، وقد قوَّاه المصنِّف، واشتراط الحضور للخيال المتقدّم ـ أعني: تجويز العفو ـ ساقطٌ لا يُعبأ بمثله.

(٦/ ٦٣ س١٢) قوله: وفي المباح... إلخ.

كأنَّ المصنِّف متروٍّ غير جازم بأحد المذهبين؛ لأنَّه لم يرد أيهما، وهي جديرة بذٰلك، نسأل الله أن يهدينا لعلم ما لم نعلم، وينفعنا بما علَّمنا، وينفع بنا. اللَّهمَّ آمين.

(٦/ ٦٤ س٢) قوله: إلَّا فيما خَشي فوته.

إن كان كلٌّ منهما منفرداً كالأجنبيِّ، فلا يصحُّ مع خشية الفوت أيضاً، وإن كان وكيلاً، فليصحّ تصرّفه مطلقاً.

والحاصل إلغاء خشية الفوت وعدم الفرق، إنَّما العبرة باستفادته صحّة التَّصرُّف وعدمها، فلم يستند الفرق إلى دليلٍ غير الرَّأي البحت.

فصل
وللموكّل عزل الوكيل

(٦/ ٦٤ س١٢) قوله: إذ هي معاملة بينهما، فلا تنفسخ.

هٰذا ممَّا تكرَّر مِنَ القياس الذي هو مجرَّد صورة مِنْ دون معنى، وقد تقدَّم أنَّها جائزة مِنَ الطَّرفين؛ لأنَّه قد قال: يكفي فيها الأمر، ويكفي الامتثال بدون عقد، وعلَّل ذٰلك بأنَّها إباحة، فلكلٍّ مِنَ المبيح والمباح له أن يدع بغير حضور صاحبه ولا مؤاذنته، فلا وجه لاشتراط الاجتماع.

وانظر ركَّة قوله: قلنا: قسنا على النَّاجز المفسوخ بتراضٍ، فهلَّا اشترط التَّراضي في الفرع. ثمَّ انظر العلَّة، وهي قوله: إذ هي معاملة بينهما، هل تستحقُّ هٰذه اسم العلَّة التي معناها إيجاب الحكم للأصل، فيلحق به الفرع.

(٦/ ٦٤ س١٥) قوله: ولا انعزال لوكيل مدافعة... إلخ.

مجرَّد حضور الخصم لا يزيل ما ذكر مِنَ الإضرار به ما لم يقف العزل على اختياره، ولو قيل: إنَّه يُبنى على ما قد فعل الوكيل، ويكون الوكلاء المتعدّدون أو الأصل والوكيل بمنزلة الواحد، لم يلزم شيءٌ مِنَ المحذور، فلا يمتنع العزل.

(٦/ ٦٤ س١٩) قوله: قلنا: لا نسلّم وقوع الأصل.

عدم الوقوع لا يضرّ المستدلّ؛ لأنَّ العبرة بالجواز، والظَّاهر أيضاً الوقوع؛ لأنَّه إذا بلغ الحكم إلى النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، لم يلزم أن يعمّ كلّ

مكلّف، لكن إذا كان الحكم بين العبد وربِّه، فلا يكلِّفُ الله نفساً إلاَّ وسعها، وإن كان في حقوق الخلق، فالعبرة بالنَّاسخ، وكأنَّ المصنِّف توهَّم أنَّها مسألة النَّسخ قبل الإمكان، فمنعها، وليس كذٰلك، فوجه الرَّدِّ أن نقول: لا نسلِّم الأصل في حق المخلوق، وهو المماثل لما نحن فيه، فلا ينفذ التَّصرُّف في المسألة فيما بين العباد.

(٦/ ٦٥ س٢٠) قوله: (ح) يصحُّ؛ إذ هو عبدٌ.

لعلَّه يتوهَّم مِنْ هٰذا أنَّه مبنيٌّ على العمل بالمطلق كما هو مذهب (ح)، وليس كذٰلك؛ لأنَّ الأعمى والأجذم، ونحو ما لا يجزىء في الأُضحية، والفرس المكسورة، وكلّ ما يبطل معه النَّفع، أو يلحق به بنقصانٍ كثيرٍ ظاهر لا يتناوله المطلق أصلاً لظهور خروجه عن مقصود الموكِّل، فلم يتناوله إذنه، وقد ذكر هٰذا الحنفيَّة في بحث المطلق والمقيَّد.

(٦/ ٦٦ س٦) قوله: عينه الأصل، فللأصل.

هٰذا مِنَ الرِّكَّة بمكان، وأيّ أثرٍ لتعيّن الأصل، ولا فرق بين هٰذا وبين النِّكاح، فليس مقيساً، إنَّما المراد أنَّ النكاح متَّفق عليه، ولا فرق بينهما، فإنَّ كلاًّ صدر مِنْ أهله وصادف محله، والفرق بأنَّ المبيع يدخل في ملك الوكيل مع بطلانه كما قدَّمناه، لا يزيد المحتجَّ إلاَّ بُعداً فالكلام في هٰذا كلِّه ليس بشيءٍ.

(٦/ ٦٦ س١٥) قوله: لملك الوكيل حقوق العقد.

قد أبطلنا ذٰلك، فيبطل ما تفرَّع عليه، ويصير الخيار إلى الموكِّل، ومع التنـزل، فوكيل القبض ليس إليه غيره، وخيار الرُّؤية مثل القبض قد ملكهما العاقد، فكيف يُبطل حقّه التَّوكيل بالقبض، ويسري إلى خيار الرُّؤية، وهما في درجة ليس أحدهما لازماً للآخر، بل هما مِنْ لوازم العقد.

إن قلت: قد غلب على أبحاثك هٰذه النَّقد كما في هٰذا الباب، حتَّى كأنَّه المقصود، وهٰذا شأن المخالف لا المؤالف.

قلت: لست بمخالف لأحد ولا مؤالفٍ، وإنّما أنا مبيّنٌ للصَّواب والخطأ بزعمي، فتارة ببيان البرهان، وتارة بمجرّد النّقد، والنّاقد إنّما يخرج الزَّيف ليصفو ما عداه، بل إزالة الخطأ أهم مِنْ تأسيس الصّواب؛ لأنّ دفع المفسدة أهم مِنْ جلب المصلحة، وهٰذه خدمةٌ للمصنِّف خاصّة، ونصيحةٌ لكلِّ طالب. ونحن نطلب مِنَ الإخوان المتعقِّبين لنا أن يفعلوا معنا مثل ذٰلك. قال الله سبحانه في صفة خُلَّص المؤمنين: ﴿وتوَاصَوْا بالْحَقِّ وتَواصَوْا بالصَّبْرِ﴾.

كتـــاب الحـــوالة

(٦/ ٦٨ س٥) قوله: قلنا: اشتقاقها من التَّحويل يقتضيه[1].

يعني: أنَّه يحوّل الدَّين مِنْ ذمَّة إلى ذمَّةٍ، لكن الاعتماد على هذا القدر لا يكفي؛ لأنَّه لا ينفي حقَّ المطالبة كالكفيل يطالب، والمال في ذمَّة المكفول عنه، وكذٰلك الغصب المتسلسل، وغير ذٰلك، وكذٰلك قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فليحتل»، «فليتبع» لا يستلزم سقوط مطالبة المحيل، وكحوالة التَّبرُّع حيث لم تبرأ ذمَّة الأصل إلَّا بالإيفاء[2] لحديث: «الآن بردت جلدته»، مع أنَّها حوالة، ويطالب المحال عليه، ولم يقتض ذٰلك براءة الأصل.

والحاصل: أنَّ قولنا: يبرأ الأصل دعوى، ولم يقو البرهان، فيبقى على أصل شغل الذِّمَّة.

(٦/ ٦٨ س٧) قوله: في الاحتجاج لزيدٍ والنَّاصر: لئلَّا يبطل الحقّ.

الأولى أن يقال: كعروض الإفلاس والمبيع قائم بعينه، وهٰذه الصُّورة منصوصةٌ في الحديث، فيقاس عليها الأولى.

---

(١) في (أ): بل يقتضيه.

(٢) في (ب): بالإنهاء.

كتـــاب
الكفـــالة والضَّمـــان

(٦/ ٧٣ س٧) قوله: إذ لم يكفل[1] إلَّا بوجه.

هٰذا واضحٌ، وقياس الخصم على الرَّهن متثلّم الجوانب.

(٦/ ٧٤ س٥) قوله: لعموم قوله[2] صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ما بال أقوامٍ».

يعني: أنَّ هٰذا شرطٌ لم يدلّ على اعتباره دليل، فيلغو بعموم الحديث، وهٰذا يطّرد في كلِّ شرط، والشَّرط المفسد هو ما اقتضى جهالة كما مضى مِنَ التَّفصيل في البيع.

(٦/ ٧٦ س٤) قوله: ككفالة الوجه.

يعني أنَّ المضمون في كفالة الوجه هو حضور المكفول به، فالضَّمان بالعين يتعلَّق بإحضارها كذٰلك، فكما صحَّت تلك، تصحّ هٰذه لعدم الفارق، ولا يبعد أن يكون تخريج هٰذه مِنْ تلك، إلَّا أنَّا قد قرَّرنا أنَّ التَّخريج لا يلزم المخرِّج له، لأنَّه ليس كالأخذ مِنْ كلام الحكيم العليم، لكنَّا نقول: الوجه في المسألتين واحدٌ، فلا يكون القول بأحدهما دون الآخر إلَّا تحكُّماً ما لم يظهر الفارق.

وحاصله: يلزم المخرج له أن يقول نظراً إلى ظاهر كلامه، ولا يلزم أنَّه قد قال لجواز الغفلة عليه والمناقضة وتوهُّم الفارق والتَّفريط في البحث، وغير

---

(١) في «البحر»: يتكفَّل.
(٢) في «البحر»: لقوله.

ذلك من العوارض التي تمنع ظنَّ أنَّه قال، ولو ظننَّا ذٰلك، لما لزمه، ولا يجوز لنا أن نعـزو إليه ذٰلك بخلاف كلام علَّام الغيوب المنزّه عمَّا مضى، فإنَّه يلزم في الشَّيء ما يلزم في مساويه، فما لم يظنّ الفارق ظننّاه ولزمنا العمل به؛ إذ كلّفنا بذٰلك، ولم نكلّف بالحكم على الغير أنَّه قال كذا لعدم لزوم عملنا على قوله.

(٦/ ٧٦ س١٦) قوله: ويصحّ ضمان المجهول.

لم يريدوا بالمجهول حيث يعلّقون به أحكاماً أنَّه مجهولٌ مِنْ كلِّ وجهٍ حتَّى يتعذَّر إنفاذه، إنَّما أرادوا أن لا يتمَّ تميزه كما في البيع ونحوه، فإنَّه لا يصحُّ بيع ما يخرج مِنْ ثمرة بساتيني أو نسل ماشيتي، ويصحُّ الوصيَّة به ونحوها، فقياس الضَّمان على الوصيَّة في كلام المصنِّف بيان المساواة لا القياس المعهود بأركانه، وكثيراً ما يستعملون ذٰلك، فليتنبَّه له، فإنَّه مِنَ الضَّرائر.

(٦/ ٧٧ س١) قوله عن (ح): فتسقط المطالبة.

إن أراد: في الآخرة، فقد أبعد، للأحاديث الجمَّة، وإن أراد في الدُّنيا، لزم أن لا يصحّ القضاء عنه، وهو خلاف النَّصِّ، فإن صحَّ عنه هٰذا، فهٰذا الرَّأي المصادم للنَّصِّ، فلم يظلمه من وسمه بذٰلك.

(٦/ ٧٧ س٧) قوله: فيحمل على أنَّه أراد بريء مِنَ الرُّجوع إلى تركته.

الأقرب أنَّ كلامه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لأبي قتادة ليس خبراً، بل هو استفهامٌ، وفي بعض الرِّوايات التَّصريحُ بذٰلك «قال: بالوفاء؟»، قال بالوفاء، فما أراد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلَّا تقرير ضمانه والاستثبات وتحريضه على ذٰلك. وأمَّا الفكُّ، فنظراً إلى ما يؤول إليه، لحسن ظنِّه بعليٍّ أنَّه سيفعل ما قال، فكأنَّه قد وقع، فهذا أقرب مِنْ تأويل المصنِّف، فإنَّه شبه تعسُّفٍ.

(٦/ ٧٧ س١٢) قوله: كلو كان ذا خلطة أو قرابة[1].

---

(١) في (أ): وقرابة.

الظَّاهر أنَّه لم يرد القياس، وإنَّما أراد أنَّ المؤثر الفعل عن الأمر، ولا أثر للخلطة والقرابة، فإن أراد ذلك، وإلَّا فهذا تلخيص الرَّدّ بناء على أنَّ الاستحسان لا تحقق له، وأمَّا من يقول بالاستحسان ـ كالمصنِّف ـ فهو عنده أرجح مِنَ القياس، إلَّا أن ينازع في هٰذه الصُّورة الخاصَّة بأنَّ الاستحسان غير تامٍّ فيها. أمَّا نحن، فما عقلناه أصلاً، فكيف نثبته في صورة ما، أو ننفيه.

(٦/ ٧٧ س١٤) قوله: ولو بقي عليهما الرُّجوع لما صلّى.

قد تقدَّم أنَّ صلاته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بناءً على ظاهر أمر الضَّامنين وحسن الظَّنِّ بهما، ولا دلالة في ذٰلك على الرُّجوع، وإلَّا لزم قول (ح)[1] أنَّه يبرأ بنفس الضَّمان، وقد مرَّ إبطاله، ولكن الحجَّة أنَّ المتبرِّع كسائر المبيحين والمتصدِّقين، وهو معنى قول المصنِّف: كلو أطعم دوابَّه، وتلك حجَّة تامَّةٌ.

(٦/ ٧٧ س١٥) قوله: قلت: إذ قد لزمه بالضَّمان.

التزام المباح لا على جهة النَّذر لا يستلزم الوجوب، وقد مرَّ قريباً في حديث الميِّتين عدم التخلّص، فلو وجب نفس الحقّ على الضَّمين، لزم براءة ذمَّة المضمون عنه مِنَ الحق وانقلبت حوالةً.

(٦/ ٧٨ س٨) قوله: قلت: بل لجهالة المضمون عنه.

المضمون عنه هو البائع، فكيف يجهل؟.

---

(١) في (ب): (أبي ح).

كتـــاب التَّفليـــس

(٦/ ٨١ س١٥) قوله: قلنا: متضمّنة للإثبات، وهو سقوط المطالبة.

هذا لازمٌ لا ينصرف إليه الذّهن، ولكن الرَّدَّ الصَّحيح أنَّ الفاقة أمرٌ معقولٌ في نفسه وإن لم يخطر بالبال أنَّه متضمِّن لمعنى أنَّه مُعْدِمٌ لا يملك شيئاً، ثمَّ قد كثر إطلاقهم أنَّ الشَّهادة على النَّفي لا تصحُّ، وما أرى هٰذا يصحُّ إلَّا حيث تتعلَّق الشَّهادة بما لا طريق إلى العلم به، فتردّ هٰذه الشَّهادة مِنْ باب القدح في الشَّاهد؛ إذ شهد بما لا يعلم.

أمَّا إذا كان إلى النَّفي طريق، فكيف لا تصحُّ الشَّهادة عليه أشهد أن لا إلٰه إلَّا الله، وأنَّه لا نبيَّ بعد محمَّدٍ، وأنَّ الله لا يفعل القبيح، وأنَّه لا معارض للقرآن، ونحو ذٰلك؟.

وأمَّا قولهم: إلَّا أن تقتضي الإثبات، ثمَّ يتمحَّلون لفظاً ثبوتيّاً، فذٰلك ممكنٌ في غالب الألفاظ أو في كلِّها بأن يعبّر عن النّفي بالإثبات، والعكس. ويلزم مِنْ ذٰلك أن لا يفرّق بين النّفي والإثبات، وإنَّما المعتبر النَّظر إلى جهة النَّفي أو الإثبات، ويعبَّر عنها بالعبارة التي تستحقُّها بحسب الوضع والحقيقة.

(٦/ ٨٢ س٢) قوله: بيِّنة على النَّفي، فأكَّدت.

هٰذا تلوّنٌ، غايته أن يكون مراده هي متضمِّنة للإثبات، فتصحّ. وهي بحسب الحقيقة مِنْ دون نظرٍ إلى التَّأويل شهادة على نفيٍ، فضعفت، فاحتيج معها إلى مقوٍّ احتياطاً لحقِّ المخلوق.

وغاية ما يقال في هٰذا وفي أمثاله: كلِّفنا بالعدل بين النَّاس، ولا يتحقَّق ذٰلك إلَّا بالعثور على الحقائق، فإذا امتنع العلم أو الطَّريق المخلص، وإن لم يفد علماً ـ كالشَّهادة ـ عملنا بقوله تعالى: ﴿فاتَّقُوا الله ما اسْتَطَعْتُمْ﴾

[التغابن: ١٦]، وبقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إذا أمرتكم بأمرٍ، فأتوا منه ما استطعتم». ولا شكَّ بأنَّ القرائن المقوّيات مِنَ الدَّلائل المقرّبة إلى الحقائق، ولذا نقول: ليس لطالب الحكم الكلّيِّ مِنْ مظنّاته أن يقتصر على أدنى ظنٍّ، بل عليه أبلغ ما يقدر عليه مِنَ المقوّيات، فمثله الحكم الجزئيّ؛ إذ الكلّ تكليفٌ نأتي منه ما استطعنا.

فصـــل
وإذا أفلس المشـــتري

(٦/ ٨٣ س١٧) قوله: إذ قد ملكه المشتري.

هٰذا من تقديم الرَّأي على النَّصِّ، وليس بغريبٍ على (حص)، لكنه غريبٌ عجيبٌ من داود، وكأنَّه لم يصحّ له النَّصّ، وكأنَّه ليس مراد المصنِّف بقوله: وكلو تلف المبيع قبل التَّسليم، وكعجز المكاتب قياساً، وإنَّما أراد أنَّ مثله مأنـوسٌ في الشَّرع، لا سيَّما مع موافقة الخصم عليه، يعني أنَّ المشتري والمكاتب قد ملكا، ولم يمنع ذٰلك بطلان أثر البيع والكتابة، فكذا هنا.

(٦/ ٨٣ س١٣) قوله: (ش) البائع أحق بها بعد الحجر لا قبله.

بحثنا مظنات المسألة في كتبهم وغيرها، فلم نجد هذا التقييد.

(٦/ ٨٧ س١٢) قوله: قلنا: جمعاً بين الأخبار.

الأولى الاحتجـاج بقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١]، فأخَّر الميراث عن الدَّين بأصرح عبارة، ولا يعارضها قوله: ﴿فلأهله﴾، وإلَّا لزم أن لا يقضى الدَّين، والظَّاهر الإجماع على تقديم الدَّين، وإنَّما أرادوا بذٰلك ما يبنى عليه، مثل بناء حول الزَّكاة والغِنَى وملك الشّفعة وغير ذٰلـك مِنَ الأحكـام المترتِّبة على الملك. وقد يعبِّرون بقولهم: ملك ضعيف، ويريدون ترتّب ما يترتّب على الملك باعتبارٍ دون اعتبار، وإذا شهد لذٰلك دليله، فالاصطلاح سهل، ولها نظائر ذكرت في مواضعها في هذا الكتاب توفى حقّها في مواضعها.

كتـــاب الحجـــر

(٦/ ٨٨ س٥) قوله: وهي الرِّقُّ.

إن كان على قول الجمهور: إن المملوك لا يملك، فلا معنى لذٰلك؛ إذ لم يمنع عن التَّصرُّف في ملكه؛ إذ يستحيل ملكه، وإن كان على القول بأنَّه يملك، لكن السَّيِّد يملكه وما ملك، ولا يتصرَّف فيما ملك إلَّا بإذنٍ، فهو مناسبٌ، لكن إرادة ذٰلك بعيد ممَّن لا يقول بملكه.

(٦/ ٨٩ س٩) قوله: قلنا: أراد بالرُّشد كمال العقل فقط.

كأن الشَّرط ـ بزعمه ـ للاحتراز عن المجنون، وهٰذا في غاية البعد؛ فإنَّ الله سبحانه أجرى عادته بالسَّلامة مِنَ الجنون واختلال العقل، والذي يبلغ مجنوناً في غاية النُّدرة لا يعلق به حكمٌ، ولا يحترز عنه، بل يجري الأمر على الغالب ما لم يظهر ذٰلك المانع.

وأيضاً قوله: ﴿حتَّى إذا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإنْ آنَسْتُم مِنْهُمْ رُشْدَاً﴾ [النساء: ٦]، يدلُّ على أنَّ الرُّشد أمرٌ يحصل عند البلوغ ويتحقَّق، واختلال العقل لا يختصُّ وقت البلوغ خاصَّة، بل يكون بيِّناً قبل ذٰلك، فعلمت ممَّا ذكرنا أنَّ حمل الرُّشد في الآية على عدم اختلال العقل في غاية البعد شبه التَّعسُّف، فيتعيَّن أنَّ المراد بالرُّشد حُسن التَّصرُّف؛ لأنَّه يكثر في أوائل أمر الإنسان عدم ذٰلك، ولا تكاد تجدُ المثقَّف الصَّالح لحفظ الأموال وصلاح التَّصرُّف إلَّا بعد ممارسة ومهلة إلَّا النَّادر، والأصل في الصِّبيان الخرق والعيُّ، وكالمستحيل عادةً أن يكون بالأمس كالأبله، فيحتلم، فيصبح في حذاقة التُّجَّار، فلمَّا كان ذٰلك غالباً، احترز منه.

وقيل: الحدّ بين اليتم وارتفاعه وقت الاحتلام، ولا بدّ مع ذٰلك مِنْ إيناس حُسن التَّصرُّف بحيث يعتمد على مثله في حفظ الأموال، ثمَّ إنَّه يتدرَّج ذٰلك، فإنَّ الرُّشد للألوف وأصناف الأموال والصِّناعات غير الرُّشد في نصاب مِنَ الغنم، أو قطعةٍ من الأرض يزرعها، ونحو ذٰلك.

ثمَّ عروض السّرف بعد الرُّشد كعروض الجنون؛ إذ لا فرق بين أوَّل أحوال البلوغ وسائر الأوقات في خروجه عن أهليَّة التَّصرُّف، والوجه في الجميع أنَّ حفظ المال حكمة؛ لأنَّه خُلِقَ للانتفاع به، وهو نعمة مِنْ شُكْرِها تلقّيها بالإعظام وحفظها، ولذا جاء في بعض أحاديث النَّهي عن الإسراف بالماء ولو على نهرٍ جارٍ، قال: «دعه يسوقه الله إلى مَنْ ينتفع به»، أو كما قال صلَّى الله عليه وآله وسـلَّم. والسَّرف ينافي ذٰلك.

ثمَّ إنَّ المسرف سفيهٌ؛ لأنَّ السَّفيه مقابل الحكيم، والله سبحانه يقول: ﴿إنَّ المُبَذِّرينَ كانُوا إخْوانَ الشَّياطِينِ وكانَ الشَّيْطانُ لِرَبِّهِ كفُوراً﴾ [الإسراء: ٢٧]، فعمل المبذِّر عمل الكفور، والله تعالى يقول: ﴿ولا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أمْوالَكُمْ﴾ [النساء: ٥]، والسَّفيه أعمُّ مِنَ المبذِّر، وكلاهما يقابل الحكيم لمقابلة العامِّ له.

ثمَّ الأصل في الصَّغير السَّفه، بمعنى عدم الرُّشد الذي هو حُسْنُ التَّصرُّف؛ فلذا احتيج إلى النَّظر في حصوله.

وأمَّا العقل الذي هو شرط التَّكليف، فقد أجرى الله سبحانه عادته بإكماله عند الأمارة المخصوصة، بل ربما كمل قبل ذٰلك كما قد بيَّنَّاه في محالِّه. ولذا يكتب الله له ثواب العمل لتمام شرطه، وإنَّما حطَّ عنه الوزر رفقاً منه سبحانه، ولاختلاف حال الصِّغار، فمنهم مَنْ يكون أقرب إلى صفة الطُّفولة، ومنهم كالرَّجل الكامل، وبين ذٰلك، فأراد الله سبحانه أن يكون مجموعهم في هٰذه الفسحة إلى لزة البلوغ في سعة يكتب لهم الخير، ويرفع عنهم قلم الشَّرِّ، فله الحمد والشُّكر على نِعَمِهِ التي لا تُحصى نوعاً وشخصاً، وألطافه التي دقَّت وجلَّت عَنِ العدِّ والإحصاء.

نعم، أمَّا عدُّ التَّقوى مِنَ الرُّشد الذي نحن فيه، فلا معنى له، وإن كان هي الرُّشد كلّ الرّشد، وكان يلزم أن لا يصحَّ تصرُّف الفسقة والكفَّار، وأن نمنع أهل الذِّمَّة مِنَ التَّصرُّف في أموالهم كما نحن نمنع سفيههم.

(٦/ ٩٠ س٦) قوله: قلنا: هو بالمريض[١] أشبه.

الظَّاهر أنَّ (ش) بنى على عدم صحَّة العقد الموقوف، فقوله: كالصَّبيِّ ليس للقياس، ولكن اشتركا في عدم الأهليَّة، فعقدهما باطل، فالجواب قلنا: بناءً على عدم صحَّة التَّصرُّف الموقوف، ولا حاجة بنا إلى تشبيهه بالمريض.

---

(١) في «البحر»: المريض.

كتـــاب الصُّــــلح

(٦/ ٩٥ س٦) قوله: (ح ع): بل العين تثبت في الذِّمَّة.

هٰذا هو الأظهر؛ لأنَّ أصل الوجوب يكون لعين حقّ العين، فإن تعذّر، فأقرب شيءٍ إليها، وأقرب شيءٍ إليها الجنس، فإن اتّفق تعذّره فالقيمة، ويشهد له ما أخرجه أبو داود، والنسائي عن عائشة، قالت: ما رأيت صانعة طعامٍ مثل صفيَّة، صنعت لرسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم طعاماً وهو في بيتي، فأخذني أفكل، فارتعدتُ مِنْ شدَّة الغيرة، فكسرت الإِناء، ثمَّ ندمت، فقلت: ما كفَّارة ما صنعت؟ قال: «إناءٌ مثلُ إناءٍ، وطعامٌ مثلُ طعامٍ»، ونكَّر صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم الإِناء والطَّعام ليكون كليَّة نصَّاً؛ لئلاَّ يتوهَّم الخصوصيَّة، وسمَّاهما مثلين، مع أنَّهما قيميان قطعاً في عرف الفقهاء.

ومثله ما في «البخاري» و«مسلم» في حديث الذي أقرض النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بَكراً، فأغلظ في التَّقاضي، فَهَمَّ به الصَّحابة، فزجرهم، وقال: «أعطوه سنَّاً مثل سنِّه»، وقال: «إنَّ لصاحب الحقِّ مقالاً».

والمثَلان في الأصل ما يسدُّ أحدهما مسدّ الآخر، واللَّفظ النَّبوي يحمل على الوضع أو العرف العامِّ، لا على العرف الخاصِّ.

(٦/ ٩٦ س٥) قوله: ويحرم[1] التَّفاضل حيث يمتنع.

في «البخاري» ما معناه أنَّ جابر بن عبد الله كان عليه تمر دين ليهوديٍّ، فعرض عليه ثمرة بستانه، فأبى، فكلَّم جابر رسول الله صلَّى الله عليه وآله

---

(١) في «البحر»: وتحريم.

وسلَّم أن يُكلِّم اليهوديَّ، فغرض صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ذلك على اليهوديِّ، فأبى، فمشى فيه رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثمَّ قال: جدّ له، فأوفى اليهوديَّ، وبقي لجابرٍ قدراً، فصح مصالحة بمجهولٍ على معلومٍ، فدلَّ على أنَّ الصُّلح ـ وإن كان بمعنى البيع ـ ليس كالمعاوضة المحضة. وقد ذكر المصنِّف في هٰذا الكتاب في كتاب الغصب، وقد بحثنا فيه هناك، وفي الأبحاث المسدَّدة»، والله أعلم.

كتـــاب الإبـــراء

(٦/ ٩٦ س٢٢) قوله: قلنا: السَّابق إلى الفهم الإسقاط.

هي ثلاثة أدلَّةٍ كلّها مليحة.

وأمَّا قوله: إذ لا يفتقر إلى قبوله، فشبه دورٍ.

(٦/ ٩٧ س ١٩) قوله: إن ظنَّ صدقه. ثم قال: ولا يعمل بخبر الواحد في أخذه.

يحتاج إلى فرقٍ بين المسألتين، وأيضاً هل يكفي الظَّنُّ؟ إذ العمل في غالب الشَّرعيَّات يكفي فيه الظَّنُّ أم لا يخرج عن عهدة الدَّيْن، ولا يستحيل مال الغير إلَّا بيقين الظَّاهر الثَّاني في الإبراء والأخذ.

كتـــاب الإكـــراه

(٦/ ٩٨ س١٣) قوله: وما أباحه الاضطرار أباحه الإكراه.

لمَّا كان تناول المحرَّم وترك الواجب يباح لمحاذرة إصابة الضُّرِّ المعلوم أو المظنون بالنُّصوص مثل: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ دخل تحته الضَّرر الحاصل بسبب الإكراه، ويخصّه ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾، ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾، والشأن إنَّما هو في تحديد الضَّرر، والأدلَّة تعمُّ قليله وكثيره، غير أنَّه يخرج ما يتسامح به عادةً، ومثله لا يكون إلَّا تقريباً، ويختلف بحسب الأشخاص وصفاتهم كما تضمَّنه كلام المصنِّف، والاجتهاد فيه فيما يعود إلى التَّديّن إلى المضرور، وفيما يعود إلى معاملة الخلق ظاهراً إلى الحكم.

(٦/ ٩٩ س١٥) قوله: (ي): بل كلّ ضارٍّ.

الآيتان معه، وأمَّا قول ابن عمر، فليس بحجَّةٍ. وأمَّا قوله: ولم ينكر، فقد كثر استعمالهم لذٰلك، وقد كان محلّه مع الشُّيوع، مع أنَّه لا حجَّة فيه كذٰلك ما لم يَصِرْ إجماعاً، لكنَّهم تعدّوه إلى كلِّ خفيٍّ. والغرضُ مِنْ هٰذا التَّنبيه على القاعدة، وبيان أنَّ صنيعهم إفراطٌ، فلا يُعبأُ به في محالّه.

(٦/ ١٠٠ س٢) قوله: إلَّا (ح)، فلم يجعل للإكراه حكماً في العقود.

هٰذا مِنْ مسائل (ح) التي انفرد بها مع نكارتها الظَّاهرة، فإن أراد أنَّ اللَّفظ يدلُّ ظاهراً على الرِّضا القلبيِّ لزمه أن لا يفرِّق بين البيع وغيره، وإن أراد أنَّ الرِّضا القلبيِّ ليس بمعتبرٍ ردّ قوله، مثل قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا يحلُّ مالُ امرءٍ مسلمٍ إلَّا بطيبةٍ مِنْ نفسه»، وكذٰلك عرضه ودمه مثل ماله ممنوع إلَّا بدليل، واللَّفظ الذي أوجبه وحمل عليه الإكراه ليس بدليلٍ، فلا يخرج به شيءٌ عمَّا كان عليه.

(٦/ ١٠٠ س٥) قوله: قلت: لكن يبطل به البيع... إلخ.

هٰذا القدر مِنَ الإكراه لا دليل عليه، ولا نسلِّم ثبوت الإكراه فيما لم يخش معه الضَّرر، ولا نسلِّم أنَّه خرج به عن حدِّ الاختيار، فإنَّ الحامل أينما بلغ لا يخرج عن حدِّ الاختيار، وإنَّما خشية الضَّرر رخصة لا مانع محقَّق، فإنْ أطلق عليه مانع؛ فلأنَّه نزل منزلة المانع باعتبار التَّرخيص، وأمَّا ما دون ذٰلك، فلا عبرة به، والمصنِّف قد بنى على هٰذه الواسطة في مواضع قد مرَّت، وهي خيالٌ كما سمعت.

(٦/ ١٠٠ س٨) قوله: قلت: بل قد[1] تبيحها الضَّرورة.

الذي أراه أنَّ الشَّهوة إنَّما تقارن لمساً خاصّاً، ورؤيةً خاصّةً داخلاً تحت الاختيار، وأنَّ اللَّامس والرَّائي إذا صمَّم على حراسة نفسه مِنَ المحظور وتناول المباح، قدر على ذٰلك، فلا تباح مقدِّمات الزنى، والله أعلم.

(٦/ ١٠٠ س١١) قوله: وما تعدَّى ضرره إلى الغير لم يبحه الإكراه.

وجه ذٰلك أنَّها لم تتناوله أدلَّة التَّرخيص، فهو على أصل المنع، وكذا عكسه لو قال: إمَّا أن تشرب جرعة خمر، وإمَّا أن أقتل ألف نفسٍ عدواناً، لم يبح له الشّرب لما ذكرنا.

(٦/ ١٠٠ س١٦) قوله: لغلبة طبع الشَّهوة.

ما ذكرنا أنَّ الشَّهوة متوقِّفةٌ على أمرٍ اختياريٍّ يرجِّح الأوَّل.

(٦/ ١٠١ س١) قوله: قلنا: لا وجه لدعوى الإجماع.

يعني: لخلاف (م ض زيد)، لكن يقال: إنَّما ادَّعى (ط) إجماع مَنْ سبق عصره، فلم يسوغ خلاف المعاصر، كأخيه (م)، فضلاً عن المتأخِّر.

(٦/ ١٠١ س٢) قوله: لكن يخرج عن حدّ الاختيار.

---

(١) ساقطة من «البحر».

هٰذا ذُكِرَ قصداً، وإلاَّ فقد تقدَّم ضِمناً، وفيه ما ذكرنا مِنْ أنَّه لا تحقّق لهذا المعنى، فليتأمَّل، فإنَّهم قد بنوا عليه قناطر، وهو ومذهب (ح) في طَرَفَيْ نقيضٍ: تفريط وإفراط.

كتاب الرَّمي والسَّبق

لم أر فيه ما يحتاج إلى تحرير.

كتاب
القضاء والحكم

(٦/ ١١٤ س١) قوله في التَّحكيم: وفي نفوذ حكمه وجهان.

الظَّاهر أنَّه لا فرق بين المحكم ومنصوب الإمام فيما يعود إلى الحكم، إنَّما الفرق أنَّ منصوب الإمام شعبة من شعبه يلزم امتثال أوامره كإمامه، بخلاف المحكم، فليس إليه إلَّا إيقاع الحكم مع تراضيهما، ثمَّ يلزم حكمه في كلِّ أمرٍ، واستثناء ما ذكره المصنِّف، وتعليله بمجرَّد التَّغليظ لا يصلح فارقاً ومانعاً مِنَ التَّحكيم، وكذلك ليس لقاضي الإمام نقضه، وقول المصنِّف: ليس بحكمٍ حقيقيٍّ ردٌّ بنفس المذهب، وهلاَّ قال: لا معنى للتَّحكيم رأساً؟ فإنَّه معنى كلامه. نعم، إذا امتنع أحدهما قبل الحكم، فله ذلك لاختلال التَّراضي، وهو شرط التَّحكيم.

(٦/ ١١٤ س١٢) قوله: ومَنْ تعيَّن عليه حَرُمَتْ عليه الأجرة.

الظَّاهر أنَّه كسائر الواجبات يكون أخذ المال مقابلةً لها أكلًا له بالباطل لوجوب أن يفعل الواجب، فلا مقابل للمال، لكن يُرزق ويُكفى مِنْ بيت المال؛ لأنَّه مصلحةٌ مِنْ مصالح المسلمين. وكذلك الإمام وكلّ مَنْ قام بوظيفةٍ دينيَّةٍ.

ومع كونه مع الارتزاق يتأدَّى الوجه الواجب على الوجه الأكمل، لا معنى للتَّعفُّف عنه، وإلَّا كانت العفَّةُ محمودةً كالعفَّة عن كلِّ ما لا تُلجىء إليه ضرورةٌ،

لا سيَّما والمقامُ مقامُ تهمةٍ لجعل الدِّين وصلة إلى الدّنيا حين كثر وقوع ذٰلك محضاً أو مشوباً، فإن أرادوا ما ذكرنا، فقد عاد الخلاف إلى الوفاق، وإلاَّ كان قول مَنْ جوّز أخذ الأجر على الواجب ـ بل وعلى المندوب ـ في غاية البعد كما ذكرنا.

(٦/ ١٢١ س١) قوله: وأبا سعيد.

لا يُحفظ بعثه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لأبي سعيد، وما ذكره المخرِّج المقري ـ إن ثبت ـ لا يدلُّ على ذٰلك صريحاً؛ لأنَّ ظاهره أنَّه خرج تابعاً.

(٦/ ١١٧ س٧) قوله: مع نصب[1] خمسةٍ ذوي فضلٍ لإجماع الصَّحابة.

هٰذا غير صحيحٍ؛ لأنَّ الإجماع ـ لو ثبت ـ إنَّما هو على إمارة أبي بكرٍ بأن اختارها ناسٌ منهم برأيه، ثمَّ وافق آخرون، منهم مَنْ له كلمة لو تكلَّم سمع له بعض قوله، ومنهم من لا يسمع لقوله أصلاً، وإن كان مِنْ أهل الفضل في الدِّين؛ لأنَّ أمر الرِّئاسة إنَّما يلتفت فيه إلى بيوتاتٍ خاصَّةٍ، وأفرادٍ غلب فضلهم وظهر. ألا ترى إلى كثيرٍ مِنْ ضعفاء المسلمين والموالي منهم والنِّساء ممَّن لا يتمُّ الإجماع بدونه لمعرفته الشَّريعة، كعائشة مِنَ النِّساء، وبلالٍ مِنَ الموالي، وأبي هريرة مِنْ سائر النَّاس، فنحو هؤلاء إنَّما بايعوا على الدُّخول تحت الأمر، وربما ما علموا، ولا خطر ببال أحدهم أنَّه لزمهم الاتِّباع لأجل نصب عددٍ لأبي بكرٍ، فالإجماع على إمارةٍ لا يلزم منه الإجماع على طريقٍ اتَّفق لها، بل ربما يعتقدون إلغاء الطَّريق، ويستصوبون الحاصل على أيِّ وجهٍ صدر.

هٰذا مع أنَّه إن تمَّ إجماعٌ سكوتيٌّ، والحواملُ على السُّكوتيِّ في أبواب الإمارة لا يمكن حصرها ونفيها، وإنَّما يكون حجَّةً عند مَنْ زعمه بشرط نفي الحوامل على السُّكوت، وهيهات ذٰلك، مع أنَّ سعد بن عبادة ما زال مخالفاً لم يُبايع حتَّى مات في خلافة عمر غير موافق.

---

(١) في «البحر»: نصبه.

وتحقيق المسألة: أنَّ لنا حقوقاً تتعلَّق بعامَّة المسلمين، ولا يمكن اجتماعهم عليها، فاحتيج عقلاً وشرعاً وعادةً إلى مَنْ يقوم بها، فمن اتّفق له القيام بها، فقد قام بفرضهم العام، وصار قادراً أقرب إلى تحصيل المقصود ممَّن لم يفز بذلك، فوجب عليهم إعانته؛ لأنَّ كلاًّ منهم مخاطبٌ بتحصيل هذا الفرض ما لم يستغن عنه، ولا يختصّ أحدٌ بالتَّعيين إلاَّ أن يكون مِنْ باب محاولة تحصيل المقصود، لكن لا ينحصر الطَّريق فيه. ألا ترى أنَّه تمَّ للنَّاصبين نصبهم مِنْ دون إذن عامَّة المسلمين ولا نائبهم، ولم يحتج أن تنصب جماعة للنَّصب، وكذلك لنصب ناصبيهم، وهلمّ جرًّا؟ فعلمت أنَّ الغرض تحصيل القيام بالمقصود على أيِّ وجهٍ، وعلى كلِّ أحدٍ أن يسعى في ذلك، ويمكن الله من عُظمه من يشاء، وكلٌّ يعين بجُهده، وهذا في القاضي مع عدم الإمام، وفي الإمام كذلك، فإذا تمَّ للنَّاس إمامٌ، وكان تعيين القاضي إليه كتعيين سائر المصالح العامَّة لهم؛ لأنَّه صار أولى بذلك لتمكّنه دونهم، ومناقضته تكون مفسدةً محضةً عقلاً وشرعاً.

(٦/ ١١٧ س٨) قوله: ولا يصحّ تولية مِنْ سلطانٍ جائرٍ.

إذا كان الغرض تحصيل المقصد الشَّرعيِّ، كان غاية السُّلطان الجائر أن تكون كركوبك حيواناً تبلغ به المقصود، وذلك جائزٌ في نفسه، فإن عرض لذلك مفسدةٌ كأن يتعدَّى جوره إلى أن يكرهَك على فعل منكرٍ أو ترك معروف ـ كان كعروض منع سائر الموانع، ولا يعود ذلك على أصل الجواز؛ فإنَّه إنَّما يُطاع في طاعة الله، ويُعصى في معصيته، وليس التَّولِّي مِنْ جهته بلازمٍ أن يكون على جهة طاعته، بل يكون على جهة الاستعانة به، والأعمال بالنِّيَّات. ويحمل من تولَّى مِنْ جهة الأمويَّة والعبَّاسيَّة ـ مع جبروتهم ـ على أنَّ نيَّتهم ما ذكرنا، ومن امتنع ـ كأبي حنيفة والثَّوري، فللعوارض الغالبة في وقتهم، كما قال سفيان وقيل له في الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر: ومَنْ يسدُّ البحر إذا انبثق؟ وقال أبو حنيفة: لو أراد هؤلاء أن يبنوا مسجداً، وأرادوني على عدّ الآجُرِّ، لما فعلت. وهذا الذي حرّرناه هو ما قاله الإمام (ي) آخر هذا الكلام.

(٨/ ١١٩ س٣) قوله: الثَّالث: العدالة إجماعاً.

في «الكنز» من كتب الحنفيَّة ـ وهو المتداول ـ ما لفظه: كتاب القضاء أهله أهل الشهادة، والفاسق أهلٌ للقضاء، كما هو أهلٌ للشهادة، وفي «شرحه» للعيني ما لفظه، وفي خلاصة الفتاوى: اختلفت الرِّوايات في تقليد الفاسق القضاء، والأصحّ أنّه يصحّ التّقليد، ولا ينعزل بالفسق. انتهى.

وفي «الوقاية» و«عيون المذاهب» مؤدّاه، وما سمعنا عن الحنفيَّة من كتب النَّاس، ولا ظننَّا بهم هٰذا، ولذا غفل المصنِّف وغيره، فادَّعى الإجماع. وفي كتاب الرِّيمي عزو تجويز قضاء الفاسق إلى الأصمّ فقط، كما فعل المصنِّف.

(٦/ ١٢٠ س٢) قوله: قلنا: في العمل، لا في الحكم(١).

حاصله: أنَّ دليل التَّقليد إنَّما دلَّ على أنَّه يجب العمل به كالبدل عن العمل بنصِّ الكتاب والسُّنَّة والاستدلال بهما، فمن عجز عن ذٰلك، فله طريق هي أضعف الطُّرق تنزيل مَنْ عرف الدَّليل منزلة الدَّليل؛ لأنَّه لا طريق له سواه نظراً إلى الحالة الرَّاهنة، ولا ضرورة تلجيء إلى غير ما تعين عليه مِنَ التَّكاليف الخاصَّة، والأصل المنع بنحو: ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، ولم يتَّفق وقت السَّلف إلاَّ ضرائر العمل، ولم ينتصب قاضٍ بالتَّقليد، والمفتي مثل القاضي، وكلّ منهما يعين الحكم الشَّرعيَّ، لكن القاضي يلزم بمقتضى ما عين، والمقلّد لا يقدر أن يعيّن، فكيف يلزم؟ أمَّا حكاية مقالات خاصَّة عن أربابها، فليس ممَّا نحن فيه، وأمَّا ما عليه النَّاس اليوم مِنَ المذاهب المتلفّقة بعدَّة أقوامٍ، كثير منهم أو الأكثر مقلِّدٌ، قد أخذ يستخرج من قول مشايخه وكتب مذهبه، وأخذ مَنْ قَبْلَهُ عَمَّن قبله، وكثيرٌ منها أو الأكثر ليس من نصِّ الإمام، كالشَّافعيِّ وأبي حنيفة وغيرهما، بل مِنْ كلام المخرجين له، ثمَّ خرج الآخر من كلام الأوَّل، وخالف بعضهم بعضاً، وكثر التَّفاوت، حتى صار المذهب الواحد في الصُّورة كمذاهب عدَّةٍ، وصار المتأخّرون يعتمدون رأي مَنْ قرب منهم، ويرفضون غيره، وآخرون يعتمدون آخر كذٰلك، ويسمّون المجموع مذهب الشَّافعي مثلاً أو الشَّافعيَّة.

---

(١) في «البحر»: دون.

فالمُعْتَزي إلى هٰذه الجملة حكاية للسَّائل المستفتي، أو عملاً بمقتضاها لم يستند إلى الكتاب والسُّنَّة، ولا إلى العارف لهما، ولم يكن في السّلف مثل هٰذا، وإنَّما كان فيهم العارفون للأحكام مِنْ أدلَّتها، واستند إليهم العوامُّ، ولا دليل على ما ذكر ووقع فيهم.

(٦/ ١٢٠ س٢) قوله: عند تعذُّر الاجتهاد.

أمَّا تعذّره على الإطلاق، فلا يصحُّ؛ إذ معرفة الكتاب والسُّنَّة وحفظهما فرض كفاية. ﴿**يا أَهْلَ الكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاة والإِنْجِيلَ وما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ [المائدة: ٦٨]، فإذا فرض إضاعة الأمة لذٰلك كان إجماعاً على الضَّلالة، وقد أخبر الصَّادق أن ذٰلك لا يكون.

أمَّا تعطّل بعض الأقطار المتنائية، فلا يمنعه هٰذا الدَّليل؛ إذ لا يلزم منه اجتماع الأمَّة على الضَّلالة، ولا يستطيع المشرقيُّ أن يقوم بفرض المغربيِّ، ولا الجنوبيُّ بالشَّماليِّ، ونحو ذٰلك، فهل يُقال: هٰذه ضرورةٌ ألجأت المقلّد، وإلاَّ لفاتَ فرض الحكم بين النَّاس المعلوم وجوب القيام به فرض كفاية، كمثل من خاف فوات الصَّلاة المعلومة في الجملة، لو لم يعمل في تفاصيلها بالتَّقليد، لا يبعد ذٰلك، فحينئذٍ لا يكون قول المصنِّف: قلنا: لا يخلو الزَّمان عن مجتهدٍ واقعاً موقعه؛ إذ ذٰلك لو ادَّعى الإمام (ي) صورة التَّعذُّر مِنَ الكلِّ، أمَّا الصُّورة الأخرى، فلا.

(٦/ ١٢٠ س٧) قوله: لافتقاره إلى قراءة ما وضع كُتَّابُه.

ثمَّ فرَّق بينه وبين النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعدالة كُتَّابِه وبوجود الوحي لو خانوا، وكلُّ ذٰلك ليس بصحيحٍ؛ إذ العدالة لم تمت، وإلاَّ لما صحَّ الحكم، ولا يكلّف العلم بالباطن، ولم يلزم كشف الوحي لحقيقة مثل ذٰلك كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إنَّما أقطع له قطعةً مِنْ نارٍ» وكان يلزم أن يعرف اللُّغات كلّها، أو أن لا يحكم بين غير أهل لغته؛ إذ لا فرق بين قراءة المكتوب وترجمة كلام الأعجميِّ مثلاً لو كان هٰذا الكتاب لازماً للقاضي، وإنَّما فيه مبالغة في فائدة الحكم وحفظ الحقوق، فغايته خيرٌ زائدٌ على أصل

الوجوب، ولولا أنَّه علم جنس الكتب في الشَّريعة، ككتب الدَّين كما في القرآن وكتب العهود والإقطاعات كما في السُّنَّة لكان كتب القاضي في صورة البدعة؛ إذ لم تؤثر عنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في قضايا الأحكام المرويَّة عنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وقد جمعها ابن القطَّاع، وهي معلومة على التَّفريق مشهورة.

(٦/ ١٢١ س٧) قوله: مِنْ إمام أو محتسبٍ.

يعني: مع وجود الموجود منهما، وقد تقدَّم أنَّها تكفي الصَّلاحية مع عدمهما، ووجه اشتراط التَّولية أنَّه صار إليه أمور المسلمين العامَّة، والقضاء مِنْ أهمّها، فلو كان من دون تولية، كان شريكاً لا مؤتمراً، فيكون كالإمامين.

(٦/ ١٢٤ س٣) قوله في الرَّشوة: إنَّها لبيت المال.

الظَّاهر أنَّ الرَّشوة والهدية يفترقان، فالرَّشوة تعطى لأجل التَّوصُّل إلى غرضٍ صريحاً أو في حكم الصَّريح، وأمَّا الهدايا، فإنَّما هي في صورة الهدايا المشروعة، ولكنَّها لمكان الولاية، فالغرض منها جلب النَّفع والدَّفع، ولو في الاستقبال أعمّ مِنْ أن يكون ذلك في حكومةٍ أو غيرها، ولو كان المتوصّل إليه حقّاً كلّه، فجُعِلَ ذلك غلولاً كغلول المغانم والزَّكاة، وقد أذن صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمعاذ أن يقبل ما أُهدي له آخر ما أرسله إلى اليمن؛ لأنَّه كان مديوناً، ومات صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو في تلك السَّفرة.

(٦/ ١٢٨ س٢١) قوله: ولا يعمل بكتاب قاضٍ في حدٍّ ولا قصاص لضعفه، كشهادة النِّساء والإرعاء.

يقال في هذا ونحوه: الدَّليل الذي دلَّ على أنَّ مثل شهادة النِّساء ونحوه حجَّة، وكذلك الشَّاهد واليمين والنّكول عند معتبره وغيرها لم يخصّ بنفسه ما قبلتموه فيه دون ما لم تقبلوه، بل معناه أنَّه حجَّةٌ في الجملة وعلى الإطلاق، فتخصيصه ببابٍ[1] دون باب يحتاج إلى دليل.

---

(١) تحرَّفتِ في (أ) إلى: بيان.

وأمَّا التَّعليل بضعفه، فلا معنى له؛ إذ كفى في حكمٍ مِنْ أحكام الله، والقدر المشترك في الأدلَّة أن يجوز العمل بها، والقوَّةُ أمرٌ زائدٌ. هذا إن نظرنا إلى الدَّليل كما ذكرنا، وإن نظرنا إلى المدلول كما يقولون في الحدود؛ لأنَّها تدرأ بالشُّبهات، وتشبيه القصاص بها، وأنَّ الفروج محلّ احتياطٍ، فكذٰلك لا معنى له؛ لأنَّ المفروض أنَّ الدَّليل حجَّة ما بين العبد وربِّه، وما ذكرتموه ليس بمستثنى بدليلٍ تخصيص هذا، وما قامت به الحجَّة لا شبهة معه، والاحتياط قد حصل؛ إذ لا يسع مَنْ قامت عليه الحجَّة أن يخصص بلا مُخَصِّصٍ.

والحاصل: لا بدَّ لهٰذا المقتضى مِنْ مانعٍ اعتبره الشَّارع، كما في شهادة الزنى، حيث أوجب أربعة، فما ذكروه تخصيصٌ بالرَّأي المحض، ولهذا البحث مواضع مرَّت ومواضع تأتي، فاعتبره فيها.

فصـــل
وله القضاء على الغائب

الأدلَّة المذكورة لا تدلُّ على الدَّعوى، بل ربَّما كانت عليه لا له، ودليل الخصم أمثلُ؛ لأنَّه منعه مِنَ الحكم حتَّى يسمع كلام المنكر، ولا سماع مِنَ الغائب.

والحاصل: أدلَّتكم وأدلَّتهم تصدق على الحاضر ليعقل البين، ويعقل انتظار سماع كلام الآخر بعد أن سمع كلام الأوَّل، أي: المدّعي والمدّعى عليه، وكلٌّ مِنْ دليل الخصمين يمنع الحكم على الغائب لعدم عقليَّة البين، وعدم إمكان سماع كلام الاثنين.

وأمَّا الحديث الذي ذكره المصنِّف ما بين الأشعريِّ ومعاوية، فلو ثبت، لم يكن فيه حجَّةٌ؛ لأنَّه قال: إنَّه يحكم لمن وفى، فيلزم إذا حمل على أنَّ المواعدة لم يتقدَّمها محاكمة أنْ يحكم له بلا محاكمة، مدَّعياً كان أو منكراً، ولا يقول هٰذا أحد.

يبقى أن تكون المواعدة بعد محاكمة، لكنَّها لبقايا مِنْ أحوال الحكم،

إمَّا دعوى بيِّنة، غير حاضرة، أو تروٍّ في اليمين، أو جرح الشّهود، أو نحو ذٰلك، فيكون عدم الوفاء من أحد الخصمين في حكم العجز، فيحكم عليه، أي: ينفذ الحكم بناءً على المحاكمة الماضية لما لم يَفِ بما اعتلّ.

وكذٰلك احتجاجهم بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لهند بنت عتبة: «خُذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»، لا حجَّة فيه؛ لأنَّها فتوى مجرَّدة، مع أن في بعض الرِّوايات أنَّ أبا سفيان كان حاضراً، ولم تكن محاكمة، ولكن قال لها أبو سفيان: أمَّا الرّطب فنعم، وأمَّا غيره فلا، ولا نعمة عين.

نعم، يتَّجه أن يُقال: إنَّ الغائب: إمَّا في البلد متمرّداً، وإمَّا بعيدٌ له من يقوم مقامه بالوكالة، وإمَّا غائبٌ يصير حِفْظُ ماله مِنْ فرض الإمام وقاضيه.

فالأوَّل قد وافقت الحنفيَّة أن ينصب عنه القاضي، ويحكم عليه وله.

والثَّاني كذٰلك توجه الدَّعوى على وكيله عندهم.

وأمَّا الثَّالث، فنقول: كما أنَّ حفظ ماله ولو بالدَّعوى على نحو السَّارق والجاني، كذٰلك يجب إجابة الدَّعوى عليه؛ لأنَّ القاضي صار قائماً مقامه، وكما في الدَّعوى على الصَّبيِّ والمجنون وأخذ الحقِّ مِنْ مالهما كما يُؤخذ حقُّ الفقراء في الزَّكاة، وإنَّما يكون ذٰلك بنصب وكيل يجيب الدَّعوى ليمكّن الحكم والشَّهادة، وعند الشَّافعية لا يجب ذٰلك، بل يسمع القاضي الشَّهادة، فهو نائب الغائب.

وفي كلام الحنفيَّة إجازة النَّصب في المتمرِّد، وأمَّا الغائب، فإن كان نائباً في حفظ مال الغائب مِنْ جهة القاضي، صحَّت الدَّعوى عليه، وإن كان مسخَّراً، والمراد به المنصوب لإجابة الدَّعوى فقط. قال العيني في «شرح الكنز»: فيه اختلاف الرِّواية، هل المدّعى عليه تُسمع الخصومة عليه؟.

إذا حقَّقت ما ذكرنا، علمت أنَّ الكلام متقاربٌ؛ لأنَّه يلزم القاضي حفظ مال الغائب، فيصير نائبه، فتسمع الدَّعوى.

(٦/ ١٢٩ س١٠) قوله: وللحاكم بيع مال الغائب.

هي كالفرع للأولى، وكما أنَّ للحاكم دفع الدَّراهم لقضاء دينه، له دفع عين عن ذٰلك الدّين؛ إذ لا فرق، وذٰلك بيع، فكذا البيع من غيره.

(٦/ ١٢٩ س١٥) قوله: قلنا: يجوز درؤه[1] في حضوره، فيحتاط.

هٰذا ليس بمانعٍ للمقتضي، وهو قيام الشَّهادة التَّامَّة، وهٰذا مِنَ المواضع التي ذكرنا قُبيل الفصل.

(٤/ ١٣٠ س٦) قوله: وله القضاء بما علم.

هٰذا هو الأظهر، ويدلُّ له ما أخرجه أبو داود عن ابن عبَّاس، قال: اختصم رجلان إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فسأل رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم المدّعي البيِّنة، فلم يكن له بيِّنةٌ، فاستحلف المطلوب، فحلف بالله الذي لا إله إلَّا هو: ما فعلت: ، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «بلى قد فعلت، ولكنَّ اللهَ تعالى قد غفر لك بإخلاص قول لا إله إلَّا الله»، فقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «بلى قد فعلت» حكمٌ بالعلم.

والحديث عند الطَّبراني وأحمد والضِّياء من حديث ابن عبَّاس من دون قوله: «بلى قد فعلت».

(٦/ ١٣٠ س٩) قوله: ولإذنه لهند.

هٰذا لا دلالة فيهْ على القضاء بالعلم؛ لأنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إنَّما أفتاها فتيا مبنيَّةً على سؤالها.

(٦/ ١٣٣ س٨) قوله: وإذا طلب الإشهاد على الحكم لزم.

أمَّا الإشهاد، ففيه تمام إيصال الحقّ إلى أهله، فكأنَّه مِنْ تمام الحكم.

وأمَّا كتابة السِّجلِّ، فلا دليل على اللُّزوم، ولم يكن في السَّلف الأوَّل، لكنَّه لا بأس به لعدم المانع، وفيه إعانةٌ على حفظ الحقِّ، فيحسن؛ إذ يذكر

---

(١) تحرَفت في (أ) إلى: دوره.

القضيَّة للقاضي، أو لشهود الحكم، وإن لم يعمل بمجرَّد الخطِّ بلا ذكر على الصَّحيح، ولهٰذه الحكمة أمر بكتب الدّين، ومع ذٰلك لا يُعمل بمجرَّد الكتابة.

(٦/ ١٣٣ س١٤) قوله: وتجب اليمين في النِّكاح... إلخ.

إنَّما قال (ح): لا يجب فيها؛ لأنَّ فائدة اليمين ظهور الحقِّ بالنّكول، ولا يحكم بالنّكول عنده في هٰذه الأشياء، والذي في «الكنز»: ولا يستحلف في نكاح ورجعة وفيء ـ يعني: مِنَ المؤلي مِن امرأته ـ واستيلادٍ، ورقٍّ ونسب وولاء، وحدٍّ ولعان، ولم يذكر الطَّلاق. ثمَّ ذكر العينيُّ في «الشرح» أنَّ الحدَّ واللِّعان مجمعٌ عليهما، وما عدا ذٰلك ذكر عن قاضي خان وغيره أنَّ الفتوى على قول (فو).

وحديث ركانة لا حجَّة فيه؛ لأنَّ المفهوم منه أنَّ الذي يطلّق البتَّة يكون على نيَّته، ولا يعرف ذٰلك إلَّا من جهته، فلو نكل عن إرادة الواحدة، لزم الثَّلاث، فليس مِنْ صور محلِّ النِّزاع ؛ لأنَّ الغرض ـ كما سمعت ـ لا يثبت نكاح بنكول، وفسّر في الكنز قوله: «ورجعة» بأن يدَّعي بعد انقضاء العدّة أنَّه راجع قبل انقضائها، أو تدّعي هي ذٰلك. وركانة ادعى استحقاق الرَّجعة قبل انقضاء العدَّة أو بعده، وغرضه عقد جديدٌ بدون زوج متوسِّط.

(٦/ ١٣٤ س٥) قوله: (ك): يقبل من عليه سيِّما الخير.

هٰذا واسطة بين ما يحكى عن (ح) مِنْ قبول كلِّ مسلم، وبين قول الجمهور من اشتراط ظنِّ العدالة، وقد قبلوا هٰذه العدالة في مواضع، كإمامة الصَّلاة عند معتبرها، وعقد النِّكاح، وغير ذٰلك، وسمّوا عدالة الشَّاهد والقاضي العدالة المحقّقة والعدالة في الباطن.

(٦/ ١٣٤ س٢٠) قوله: وإذا أسر غلام.

حاصله: أنَّه ادَّعى عليه البلوغ، فأنكر، وقال: هذا الإنبات ليس بلوغاً، بل بعلاج، فإذا حكمنا بأنَّ الظَّاهر معه، صار مدّعىً عليه، فإذا لم يحلف مع عدم البيِّنة، حكم عليه بالنّكول بأنه بالغٌ، ولا أدري كيف تجب عليه اليمين

ويحكم بنكوله؛ لأنَّ النّكول مبنيٌّ على وجوب اليمين، ووجوبها مبنيٌّ على كبره، وقد قالوا: الظَّاهر معه، ويلزم على ذٰلك الدّور، وأيضاً الحكم بخلاف الظَّاهر بلا دليل.

(٦/ ١٣٥ س٣) قوله: لنا موافقته.

موافقة الخصم لا تكون دليلاً للنَّاظر ولا للمُنَاظر بحالٍ؛ إذ الحجَّة إنَّما هو الوحي صريحاً، أو ما ينتمي إليه انتماءً صحيحاً، وقول قائلٍ مِنَ النَّاس لا يكون حجَّة شرعيَّة تخلص مِنَ التكليف لا عليه ولا على غيره، وإنَّما يستعمل ذٰلك أُناسٌ يرون أنَّ الخصم ينقطع، مع أنَّه لا ينقطع، ولذا يقولون: لا إلزام إلَّا بمجمعٍ عليه، وقد ذكروا هٰذا المعنى في كتب الأصول.

ومن أمثلة ذٰلك: قول الشَّافعيَّة: لا يتولَّى طرفي العقد في النِّكاح واحدٌ، وقالوا بذٰلك في تزويج ابن ولده بابنة ولده الآخر، حيث تكون الولاية له، فلا معنى لقولنا: نقيس على هٰذه الصُّورة التي وافقتم عليها سائر الصُّور، بل نطلبهم الفرق، فإن أبدوه، وإلَّا فقد فرَّقوا بغير فارقٍ، وليس لنا أن نقيس المختلف فيه على المتَّفق عليه ولا العكس، فلا تبطل تلك الصُّورة بسائر الصُّور، ولا تصحّح سائر الصُّور بتلك الصُّورة.

(٦/ ١٣٥ س١٤) قوله: (ي) لا الظَّنِّيِّ لتصويب المجتهدين.

لا يصحُّ هٰذا إلَّا على فرض كون القاضي مقلّداً، فيتعمّد خلاف من التزم مذهبه، فيكون مقلّداً لمن عمل بقوله، لكن التَّعليل بتصويب المجتهدين لا يُناسب هٰذا؛ إذ الانتقال من تقليد إمامٍ إلى تقليدِ آخر لا يفترق الحال فيه على التَّصويب والتَّخطئة، وإذا أراد على ما هو الظَّاهر القاضي المجتهد، كان الواجب أن ينعزل؛ لأنَّه ليس له العمل بخلاف اجتهاده على المذهبين أيضاً؛ إذ التَّصويب ـ بزعم المصوبة ـ إنَّما هو بالنِّسبة إلى المجتهد، لا بالنَّظر إلى المخالف، فكلام الإمام (ي) ساقطٌ على كلِّ تقدير، والتَّعليل عليلٌ، وقد أثر ذٰلك في المصنّف، فجعل الانعزال بذٰلك محتملاً، وكيف لا ينعزل وقد اختلَّت عدالته؛ لأنَّه حكم بما هو باطل بالنِّسبة إليه؟ ولا يغفل مثل هٰذين الإمامين عن

مثل هٰذا إلَّا لنزول التَّصويب منهما منزلة الماء مِنَ الظمـآن كما قد حقَّقناه في «العلم الشَّامخ» ونذكره قريباً.

(٦/ ١٣٥ س١٦) قوله: ولا ينعزل بمجرَّد الفسق.

هٰذا لا يُناسب غير الحنفيَّة، مع أنَّ فيه عندهم خلافاً، وإنَّما ذكروا ذٰلك في الارتشاء هل ينعزل أو يستحق العزل، وأمَّا عند غيرهم، فكيف لا ينعزل وقد اختل شرطه؟.

(٦/ ١٣٦ س٥) قوله: للخلاف في الترجيح بين الخبر الأحادي والقياس.

قد حقَّقنا في «نجاح الطَّالب» أنَّ التَّرجيح بينهما مثل التَّرجيح بين دليلين مِنْ جنسٍ واحدٍ؛ إذ كلٌّ دليلٌ على الحكم، وكلٌّ منهما واضح الدِّلالة وخفيّها، فالعبـــرة بالنَّظر في كلّ جزئيٍّ جزئيّ.

(٦/ ١٣٦ س٧) قوله: وقد خالفت الحنفيَّة نصوصاً.

ثمّ عدّ منها: بيع أمّ الولد، ومنع شفعة الجار. وفي نسخة علي بن الإمام شرف الدِّين بخطّه أنَّ هٰذا النَّقل في «الانتصار» أيضاً، ولا أدري كيف وقع؛ إذ لا تقول الحنفيَّة بذٰلك، وقد مضى التَّصريح في البيع والشّفعة أنَّ (حص) يمنعون بيع أمّ الولد، ويثبتون الشُّفعة للجار. وأمَّا شهادة الفاسق، ففي كلامهم تفصيلٌ واضطراب، وقد مضى ذكر شيءٍ منه في الشهادة.

(٦/ ١٣٦ س١٣) قوله: المعتزلة وبعض الأشعرية.

النَّقل في هٰذه المسألة في كثيرٍ مِنَ الكتب فيه نوع اضطراب، وغاية الأمر أنَّه مِنْ حوادث المتأخِّرين، وليس في كلام الأوائل ما يدلُّ عليه، وإن زعم ذٰلك ابن الحاجب في كلام الأئمة الأربعة أنَّه يحتمل التَّخطئة والتَّصويب، والإمام المهدي أنَّ كلام قدماء أهل البيت يحتمل ذٰلك، فإنَّما ذٰلك بعد ارتسام هٰذه المسألة في أذهانهم تنتقل أفهامهم[1]، ويتصيَّدون الاحتمالات البعيدة،

(١) في (أ): أفهام.

وإلَّا فلا أظنُّ هٰذه الحادثة خطرت ببال أحدهم، ولقد اعترف المصنِّف بحدوثها في هٰذا الكتاب.

ولفظه في «الملل والنِّحل»: وانقسم المتأخِّرون ـ يعني مِنَ الزَّيديَّة ـ قاسميَّة وناصريَّة، وكان يخطِّىءُ بعضهم بعضاً، حتَّى خرج المهدي أبو عبد الله الدَّاعي، فألقى إليهم أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ.

وأمَّا الحُجَّة، فعلى وظيفة المناظرة المدّعي: هو مَنْ زعم تعدّد المطلوب؛ لأنَّا اتَّفقنا أنَّ لنا حكماً مطلوباً، فمن اقتصر على المتيقّن ـ وهو الواحد ـ فلا دليل عليه؛ إذ كلٌّ قائلٌ بواحدٍ، ومَنْ زاد على ذٰلك وادَّعى تعدّد المطلوب بالنِّسبة إلى المجتهدين، وأنَّ المطلوب منهم في الأحكام الخمسة أنَّها ظنُّ المجتهد، فقد أصاب الحكم في حقّه، فيكون للعين الواحدة الحكم والحكمان والخمسة، فعلى هٰذا على المدّعي الدّليل، ولم يذكروا دليلاً يعوّل عليه.

وأمَّا تبرّع المخطئة بمثل: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ فصحيحٌ؛ إذ كلّ منصفٍ يعلم أنَّ الله سبحانه قد امتنَّ على سليمان ما لم يمتنَّ على أبيه في تلك المسألة بعينها، فلو كان كلٌّ قد أصاب ما أُريد، لم يكن للفرق بينهما معنى، وليس في قوله: ﴿وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْمَاً وَعِلْمَاً﴾ ما يدلُّ على مساواة حكم داود لحكم سليمان عليهما الصَّلاة والسَّلام في عين تلك القضيَّة، إذاً لناقَضَ آخر الكلام أوّله، بل غايته أنَّ داود على مكانةٍ ممَّا أعطاه الله سبحانه في العلم، حتَّى إنَّه في هٰذه المسألة بعينها قد أدلى بما هو مِنْ شأن أمثاله، ولكن فُضِّلَ سليمان باستخراج حكم تلك المسألة، وقد بحثنا ما هو أبسط مِنْ هٰذا في «العلم الشَّامخ» وغيره.

فصــــل
وحكمه في الإيقاع والخلافيَّـــات

(٦/ ١٣٧ س١٣) قوله: قلت: فخلاف (ح) إنَّما هو حيث لم يعلم المدّعي

عند الدّعوى[1] بطلان دعواه، إلى قوله: بل في نحو الحكم بظاهر[2] اليد، فانكشف خلافه.

هٰذا مِنَ المصنِّف رحمه الله تعالى سلامةُ صدرٍ، وحملٌ على السَّلامة، واستبعادٌ لما ذهب إليه (ح)، لكن لا معنى للتَّأويل مع تصريح النَّاس كلِّهم، وتصريح الحنفيَّة في جميع كتبهم أنَّ المسألة مفروضةٌ مع علم المحكوم له بأنَّ الشَّهادة زورٌ ونحو ذٰلك، إنَّما الشَّرط جهل القاضي لذٰلك ليتهيَّأ الحكم.

ولفظ «الكنز»: وينفذ القضاء بشهادة الزُّور في العقود والفسوخ ظاهراً وباطناً.

وكذٰلك لفظ «عيون المذاهب»: وينفذ القضاء في عقودٍ وفسوخٍ بشهادة الزُّور ظاهراً وباطناً، وعندهما والثَّلاثة: باطناً لا. انتهى.

ومثَّله الشُّرَّاح بما يعلم المدَّعي والمدَّعى عليه حقيقة الأمر، والقوم يقولون: حكم بشهادة الزُّور، والمصنِّف يتأوّلها حكم بظاهر اليد.

وعلى الجملة، فهٰذا منه صادرٌ عن سلامة صدرٍ مع غفلة عن شمسٍ طالعةٍ قد أنكرها كلّ أحدٍ على أبي حنيفة، ثمَّ لا فرق في التَّحقيق بين أنْ يعلم مستحلّ الأجنبيَّة بالحكم بشهادة الزُّور حال الحكم أو بعده، ويُحكى عن المتفقِّهةِ مِنَ الحنفيَّة أنَّ أحدهم يهدِّدُ صاحبه: إنِّي إذا شئت ـ أقمت عليك شاهديْ زورٍ، فأستحلُّ بهما ما شئت مِنْ أهلٍ ومالٍ.

على أنَّ مذهب المصنِّف ومَنْ وافقه متَّحدٌ بمذهب أبي حنيفة في المسائل الخلافيَّة، فلو ادَّعى زيدٌ الشَّافعيُّ على عمرٍو الحنفيِّ زوجته، وأقام شهادةَ زورٍ، وحكم له القاضي، حلَّت له بلا عقـــدٍ؛ لأنَّ الحنفيَّ يتزوَّجها بلا وليٍّ وبشهود فسقةٍ. وكلُّ صورةٍ وقعت على وجهٍ مُخْتَلَفٍ فيه يلزمُ المصنِّف القول بقول (ح)، فتحلّ المرأة المذكورة. وتأويل المصنِّف هنا يخالف إطلاقه وإطلاق

(١) (عند الدعوة) ساقطة من «البحر».

(٢) في «البحر»: الظاهر.

أصحابه في نفوذ الحكم في الخلافيَّات ظاهراً وباطناً انكشف له ذلك بعد الحكم أم علمه قبله. وعبارة الرِّيميِّ: حكم الحاكم لا يحيل الأمور عمَّا هي عليه، وذكر خلاف (ح)، ثمَّ قال: حتَّى إنَّه يحلّ عنده بشهود الزُّور ـ يعني بالطَّلاق ـ أن يتزوَّجها أحدهم، وللرَّجل الذي لم يجر بينهما نكاحٌ وطؤها والمقام عليها.

(٦/ ١٣٧ س١٧) قوله: إلاَّ في قطعيٍّ يخالف مذهب الممتثل أو الباطن.

هٰذا يخالف إطلاقه بنفوذ الحكم في الخلافية باطناً؛ إذ كونها قطعيَّةً عنده لا يمنع تسويغ الخلاف كما قال: قطعي يخالف مذهب الممتثل، فجمع له بين وصف القطع وكونه مختلفاً فيه، إنَّما يمنعه ما علم مِنْ ضرورة الدين، وكذٰلك قوله: أو الباطن؛ إذ لا حكم للباطن في الخلافيات عنده كما ذكر، وما أدقَّ الفرق بين المصنِّف وأصحابه وبين (ح) كما دقَّ في إثبات فراش المشرقيِّ والمغربيَّة مع استحالة اجتماعهما، وأثبته المصنِّف وأصحابه بشرط إمكان الوطء، وإن علم عدمه كأن يطلِّقها في مجلس العقد بائناً، وكذٰلك قوله في المسألة الأولى: ونحن نخالفه يناقض قوله: والخلافيَّات؛ إذ ينحصر الخلاف في القطعيَّات فقط، أي فيما دليله قطعيٌّ.

(٦/ ١٣٨ س٣) قوله: ولا يقرّوا على ما خالف الإسلام.

الظَّاهر في هٰذه المسألة ما ذكره المصنِّف لما حرّره، وعبارة «الأزهار»: وإنَّما يقرّ الكفَّار مِنَ الأنكحة على ما وافق الإسلام قطعاً أو اجتهاداً. ومراده هنا مدلول هٰذه العبارة، وعبارة الكتاب توهم أنَّه لو خالف الذِّمِّيُّ بعض المجتهدين، لم يقرّ على ذٰلك، وليس بمرادٍ له.

كتـــاب الحـــدود
بـــاب حـــدِّ الزِّنـــى

(٦/ ١٤١ س٢) قوله: ويجمع بين الجَلْدِ والرَّجم لفعل عليٍّ.

الأولى الاحتجاج بحجَّة علي، حيث قال في شُراحة: جلدتها بكتاب الله، ورجمتها[1] بسنَّة رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وذٰلك أنَّ آية الجلد لا معارض لها في السُّنَّة، بل هي معاضدتها، وهو قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «جلد مائة والرَّجم»، وهل أصرح مِنْ هٰذا، ولم يحتجَّ المخالف إلَّا بأنَّه ما روي جلد ماعز والغامديَّة[2]، ولم يذكر ذٰلك صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لأنيس، ولا حجَّة فيما ذكروا؛ لأنَّ عدم ذكر الشَّيءِ لا يدلُّ على عدمه، وقد يسكت صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، أو يسكت الرَّاوي للعلم بثبوت الجَلد مِنْ آية النُّور، أو منها ومن السُّنَّة. ولو صرَّح الرَّاوي بذٰلك، لم يقوَ على معارضة الإثبات في الكتاب والسُّنَّة، ولكن لم يقع ذٰلك، فهٰذا مِنْ دعوى النَّسخ بالوهم.

(٦/ ١٤٢ س٤) قوله: ولا قائل بالفرق بين الأَمَةِ والعبد.

كأنَّه ناظرٌ إلى قولهم في بعض الأحوال: لا عبرة بخلاف داود، ولا عبرة بخلاف مَنْ ليس له تابع، وقد حقَّقنا في «نجاح الطَّالب» أنَّه قولٌ فاسدٌ، وأنَّ وصف الحياة ملغى، وكيف لا، وكلّ القائلين والمقلّدين موتى؟ ولم ينكر ذٰلك أحدٌ، فحياة القائل وموته على سواء، وكذٰلك كونه قلَّده ناسٌ ممَّن يجهل الدَّليل لا أثر له في الاعتداد بالقول وعدمه، وهلَّا قالوا: لا يعتدّ بخلاف الخلفاء الأربعة؟ بل ولا بأحدٍ مِنَ الصَّحابة والتَّابعين كما يصرّح به إمَّعات أتباع المذاهب

(١) في (ب): وجلدتها. وكتب في الهامش: نسخة: ورجمتها.
(٢) في (أ): والعامرية.

المشهورة، وما بال داود وما ذنبه عند هؤلاء العلماء لا يعتدون بقوله مِنْ بين مَنْ ذكرنا مِنَ الأمَّة المحمَّديَّة، وقد قال داود هنا: إذا زنت الأمةُ وقد تزوَّجت، فعليها خمسون جلدة، وإذا لم تتزوَّج، فروايتان: إحداهما: لا شيء عليها، والثَّانية: مائة جلدة. وأمَّا العبد، فيجب عليه مائة جلدة، فهٰذا قد فرَّق بينهما كما ترى.

وأخرج عن عبد الرَّزَّاق عن عطاء أنَّ ابن عبَّاس كان لا يرى على عبدٍ حدّاً إلَّا أن تحصن الأمة بنكاح، فيكون عليها نصف العذاب. وفي روايةٍ له: ليس على الأمة حدٌّ حتَّى تحصن بحرٍّ. وفي روايةٍ له: لا حدَّ على عبد.

(٦/ ١٤٢ س١٠) قوله: قلنا: خبرنا أظهر وأصرح.

ليس ببعيدٍ، وبيان ظهوره أنَّ قوله: المكاتب عبدٌ لا بدَّ فيه مِنْ حذف مضاف، أي حكم المكاتب حكم عبد، فمن قال: يكفي في التَّقدير ما تزول به الضَّرورة، فيكفي ـ مثلاً ـ قولنا في الحكم الفلاني نحو في جواز رؤيته سيدته، ومَنْ قال ـ وهو الحق ـ: إنَّ الواجب تقدير ما هو معظم شؤون الحقيقة، فهو في معنى العموم، أي: أحكامه أحكام العبد، فيكون الحديث الآخر مخصِّصاً لا نصّاً في بعض الأحكام، وعلى هٰذا لا حاجة إلى التَّأويل البعيد الذي ذكره المصنِّف.

(٦/ ١٤٢ س١٠) قوله: لرجمه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم اليهوديَّين.

هو حديثٌ صحيحٌ في «مسلم» وغيره، ومشهورٌ في كتب السِّيرة، وفي التَّفاسير كالمتواتر معنى، وفيه: «اللَّهمَّ إنِّي أوَّل مَنْ أحيا أمرك إذ أماتوه»، فلا معنى لمعارضته بحديث مشتبه ثبوتاً ومعنى.

(٦/ ١٤٢ س١٦) قوله: قلنا: انتقض بالزنى.

الأولى لم نؤمنه على ذٰلك كما قال عمر فيمن زنى بمسلمة فقتله، وقال: لم نعاهدهم على ذٰلك، كلو مطل الآدميَّ حقَّه، فهو على أصل اللُّزوم سواء قلنا: تنتقض الذِّمَّة والأمان بذٰلك أم لا.

(٦/ ١٤٣ س٢) قوله: (ح) لا[1]؛ إذ العقد شبهة.

هٰذا مِنَ الأقوال التي تستحقُّ أن يقال فيها: لا يُعتدُّ به، ولولا شهرة هٰذا، لم نكن نصدقه في مسلم، كيف مَنْ هو مِنْ أعلام العلماء؟ سبحانك هٰذا بهتانٌ عظيمٌ.

(٦/ ١٤٣ س٤) قوله: ولا حدَّ في إتيان المرأة المرأة.

في «الشَّرائع» للإماميَّة: الحدّ في السَّحق مائة جلدة، حرَّة كانت أو أمةً، مسلمة أو كافرة، محصنةً وغير محصنة، للفاعلة والمفعول بها. وقال في النِّهاية: تُرجم مع الإحصان، وتُحَدُّ مع عدمه، والأوَّل أولى. انتهى.

(٦/ ١٤٣ س١٠) قوله: (ع لش): يقتل المكلَّف المختار ولو بكرا.

هو قول الإماميَّة أيضاً أنَّه يُقتل الفاعل والمفعول به، ويستوي في ذٰلك الحرُّ والعبد، والمسلم والكافر، والمحصن وغيره. انتهى مِنَ الكتاب المذكور.

والعجب مِنَ اقتصار المصنِّف على ابن عبَّاس وأحد أقوال (ش).

في «المعاني البديعة»: عند (ش) حدّ اللِّواط قولان: أحدهما: حدّه القتل، بكراً كان أو ثيِّباً، وبه قال ربيعة ومالك واللَّيث وأحمد وإسحاق، ومِنَ الزَّيدية: النَّاصر والقاسم والباقر والصَّادق، وعند أبي بكر وابن الزُّبير وخالد بن الوليد وعليٍّ أنَّه يحرق بالنَّار، وعند عليٍّ ـ أيضاً ـ أنَّه يرجم، وعند ابن عبَّاس روايتان: إحداهما: أنَّه يُرجم، والثَّانية: أنَّه يُنظر أطول حائط في تلك القرية، فيرمى منه منكّساً، ثمَّ يُتبع بالحجارة، وعند أبي بكرٍ أيضاً أنَّه يُرمى عليه حائط. انتهى.

ومجموع الأحاديث تفيد وجوب العمل بقتل الفاعل والمفعول، وقد أكَّد ذٰلك فعل الصَّحابة، وكان طريقة الفقهاء أن يقولوا: فعل ذٰلك بلا نكير، فكان إجماعاً، سيَّما مع تكرُّره مِنْ أبي بكر وعلي وابن الزُّبير كما ذكره المنذريُّ وغيره.

---

(١) في «البحر»: لأحد.

وعمدة مَنْ جعل حدَّه حدّ الزنى القياس، لفَّقوا أوصافاً مِنْ عندهم جعلوها جامعاً. ومِنْ شرط الجامع أن يكون هو الباعث على شرع الحكم، وليست علّتهم كذلك. والعجب مِنْ قلّ الذّاهب إلى هذا مع وضوح دليله لفظاً، وبلوغه إلى حيث يعمل به سنداً، ومَنْ نفى الحدّ أصلاً، فقد بقي على الأصل، ولكنَّه هوّن ما عظَّم الله سبحانه.

(٦/ ١٤٤ س٨) قوله: (ح): لا حدَّ عليها حيث لا حدَّ عليه؛ إذ العبرة به.

هذا مِنَ الرّأي المحض المصادم للنَّصِّ، فإنَّ ذلك لا يخرجها عن كونها زانية، وهي منصوصٌ عليها، مقدَّمة في الذِّكر على الرَّجل ﴿**الزَّانِيَةُ والزَّاني فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما**﴾ [النور: ٢]. هذا حيث علَّل بما ذكر أنَّها تابعة له، أمَّا لو علَّل بعدم كمال اللَّذة، حيث زنت بصغيرٍ، لم يكن قوله بعيداً، لاحتمال أنَّ ذلك جزءُ العلَّة بدليل القراءة المنسوخ لفظها «بما قضيا من اللَّذة».

ويقرب مِنْ هذه المسألة عكسها، أعني: صغر الموطوءة كما يأتي في الإحصان من قول (ز ن ح ص)، ووجهه أن يجعل الاحتمال القريب شبهة، هذا وما جوَّزناه أخصّ ممَّا منعناه، فلا يتوهَّم النَّاقض.

(٦/ ١٤٤ س١٠) قوله: ولا تحدّ المكرهة التي لا فعل لها.

انظر كيف شرط في المكرهة أن لا يبقى لها فعل، ولا شكَّ أنَّ هذا صوابٌ، لكنَّهم ـ كما مضى ـ يقولون: إنَّ الإكراه ما خرج عن حدِّ الاختيار، وإن بقي له فعل كما ذكروا في البيع وغيره، وقد ذكرنا فيما مضى في ذلك في الإكراه.

(٦/ ١٤٥ س ٢) قوله: لا مهر لها لوجوب[1] الحدِّ.

أمَّا هذه القاعدة، فلا أضمن صحَّتها، ولكن أقول: لعدم الدَّليل، وما ذكره المصنِّف مِنَ احتجاجٍ الخصم بحديث: «بما استحلَّ مِنْ فرجها» ليس بمطابقٍ، إذ هذا غير مستحلٍّ.

---

(١) في «البحر»: للزوم.

(٦/ ١٤٥ س٣) قوله: ولا حدَّ على من ادَّعى جهل تحريم الزنى.

ذكر المخرج المقري هنا حديث المولاة الأعجمية، وفيه: فقال عمر: ما الحدُّ إلَّا على من علمه، ثمَّ قال: فجلدها عمرُ وغرَّبها عاماً ـ يحقّق ذٰلك إذناً في القول الفعل إن لم يتم شرط الرَّجم، وإن تمَّ، فليسقط الحدَّ جلده ورجمه.

(٦/ ١٤٥ س٨) قوله: والدّبر كالقبل في الحدِّ.

لم يذكر في إتيان الأجنبيَّة في الدُّبر خلافاً، وهو يحتمل أنَّ الذي لا يوجب الحدَّ في إتيان الذكر لا يوجبه هنا بالأولى؛ إذ إتيان الرَّجل أقبح، ويحتمل أنهم رأوه أشبه بالزِّنى منه باللِّواط.

(٦/ ١٤٦ س٤) قوله: قلنا: فرجٌ محرَّمٌ شرعاً، مشتهى طبعاً.

قد قدَّمنا مرض هٰذه العلَّة، فلا يصحُّ القياس، أمَّا القتل، فيدور على صحَّة الحديث مِنْ حيث الرِّواية فقط لصراحة لفظه وعدم المعارض. وحديث ابن عبَّاس الموقوف لا يصلح معارضاً للمرفوع.

وأخرج الحاكم في «المستدرك» مِنْ حديث أبي هريرة مرفوعاً: «مَنْ عمل بعمل قوم لوطٍ فارجموا[1] الفاعل والمفعول به».

(٦/ ١٤٦ س٩) قوله: وإذا التبست البهيمة فلا ضمان.

هٰذا يُوهم أنَّه يضمنها إذا تعيَّنت، ولا وجه له، ذبحت أم لا، إلَّا إذا قلنا: تقتل ولا يؤكل لحمها، وقال الرِّيمي عن الإمامية: يعزَّر ويغرم قيمة البهيمة.

(٦/ ١٤٧ س١١) قوله: لحصول الإيلاج.

هٰذه شبهةٌ واضحةٌ؛ إذ فاتت اللَّذة أو معظمها، وفي القراءة المنسوخة في رواية الحاكم: «الشَّيخ والشَّيخة إذا زنيا فارجموهما البتَّة بما قضيا مِنَ اللَّذة»، فهي معتبرة، فما نقصها كان شبهةً قويَّةً تَدْرَأُ الحدَّ. وأيضاً لفظ الزنى موضوع

(١) في النسختين: فارجموه، والتصحيح مِنَ «المستدرك» ٣/ ٤٥٥.

على المباشرة المخصوصة، ولا نقل مع الحائل، والأصل عدم دخوله تحت الوضع، ولو احتمل، لم يثبت بالمحتمل شيء، كيف مع مرجوحيَّة الاحتمال؟ كيف في ثبوت الحدِّ؟.

(٦/ ١٤٧ س١٢) قوله: إذ لم يذكرا في آية الجلد.

هٰذا لا يكفي؛ لأنَّه في الحديث الذي مرَّ ذكر تغريب عام بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، وكذٰلك سائر الرِّوايات في التَّغريب، ومنها حديث الصَّحيحين في قصَّة العسيف، فإنَّه ذكر فيها التَّغريب نصًّاً مرَّة وتقريراً مرةً، وما يقال ويتوهم أنَّ فيه مفسدة في حقِّ المرأة ليس بلازمٍ؛ لأنَّه شبه اعتراض على الحكيم بعد ثبوته عنه، وأيضاً يُدرؤ ذٰلك بالمحرم كسفر الحجِّ لم يكن ذٰلك فيه عذراً.

(٦/ ١٤٩ س٧) قوله: والدّبر كالقبل؛ إذ لم يفصل الدَّليل.

لم يثبت بينهما قدرٌ مشتركٌ في الاسم ولا في الدَّليل؛ إذ الزنى إتيانٌ في القُبـل، ودليله الآية وحديث الرَّجم واللِّواط ليست بزنى، ولو صحَّ لهم قياس الحكم، لم يلزم منـه إطلاق الاسم؛ لأنَّ طريق الألفاظ النَّقل، لا القياس، ودليله: «فاقتلوا الفاعل والمفعول»، وإن أراد دُبُرَ المرأة، فليس بزنى أيضاً، فإن قام له دليلٌ، لم يقل فيه: لم يفصل الدَّليل، بل يقال لدليله ويذكر؛ إذ يفهم مِنْ قوله لم يفصل الدَّليل اتِّحاد دليلهم، فعلى ما سمعت من التَّحرير يكفي شاهدان.

فصـــل: والإحصـــان

(٦/ ١٥٠ س١٩) قوله: ولا يكون محصنًا إلَّا إذا كانت بالغةً عاقلةً حرَّةً.

هٰذا كما مرَّ مِنْ كون عدم أحد الثَّلاثة الأوصاف يصلح شبهة تدرأ الحدَّ؛ لأنَّ الإحصان مقدّمة للحدِّ، ولا يلزم عدم ثبوت الإحصان بشهادة الاثنين؛ لأنَّها شهادة معلومة في عامَّة الأحكام، فالعمل بها متحقّق ما لم ينفه دليل كما جاء الدَّليل في شهادة الزنى، فالاحتمال في غاية البعد، فلا يصلح شبهة.

(٦/ ١٥١ س٦) **قوله: كالبصرة وبغداد.**

أقلُّ مِنْ هٰذا يكفي، بل الَّلازم أن يكون الفعل غير متَّحد، فلو احتمل الاتِّحاد، وإنَّما كان الاختلاف لانحراف، وحركات لا يمتنع معها الفعل كجوانب بيت ونحوه، وهو هٰكذا في كتب الحنفيَّة.

وأمَّا ذكر القيام والقعود لا يلزم منه عدم الاتِّحاد لإمكان جمعهما في فعلٍ واحدٍ، فهو كجوانب المنزل.

وأمَّا الزَّمان، فينبغي أن يجري مجرى المكان، فما أمكن أنَّه فعلٌ واحدٌ، فلا يضرُّ، والمراد الاحتمال غير الغريب جدّاً، كفي اللَّيل ونهاره لشدَّة النُّدرة في مثل ذٰلك، وإن أمكن لأهل القوَّة والتَّداوي بالخواصِّ الغريبة.

(٦/ ١٥١ س١١) **قوله: (ش): الإقرار[1] مقوٍّ للشَّهادة.**

هٰذا في معنى أنَّ الشَّهادة لا يبطل الاستناد إليها، فهو منعٌ في التَّحقيق، وهم لم يذكروا دليلاً غير الدَّعوى، ولا يُطَرِّدون ذٰلك في كلِّ شهادة وإقرار، وإنَّما الشَّهادة والإقرار دليلان شرعيَّان مع احتمال كل منهما للصدق والكذب، فلا معنى لهٰذه الحيلة الباردة.

(٦/ ١٥٢ س٣) **قوله: (ش ك): يحدَ للزنى لا للقذف.**

قالوا: لأنَّه إن كان صادقاً في نفس الأمر، فلا حدَّ عليه للقذف، وإن كان كاذباً، فلا حدَّ للزنى، فيؤخذ بإقراره على نفسه دون غيره. حكى هٰذا التَّقرير المقري في التَّخريج عن العسقلاني في «شرح البخاري»، وهو كلامٌ نازلٌ جدّاً، فإن قوله: إن كان صادقاً في نفس الأمر، فلا حدَّ عليه ممنوعٌ بقوله **﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولٰئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الكَاذِبُونَ﴾** [النور: ١٣]، أي: في حكمه؛ إذ لا يلزم كذبهم مِنْ عدم الشَّهادة في نفس الأمر[2]، ولم نكلَّف بما في نفس الأمر.

---

(١) في «البحر»: تصريفه مرَّة.

(٢) كتب في هامش (ب): كان الأولى في العبارة: إذ لا يلزم من عدم الشهادة كذبهم في نفس الأمر.

وقوله: فيؤخذ بإقراره على نفسه دون غيره. لم يقل: أقرَّ على غيره، فلا يقبل؛ إذ لو قبلناه لحددنا المرأة، بل قلنا: قذفها وافترى عليها نظراً إلى عدم الشَّهادة كما سمعت مِنْ مقتضى الآية، فبطل مذهب (ش ك).

وأمَّا مذهب (ح)، فقد أوغل في دعوى الشُّبَهِ الدَّارئة للحدِّ، وهل زيادة على أن جعل عقده على أخته وأمّه وبنته شبهةً، فلا التفات إلى نحو ذٰلك.

والمذهب الثَّالث هو الصَّواب الذي لا مرية فيه، والحديث الذي ذكره المخرِّج نصرة لمذهبه لا حجَّة فيه؛ لأنَّ قوله: فجلده الحدَّ وتركها يحتمل أنَّه جلد الزنى أو جلد القذف أو كلٍّ منهما، إذ لا يلزم مِنْ لفظ الفعل الوحدة، بل هو مطلقٌ في المرّة والتّكرار، ولو نصَّ على أحد السَّببين، لم يكن سكوته عن الآخر مسقطاً له لتقرّره بدليله، فلا يسقط بالاحتمال. وفي التَّخريج عن «شرح البخاري» لابن حجر خلاف نقل المصنِّف، فقال مالكٌ بالحدَّين، و(ح) بحدّ القذف فقط، و(ش) بحدِّ الزنى فقط.

(٦/ ١٥٢ س٨) قوله: وأربعة أنَّها بكر.

قد مضت المسألة، وأنَّه يسقط الحدّ بقول النِّساء: إنَّها بكرٌ، فهذا تكرارٌ، ويوهم أنَّه لا يسقط بدون الأربعة.

فصل
والإقرار كالشَّهادة

(٦/ ١٥٢ س٨) قوله: «الآن تمَّ إقرارك[1]».

أمَّا لو ثبت هٰذا، لكان فيه الحجَّة، لكنَّه ليس في شيءٍ مِنْ كتب الحديث، وكأنَّ صاحب «الانتصار» أو غيره ظنَّ أنَّ هٰذه العبارة في معنى رواية: حتَّى إذا شهد على نفسه أربع مرَّاتٍ، أو رواية: حتَّى إذا كانت الرَّابعة، قال له النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فيم أطهرك»؟ ثمَّ بنى على ذٰلك إسنادها إلى لفظ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وعبارة الصَّحابيِّ قد بنيتها على فهمه، فلا

(١) في «البحر»: الإقرار.

يلزم اتِّباعها، إنَّما يلزم لو حكى العبارة النَّبويَّة. وأمَّا حكاية الأفعال، فلا يلزم إلَّا مدلول الفعل، وهي مطلقة تحتمل التَّكرار والمرَّة، ويحكم مع عدم القرينة بالمرَّة مِنْ حيث إنَّه لا بدَّ منها، والأصل عدم الزَّائد. فمن هنا نقول: المتحقّق المرَّة، وما عداها الأصل عدمه.

والَّذي يُفهم مِنْ روايات حديث ماعز أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إنَّما أراد التَّثبُّت، تارةً بسؤاله وسؤال قومه عن صحَّة عقله، وتارة عن معرفته لحقيقة الزنى الموجب للحدِّ بقوله: «لعلَّك قبَّلت أو غمزت»، حتَّى صرَّح ماعز بكيفيَّة الزنى الواقع منه، ولم يكتف صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بذٰلك كلِّه حتَّى قال له: «أنكتها»؟ وما علمنا أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم صرَّح بهٰذا اللَّفظ في غير هٰذا الموضع، فعلمنا أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يُرد ما توهَّموه مِنْ تكرّر الإقرار، وتكلَّفوا المناسبة بأنَّه قائم مقام الشَّهادة، وهي منخرمةٌ بأنَّه لم يشترط في سائر الحقوق الإقرار مرَّتين لقيامه مقام الشَّاهدين. ولما قالت الغامديَّة[1] للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: أتريد أن ترددني كما رددتَّ ماعزاً؟ لم ينكر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قولها، ولا قال: هٰذا شرط الإقرار بالزنى يترتَّب الحدُّ عليه، وكذٰلك لم يذكر في قصة الهمدانيَّة ولا غيرها في وقت الخلفاء، وهذا التَّفصيل لاطمئنان النَّاظر، وسندٌ عند المُناظر، وإلَّا فالمقام مقام منعٍ، ولم يقيموا على التّكرار ما يلزم به الحجَّة كما سمعت.

(٦/ ١٥٤ س٨) قوله: ويسقط برجوعه عن الإقرار.

ثمَّ احتجَّ بقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في قصَّة ماعز: «هلَّا تركتموه، لعلَّه أن يتوب فيتوب الله عليه»؟ وهٰذا لا حجَّة فيه؛ لأنَّ الذي نفهم: لعلَّه أن يتوب من الزنى، لا مِنْ الإقرار، فما أدري ما هٰذا الاحتجاج؟.

وأمَّا كونه حقّاً لله تعالى، فلا يصلح بمجرَّده فارقاً ما لم يدلَّ على المدّعَى دليلٌ، ولو دلَّ دليلٌ لكان هو المخصِّص، وأمَّا كونه حقًّا لله، فإنَّما هو بيان لحكمة المُدَّعى على فرض صحَّته.

---

(١) في (أ): العامرية.

نعم، لو جعل رجوعه شبهةً تدرأ الحدَّ، لكان مِنْ ذٰلك المسلك الذي النَّاس فيه بين تفريطٍ وإفراطٍ، والأظهر هنا أنَّه لا يدرأ الرّجوع.

وأمَّا تلقينهم للمسقطات، فليس ممَّا نحن فيه، بل لأنَّه لما يتمّ الإقرار الموجب للحدِّ مع بقاء الاحتمالات القريبة، فيلقنونه المسقطات لمنع تمام الإقرار، لا للرّجوع عنه، والله أعلم.

(٦/ ١٥٦ س٤) قوله: ولا بدَّ أن يباشره كلّ ذيوله.

هٰذا البعيد أو المستحيل، فإنَّها لم تجر عادة الله أن يخلق العثاكيل مصفوفة أحدها إلى جنب الآخر عرضاً منتشرة إلى تمام المائة، ومع الاجتماع يمتنع مباشرة كلّ فردٍ منها، ولا معنى للتَّعليل بقلِّ الألم؛ إذ هذه رخصةٌ تعطى حقّها.

(٦/ ١٥٧ س٩) قوله: ويُتْرَكُ مَنْ لجأ إلى الحرم لقوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾.

يعضد ما ذكره المصنِّف أنَّ المعطوف على ذٰلك مرادٌ به الأمر، وهو بصورة الخبر **﴿ولله على النَّاس حِجُّ البيت﴾**. وأيضاً غاية الجاني حلال الدَّم كالكافر الحربيِّ، وقد قال الله سبحانه: **﴿وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ المَسْجِدِ الحَرَامِ﴾**.

وكذٰلك أحاديث حُرمة مكَّة أن لا يُسفك فيها دمٌ تعمُّ ذٰلك، إذ لو حمل على الحرم فقط، لما افترقت مكَّة عن غيرها، وقد كانت الجاهليَّة متوارثة لذٰلك، كإخراج قريش خبيباً إلى التَّنعيم، وجاء عن جماعة مِنَ الصَّحابة، يقول أحدهم: لو وجد قاتل أبيه لما هاجه ونحو ذٰلك، دلَّ أنَّه أمرٌ معروفٌ مقرَّرٌ؛ إذ لا تعتبر الصَّحابة ما لم يكن عَنِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قولاً أو تقريراً، وقد كانت الجاهليَّة يَأْمَنُون في الأشهر الحرم والبلد الحرام. وأكثر ما يعرض الخوف اليوم فيهما لغلبة وفود النَّاس إلى الحرم قريب الحجِّ، فَيَفِدُون إليه ويرحلون عنه فيها وقد تهيَّأ لهم بالسَّرقة والمكس وسائر الحيل المحصِّلة للأطماع مدَّعو الإسلام مِنْ رئيسٍ ومرؤوسٍ، وقد شاركهم العلماء بنزع هيبة الحرمتين عن قلوبهم إذ أحلُّوهما وسوّوا الأشهر الحرم بغيرها، والبلد الحرام بغيره بغيرِ علمٍ ولا هدى ولا كتابٍ منيرٍ، والله المستعان.

ومِنْ مقوِّيات هٰذا البحث ونحوه حديث: «لأن يخطىء الإمام في العفو خير مِنْ أن يخطىء في العقوبة».

(٧/ ١٥٨ س٦) قوله: لخبر الجهنيَّة.

بل وماعز والغامديَّة، لأنه لم يبذل أحدهم نفسه إلَّا ندماً وغضباً على نفسه، ومبالغة في طلب عفو الله سبحانه ومرضاته، ولذا قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الجهنيَّة: «وهل وجدت توبةً أفضل مِنْ أن جادت بنفسها»؟ ولم يقل لهم صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: قد سقط عنكم الحدُّ بالتَّوبة، والتَّكليف بالحدِّ إنَّما هو للإمام لا للمحدود ولا لأفناء النَّاس؛ ولذا ينبغي للمحدود أن يستر على نفسه، وللشهود أيضاً أن يستروا عليه، فإذا رفع إلى الإمام، امتنع الدَّفع بغير الشبهةِ، والشبهة تعود إلى عدم تمام المقتضي.

فصـــل
والحـــدود إلى الأئمَّـــة فقط

(٦/ ١٥٩ س٢) قوله: لنا: لم يستوفها إلَّا هو.

إن سلم هٰذا، فلا حجَّة فيه؛ إذ لم يمنع خلافه، وحديث أربعة إلى الولاة غير ثابت، وإقامة الحدود مِنَ الأمور العامَّة الَّتي شرع لها الإمام كسائر الزَّواجر، ودفع المفاسد، وإقامة المصالح، فما أليق ذٰلك بهم، ولذا يتولَّاه الأمراء الصَّحابة فمَنْ بعدهم، لكن هٰذا لا يقتضي منع غيرهم. وحديث «أقيموا الحدود على أرقَّائكم» و«إذا زنت الأمةُ فاجلدوها» الحديث ونحوه يقوِّي ما ذكر مِنْ عدم التَّعيين، والأصل فيما يتعلَّق بالتَّكاليف استواء الحرّ والعبد ما لم يجيء فارقٌ شرعيٌّ، واختصاص المملوك بمالكه مِنْ نحو رتبة الإمام على عامَّة النَّاس؛ لأنَّ المقصود الأمر بالمعروف، وهما أخصُّ به كما في غير ما نحن فيه. وأصل التكليف عامٌّ لكلِّ متأهِّل، كما لو لم يقم أهل المال بصرف زكاتهم، وجب على كلِّ قادرٍ أخذها ووضعها في أهلها، وكذٰلك سائر ما يتولَّاه الإمام، ما لم يمنع مانعٌ شرعيٌّ كمفسدة معارضة الإمام، حيث تقضي صورة الواقعة بذٰلك.

(٦/ ١٥٩ س١٢) قوله: قلت: وهو قويٌّ.

هو كذٰلك، بل قد منعنا القصر مطلقاً كما سمعت بشرط المنع كما ذكرنا، وأمَّا السُّقوط، فهو نتيجة جعل الإمام شرطاً للحدِّ بلا دليل.

(٦/ س) قوله: بترديده لماعزٍ والتَّعريض له بالرّجوع.

لم يعرض له بالرّجوع، إنَّما استفصله كمال المقتضى مِنْ وصفٍ ثبوتيٍّ أو نفييٍّ.

(٦/ ١٦١ س٣) قوله: لنا: تجويز رجوعهم شبهةً.

أمَّا تجويز الرُّجوع، فمن المجوّزات البعيدة، فلا يصلح شبهة، ثمَّ إنَّه قائمٌ مع حضورهم على حال الكمال، فيؤدِّي إلى أن لا يعمل بشهادتهم حتَّى ييأسَ مِنْ رجوعهم، وذٰلك بموته.

(٦/ ١٦١ س٥) قوله: (ح فو): يلزمه الحدّ.

لم يرده كعادته، وكأنَّه ميلٌ منه إلى تقويته، وهو الظَّاهر؛ إذ لا يسقط القذف بلزوم الأرش أو القصاص، وربما يأتي تمامه في السَّرقة.

بـــاب
حـــدِّ القـــاذف

(٦/ ١٦٢ س٦) قوله: الكناية ما احتمله وغيره.

احتمال الكناية للقذف ليس بمعنى أنَّها موضوعة له ولغيره اشتراكاً أو حقيقةً ومجازاً، بل على أنَّه ينتقل الذِّهن من ذٰلك اللَّفظ الموضوع لغير القذف إلى معنى القذف لقرائن كالغضب، ولعرف خاصٍّ ومقام، لكنَّه لم يبلغ أنَّه صار حقيقةً عرفيَّةً، وهو مِنَ الكناية التي هي انتقالٌ مِنْ ملزومٍ إلى لازمٍ، إلَّا أنَّ اللُّزوم هنا ليس بحسب ما في نفس الأمر خاصَّة كما في طول النِّجاد، بل ولو بحسب أمرٍ عارضٍ بسبب قرائن خاصَّة، فهي هنا أعمُّ مِنْ تلك.

وأمَّا التَّعريض، فمدلوله الوضعيُّ كلامٌ أجنبيٌّ، لكن عرض حصول الانتقال فيه بأسباب ـ كما ذكر ـ من دون ملازمة أصليَّة ولا عارضة، فعلى هٰذا معنى كلام الإمام (ي) الآتي أنَّ دلالة الكناية لازمةٌ عن لفظٍ موضوع، لا أنَّ اللَّفظ موضوعٌ للمعنى المكني عنه، بخلاف التَّعريض؛ لأنَّه كلام أجنبيٌّ لولا قرائن المقام، فعلى هٰذا، لا بدَّ مِنَ القصد فيهما، وإنَّما الكلام هل يحمل كلامه على ما أفهمه المقام؛ لأنَّه صار مظنوناً، أم لا يكفي ذٰلك؟ بل لا بدَّ مِنْ إقراره بالقصد إلى القذف، والآخر أقرب؛ لأنَّ جسمه وعرضه معصومٌ عن الضَّرب والحكم بفسقه حتَّى يتيقَّن، وهو الذي جعله المصنِّف احتمالاً للمذهب.

(٦/ ١٦٢ س١١) قوله: ولقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا أوتى برجلٍ يقول: إنَّ كنانة ليست مِنْ قريش إلَّا جلدته».

الظَّاهر أنَّه انتقالٌ ذهنيٌّ مِنْ كلام الأشعث؛ لأنَّ أوَّل القضيَّة مرفوعٌ، فرفع المصنِّف آخرها، وقد ذكرها المخرِّج.

وفيه وهمٌ آخر، وهو قوله: إنَّ كنانة ليست مِنْ قريشٍ، فإنَّ قريشاً مِنْ كنانة؛ لأنَّه لقبُ النَّضر بن كنانة كما هو معروف، وذكره المصنِّف في المقدِّمات في نسبه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٦/ ١٦٣ س١٣) قوله: (ي) ولا حدَّ في التَّعريض.

ثمَّ احتجَّ بالحديثين، والظَّاهر أنَّه لا حجَّة فيهما؛ لأنَّ الأوَّل إنَّما أراد أنَّ زوجته ليست بتلك المنيعة النَّوار، بل تتسامح في مثل اللَّمس، وكم في النَّاس مَنْ يتخلَّق بهٰذه الأخلاق وهو بعيدٌ عن الفجور.

وأمَّا الحديث الثَّاني، فإنَّما رابه سواد ولده، فرأى أن يُطلع رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على أمره رجاءَ أن يَظْهَرَ له رشدٌ مِنْ قِبَلِهِ، فأدركه التَّوفيق والرُّشد.

(٦/ ١٦٥ س١) قوله: كالشَّفيع.

هٰذا ممَّا قد نبَّهناك عليه أنَّهم يعتبرون عدداً أو نحوه؛ لأنَّه قد اعتبر ولو في أمر أجنبيٍّ غير مناسب، والشَّفيع لم يدل عليه نصٌّ، فلا فرق بينه وبين ما قيس عليه هنا، بل الصَّواب فيهما وأمثالهما على ما يراه الحاكم؛ إذ ذٰلك إنَّما هو للضَّرورة، وهي تختلف.

(٦/ ١٦٥ س٥) قوله: قلنا: أوهم عدم العفَّة[1].

إن كانت العفَّة ملكةً ثبوتيَّةً ـ كما قلنا في العدالة ـ لزم أنَّ الأصل عدمها، فالزنى مشكَّك فيها، فيرجع إلى الأصل، وهو عدمها، وإن كانت العفَّة أمراً نفيَّاً ـ أي: لا يظهره فجوره أو تشبُّهه بأهل الفجور ـ فالزنى المتأخِّر لا يخلّ بالظَّاهر المتقدِّم والظَّاهر الثَّاني، وإلَّا لوجب أن يلزم المقذوف بيان عفَّته، ولا يقوله أحدٌ بل يكفي بأنَّه ليس ممَّن يزن بالهنات.

(٦/ ١٦٥ س١٠) قوله: وهو خلاف الإجماع.

يعني: قول داود، هكذا يتهوَّرون في دعوى الإجماع، كيف وقد أتبعه بحكاية خلاف مالك في الصَّبيَّة. ثمَّ إنَّ المحصن يُراد به تارة العفيف، وتارة الحرّ، وتارة ذو الزَّوج، واحتجُّوا هنا بأنَّ العبد ليس بمحصنٍ كما قال هنا آخراً: هٰؤلاء لا يُوصفون بالإحصان لغةً، وهو مناقضةٌ للقول بأنَّه يطلق للمعاني المذكورة، فإن خصَّص أحدها في موضع ما، اعتمد دليله للإطلاق اللُّغوي.

وفي «الشَّرائع» مِنْ كتب الإماميَّة: المقذوف يشترط فيه الإحصان، وهو هنا عبارة عن البلوغ، وكمال العقل، والحرِّيَّة، والإسلام، والعفَّة، فمن استكملها، وجب بقذفه الحدّ، ومَنْ فقدها أو بعضها، فلا حدَّ. انتهى.

وهٰذا مِنَ استعمال اللَّفظ في المعاني المتعدِّدة، لكن مع النَّفي، وقد فعل غيرهم ذٰلك بغير تعميمٍ وجمعٍ، ولكن يقولون ـ مثلاً ـ: ليس بمحصنٍ، أي: حرٌّ، فيقال لهم: هو محصن، أي: عفيف، فما لكم لم تعلِّقوا به الحكم مع الإثبات.

---

(١) في «البحر»: عفته.

وقد ذكرنا هٰذا البحث في «الإتحاف» في موضعين في أوائل المائدة، وفي أوائل سورة النُّور ما ربما ينفع في هٰذا البحث.

(٦/ ١٦٥ س١٤) قوله: (الأكثر): بل يحدّ؛ إذ يُسمَّى محصناً، أي مسلماً. ثم قال: قلنا: لا نسلِّم.

لم ينكر صورة احتجاجهم بصورة ثبوت الوصف، بل إطلاق الإحصان بمعنى الإسلام، فعرفت أنَّ صنيعهم لم يمش على نمطٍ واحدٍ، ثمَّ إنَّ هٰذا النَّقل محلّ نظر، وفي «الكواكب» عن أبي جعفر مثله، فكأنَّ المصنِّف اغترَّ بنقله، وقلَّده، وفي «عيون المذاهب» نقل إجماع الأربعة أنَّه لا يُحدُّ، وكذٰلك في غير «العيون»، وكذٰلك في كتب الإماميَّة، وكلام كتب المذاهب مقدَّمةٌ على نقل الأجنبيِّ، وقد تتبَّعناه في كتب الشَّافعيَّة والحنابلة، فوجدناه كما ذكرنا.

فصـــل
وحدُّ القذف حقٌّ لكلِّ آدميٍّ

(٦/ ١٦٦ س١٢) قوله: (لح): بل إلى كلِّ مسلم.

يدلُّ على أنَّه مِنْ باب نصرة المؤمن والذَّبِّ عنه، فيكون الأخصُّ فالأخصّ، حتَّى لو ضعف في حياته عن الاستيفاء بنفسه، كان لغيره الاستيفاء كسائر الحقوق، وحين تعذَّر استيفاؤه بنفسه لأجل موته، تولَّاه الأخصّ كذٰلك، ولا مانع مِنَ الانتصار له لسائر النَّاس. هٰذا وجه قول ابن حيّ، فإن كان أراد ذٰلك، فهو لا يجعل الحدّ موروثاً، وأحد أقوال (ش): إنَّه موروث، فكلٌّ يطلب لنفسه، ولو كان كذٰلك، لزم أن يطلبوه في حياته، لأن تعدِّي العار إليهم ـ لو سلم ـ لا يفترق فيه الحال بين موت المقذوف وحياته، وكذٰلك قوله الآخر مع (حص)، إلَّا أنَّ ظاهره أنَّه يتعدَّى العار، لا بالوراثة، وفيه ما ذكرنا.

هٰذا، والـذي في كتب الحنفيَّة ـ مثـل «الكنز» و«العيون» أنَّ الحدَّ يبطل بمـوت المقـذوف. قال العينيُّ: هو مبنيٌّ على أنَّ الغـالـب فيه حقّ الله، فلا يورث، وعند الشَّافعي: حقّ الآدميِّ، فيورث.

أقول: لو كان حقّاً للآدميّ محضاً، ما الدّليل على أنَّه يورث، ولو كان موروثاً، لكان على التّوريث الأخصّ فالأخص، ويلزم قسمته؛ إذ هي غير متعذّرة، أو أن يسقط بعفو البعض كالقصاص، لكن القصاص حقٌّ مبتدأ لا موروث، فتلخص مما ذكرنا ثلاثة مذاهب:

لا يورث، لكن يسقط حقُّ الميِّت، ويجب الانتصار له، وهو ما حملنا قول ابن حيٍّ عليه.

الثّاني: يورث.

الثّـالث: أنَّه لبعض الموالي[1] لا عن ميراث، وظاهره أنَّهم منتصرون لأنفسهم، وأنَّ العار تعدَّى إليهم، فهم يدفعونه عنها.

(٦/ ١٦٦ س١٥) قوله: وفيه نظر.

بل الظّاهر صحَّة هٰذا القول وبُعد التَّنظُّر، إلَّا أنَّه بناه المصنِّف على عدم حدِّ قاذف العبد، لأنَّه ليس بمحصن، أي حرٍّ، وقلنا نحن: هو محصن، أي: عفيف، وقد مضى الكلام في ذٰلك.

(٦/ ١٦٦ س١٨) قوله: يستوفيه الإمام... إلخ[2].

هٰذا يناسب مذهب ابن حيّ ويقوِّيه، بل هو عينه إن قام على هٰذا دليلٌ.

فصـــل
والحـــدّ ثمـــانـــون

(٦/ ١٦٧ س٦) قوله: لنا قول عليٍّ وأبي بكر وعمر وعثمان.

هٰذا لا يصلح لتخصيص ما احتجَّ به الخصم، وهو الآية الكريمة، وهٰذا تلوُّنٌ ما يزالون يفعلونه، ألا ترى أنَّه في مواضع لا تُحصى يقول المصنِّف: اجتهادٌ لا يلزمنا.

(١) كتب فوقها: أي الأولياء.

(٢) في «البحر»: استوفى له الإمام.

وقوله: الآية مخصَّصة بالقياس، يعني: قياس العبد على الأَمَةِ بجامع الملك، وكون الملك هو العلَّة يحتاج إلى طريق مِنَ الطُّرق الصَّحيحة، وما المانع أن تكون الأُنوثة جزء العلَّة لنقــض الحدِّ لأنَّهنَّ يُمْتَهَنَّ ويُغْلَبْنَ؟ ولذا قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُكْرِهُّنَّ فَإِنَّ اللهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٣٣] - أي: لهنَّ ما لم يجيء مثل ذٰلك في الذُّكور، إذ لا يُغلبون على أنفسهم.

وغاية ما يُذكر في مثل هٰذا طريق السَّبر، وقد حقَّقنا في «نجاح الطَّالب» أنَّه ليس بطريقٍ، وقد يُدَّعى الإجماع على قياس العبد على الأمة، وقد سمعت الخلاف الواضح مع دليله اللَّائح. نعم، هو قول الأكثر إن كان ذٰلك يُجدي نفعاً، ومن استعمل ذٰلك تعيَّن عليه طرده، وإلَّا عدَّ متحكِّماً بعد أن يسمَّى مدّعياً لما لا دليل عليه.

(٦/ ١٦٧ س١٣) قوله: وأراد بقوله: ﴿المؤمنات﴾: السَّلامة مِنَ الشِّرك.

ليس في الآية الموجبة للحدِّ ذكر المؤمنات، وهي الَّتي في سورة النُّور.

(٦/ ١٦٩ س١) قوله: إذ «مَنْ» هنا موصولة، لا شرطيَّة، فتعريضها بالإشارة، والإشارة تتناول الأقرب.

يقال: الموصول - كاللَّام - يُشار به إلى حصَّة مِنَ الأفراد، ويشار به إلى الماهيَّة، فإن أراد هنا ماهيَّة البائع؛ صدق على كلِّ مَنْ تحقَّق منه البيع في الخارج، وإن أراد مَنْ وقع منه البيع خارجاً، عمَّ كلَّ فردٍ؛ لأنَّ الموصول مِنْ ألفاظ العموم، ولا تتعيَّن الإشارة إلى الأقرب أو غيره إلَّا بدليل، فلم يفد تدريج المصنِّف شيئاً، فالأظهر أنَّ القذف يكون عامّاً لمن تحقَّق منه الشِّراء أو البيع، والله أعلم. وكأنَّ المصنِّف إنما حمل «مَنْ» على الموصولة، مع أنَّها إن لم تكن الشَّرطيَّة أظهر مِنَ الموصولة، لم تكن دونها، لكنَّه بالحمل على الموصولة، والتدريج إلى ما ذكر - لو صحَّ - يكون فيه نوعٌ من الدَّرء، فتُحمل على ذٰلك في باب الحدود.

وحاصله: احتمل العموم والخصوص، فيقتصر على المتيقَّن، وهو ملاوذةٌ مليحةٌ، لكن لو التزمنا في درء الحدود اعتبار المحتملات البعيدة، لألغينا ظواهر

أدلَّتها، وصار عملاً بالمرجوح كما في عدَّة مسائل في هٰذا الباب لأبي حنيفة، وقد نبَّهنا عليه آنفاً.

(٦/ ١٦٩ س٥) قوله: ولو قذف عبد ذمِّيّاً أو العكس، فلا حدَّ على أيِّهما.

أي: إنَّه ليس بمحصنٍ بأحد معانيه، وإن كان محصناً، بمعانٍ أُخر فالعبد ليس بمحصنٍ، أي: حرّ، وإن كان محصناً، أي: عفيفاً، مسلماً، مزوّجاً، والذِّمِّيُّ ليس بمحصنٍ، أي: مسلم، وإن كان محصناً، أي: عفيفاً ـ ذا زوجٍ، حُرّاً، هٰكذا فعلوا، وقد نبَّهنا عليه قريباً فيما مرَّ.

(٦/ ١٦٩ س١٢) قوله: (حص): لا، لاحتماله الاستفهام... إلخ.

هٰذا ممَّا نبَّهناك عليه مِنَ اعتبار المحتملات الغامضة، ورفض الظَّواهر البيِّنة.

(٦/ ١٦٩ س١٩) قوله: وبعده يستأنف.

كأنَّه أراد حيث لا يكون الفعل المقذوف به واحداً، لا أنَّه تقدَّم أنَّه لا يتكرَّر إجماعاً.

باب
حدِّ السَّرقة

(٦/ ١٧٣ س٤) قوله: قلنا: شبهة الشَّريك أولى لملكه في كلِّ جزءٍ.

هٰذه العلَّة جاريةٌ في سرقة العبد لملك سيِّده في كلِّ جزء.

(٦/ ١٧٣ س١١) قوله: ويقطع النَّبَّاشُ[1].

هٰذه المسألة فيها صعوبة؛ لأنَّ حرمة الميِّت كحرمة الحيِّ، بل هاتكه، كما روي عن عليٍّ عليه السَّلام: أعظمهما جرماً، وأمَّا الملك الذي اعتلَّ به

---

(١) في «البحر»: (لش).

المخالف، فلا شكَّ أنَّه ليس لأحدٍ أخذه، وهو معنى الملك، لكن حرمة يد السَّارق كذٰلك الأصل منعها، ولم يدخل النباش تحت السَّارق لغةً، والقياس الشَّرعيُّ غير واضح، وإذا توقَّفنا، امتنع القطع، والله أعلم.

(٦/ ١٧٥ س٣) قوله: ويقطع المستأمن.

لا شكَّ أنَّ الأصل إجراء الأحكام الشَّرعيَّة على كلِّ أحدٍ ما لم يمنع مانع، ولم يمنع مانع هنا، والأصل عدمه.

(٦/ ١٧٥ س٥) قوله: ومَنْ سرق طعاماً في مجاعةٍ.

لا شكَّ أنَّ المجاعة الظَّاهرة يكون الظَّاهر فيها وجوب المساواة، فيصير للسَّارق حقٌّ في طعام الغير في الجملة، وفي ذٰلك شبهةٌ وأي شبهة، ولله عمر وجودة رأيه. غاية الأمر أن يقيّد ذٰلك بمن أمكنت فيه الشُّبهة.

(٦/ ١٧٥ س٩) قوله: ولا قطع فيما دون عشرة دراهم فضَّة.

لا شكَّ ـ بعد معرفة الرِّوايات ـ في رُجحان حديث ربع الدِّينار، وفي معناه ثلاثة دراهم، بل قد رُوي ذٰلك كما تراه في التَّخريج. وهٰذا مذهب مالك على حسب نقل المصنِّف، فهو أسدها.

(٦/ ١٧٧ س٢) قوله: وتقطع الجماعة للواحد.

ثمَّ قاسه على قتل جماعة لواحد، مع أنَّ قتل الجماعة للواحد مقيسٌ على هٰذا كما هو صريح كلام عليٍّ رضي الله عنه، والمقيس وأصله ممنوعان؛ إذ لم يفعل الواحد ما يقتضي الحكم، بل بعضه.

وقول المصنِّف: إنَّ كلّ واحد سارق ـ يعني: لجميعها ـ مناقضة لقوله: في مقدورٍ بين قادرين أنَّه ليس بصحيحٍ، والصَّحيح عكس ما قال هنا وهناك، أمَّا هنا، فلأنَّه لم يستكمل أحدهم موجب القطع، وأمَّا هناك، فلأنَّه لا فرق في المعقول بين خروج الممكن من العدم إلى الوجود بمؤثِّرٍ واحدٍ وبمؤثِّرين، وسيأتي في القصاص مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

(٦/ ١٧٨ س١) قوله: إلَّا أن يساوي العشرة.

لعلَّ الصَّواب ربع دينار أو الثَّلاثة؛ إذ (ش) لا يجعل النِّصاب عشرة.

(٦/ ١٧٨ س ٩) قوله: ومَنْ سرق قدر دينه.

هٰذه أقوى شبهة، ولا حاجة إلى اشتراط الجنسيَّة أو عدم تمرّد الغريم، والأظهر خلاف ما ظنَّ المصنِّف الاتِّفاق عليه؛ إذ الإعسار إنَّما يقتضي تأخير الدَّين، والشُّبهة الاستحقاق في الجملة.

(٦/ ١٨٠ س١٢) قوله: إذ جواز دخوله شبهة.

هو قويٌّ كما قاله المصنِّف عليه رحمة الله ورضوانه.

(٦/ ١٨٠ س١٧) قوله: وقطع (٣) مَنْ سرق أُترجّةً قيمتها قيمة المِجَنِّ.

قد ألطف في هٰذه العبارة، والرِّواية ثلاثة دراهم، لكنَّه يؤدِّي إلى العمل ببعض الحديث دون بعض، فلاذ بهٰذه العبارة هرباً مِنْ ذٰلك.

(٦/ س) قوله: قلنا: روايتنا أرجح؛ إذ هي عن (ز وآبائه).

تقدَّم في حكاية المذاهب ذكر (ز) مع مَنْ قال: ربع دينار، فكيف يخالف ما روى، ولم يذكره مع الأولين حتَّى يتمحَّل بحمله على روايتين كما قد يقال ذٰلك في عليٍّ، مع أنَّه لم يحك عنه ما ذكره مع أهل العشرة الدَّراهم، فيرد الإشكال فيه أيضاً، كيف يخالف ما روى؟ وأقلّ أثر ذٰلك ضعف رواية الحديث لبُعد مخالفة الصَّحابي ما وجب العمل به عنده.

(٦/ ١٨١ س٩) قوله: فإن تناول مِنْ كوّةٍ.

الظَّاهر أنَّ هٰذه مثل الذي نقب أحدُهما واستخرج الآخر، وأنَّ البيت حرزٌ.

فصـــل
ويسقط القطع باتهابه المسروق أو ابتياعه قبل الرَّفع[1]

(١) ٦/ ١٨٢.

الأظهر عدم السُّقوط مطلقاً، وهو مذهب (ش) ومَنْ معه؛ إذ لم يرتفع بملكه له موجبُ الحدِّ، وليس في الحديث المذكور ما يصلح لدخول هٰذه الصُّورة تحته؛ إذ لا شبهة هنا؛ إذ هو كما قال المصنِّف في ردِّه لمذهب (ح). كلو وطىء جاريةً حراماً، ثمَّ ملكها.

(٦/ ١٨٣ س١) قوله: ويسقط القطع بنقص قيمة المسروق.

هٰذا لا وجه له؛ إذ لو هلك المسروق بعد تمام مقتضى القطع، لم يضرّ كيف نقص قيمته، فليس هٰذا بشبهةٍ أيضاً.

(٦/ ١٨٣ س٥) قوله: (الإمام ي): على عادة الحجاز.

هٰذا حملٌ للحديث العامِّ على الخصوص بلا دليل، وحاصل تأويلهم أنَّ عدم القطع لعدم الحرز، لا لخصوص الكَثَر والثَّمر، فهو إلغاءٌ منهم للمنطوق بلا مانع، فلا يُقبل.

(٦/ ١٨٣ س٨) قوله: وهو قويٌّ، خلا أنَّ المتأخِّرين صحَّحوا خلافه.

قوّته ظاهرةٌ لما ذكر، وعمل المتأخّرين لا يعمل في ضعف الأدلَّة ما لم يظهر وجهه، فكانَ على المصنِّف أن يذكر ما اعتلّوا به، أو يدعهم وشأنهم، فلا يذكرهم، وكثيراً ما يقع للمصنِّفين نحو ذٰلك، وهي مِنْ عُفونات التَّمذهب الذي عموده التَّعصُّب.

(٦/ ١٨٤ س٢) قوله: وإلَّا لزم أن لا يقطع في العشرة.

إن أراد ما قيمته عشرة مِنَ الطَّعام وما أصله الإباحة، فهذه مصادمة إن أرادوا أنَّه لا قطع في كثير ذٰلك، وإلَّا لما تحقَّق خلافهم، ثمَّ هو صريح نقله عنهم، وصريح كتبهم، وإن كان كلامه في تفسير التَّافه، فالصَّواب ردّ تفسير التَّافه بالصَّيد والطَّعام ونحوهما، إذ ليس ذٰلك بمعناه، وليس هٰذا التَّفسير مِنْ تمام كلام عائشة فيما اطَّلعنا عليه في غير هٰذا الموضع. وأعجب منه أنه جعل قول عائشة: إنَّ يد السَّارق لم تكن تُقطع في عهد رسول الله صلَّى الله عليه

وآله وسلَّم في الشَّيء التَّافه مرفوعاً مِنْ قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وليس كذٰلك.

(٦/ ١٨٤ س٣) قوله: ولا يغرم التَّالف.

التَّغريم أمرٌ مستقرٌّ، ولم يدفعوه هُنا بمخصِّصٍ، وقول المصنِّف: خبرنا أخصُّ وأصرح. قلنا: نعم لو ثبت، ولكن المصنِّف لا يكاد ينظر في ذٰلك لما مضى له في أوَّل الكتاب أنَّ العُهدة على صاحب الكتاب، وقد كرَّرنا أنَّه لا معنى لذٰلك في كتب الحديث المسندة، كيف في مثل «الشفاء» و«الانتصار» و«أصول الأحكام» وما هو مِنْ ذٰلك النَّمط؟ وهٰذا الكتاب ـ أعني: «البحر» ـ أجلّ كتابٍ في طرزه، هَلْ نقول: العهدة فيه[1] على الإمام المهدي وقد جمع فيه النَّطيحة والمتردِّية.

(٦/ ١٨٤ س١٠) قوله: ومَنْ سرق خمراً.

تقريرنا لهم على التَّصرُّف في الخمر لا يُصَيِّرُ تصرُّفَهم حقّاً؛ إذ الَّلازم لهم في نفس الأمر اتِّباع الشَّريعة المستقرَّة، وإنَّما علينا أن لا نتعرَّض لمنعهم فيما قرَّرناهم على عدم المنع، فيعزّر سارقهم لذٰلك ولا يضمن شيئاً، فضلاً عن القطع، وهذا ومذهب أبي حنيفة فيما يتعلَّق بالخمر في طرفي نقيضٍ، مع أنَّه هنا لم يقطع لسرقة خمر الذِّمِّيِّ؛ لأنَّه لا قطع عندهم في مشروبٍ مطلقاً.

(٦/ ١٨٤ س١٢) قوله: لا طبل الحرب لصحَّة تملُّكه.

لا أدري ما مستندهم في مثل ذٰلك، والذي في الأحاديث النَّبويَّة أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعث بهدم الطُّبول على الإطلاق، ولم نطَّلع على ذكر طبل الحرب، وكونه في العصر النَّبوي؛ لأنَّه حادث أصله أو صفته.

---

(١) ساقطة من (أ).

(٦/ ١٨٤ س١٦) قوله: إذ له فيه شبهةٌ، حيث لو أتلفه لم يضمنه.

عرفت مِنْ هٰذا أنَّه فرع عدم الضَّمان مع القطع، وقد مرَّ بطلان الأصل، فيبطل الفرع.

(٦/ ١٨٤ س١٧) قوله: قلت[1]: فصل الاستحسان وهو قياسٌ قويٌّ.

يعني أقوى ممَّا يقابله، سواءٌ كان المقابل قياساً أو غيره، وما رأيناهم يقدرون على تخليص هٰذا الاستحسان بحدٍّ يتعقَّل معه.

ولفظ المصنِّف في «المعيار» في تحديده: أسدّ ما قيل في تحديده ما ذكره أبو الحسين: العدول عن اجتهادٍ ليس له شمول مثل شمول اللَّفظ إلى أقوى منه يكون كالطَّارىء عليه. الكرخي وأبو عبد الله: هو العدول عن الحكم في الشَّيءِ بحكم نظائره لدلالةٍ تخصُّه. قلت: ومع حدّه بهٰذين الحدَّين يرتفع الخلاف في إثباته. قلت: فلا بدَّ مِنْ دليلين: معدول ومعدول عنه ومعدول إليه، وسواءٌ كانا قياسين أو قياساً وخبراً لنا في إثباته أنَّه ترجيح دليل على دليل، فجاز كسائر التَّرجيحات. انتهى لفظه برمَّته.

هٰذه كلماتهم في تحديده، وهي نفيٌ له في التَّحقيق، وإلَّا كان كلُّ دليل راجحٌ استحساناً، ولا بأس لو اصطلحوا على ذٰلك، لكنَّهم إنَّما يزعمونه في مواضع نادرة، ثمَّ لا يبيِّنون صفته في تلك الأمثلة بما يوافق تحديده، وكثيراً ما رأينا تصويره في كتب الحنفيَّة، وهم أهل الباب للتَّرجيح بالمصالح المرسلة، كقولهم: يؤدِّي إلى كذا، أو لأجل التَّرغيب في كذا، أي: يجلب مصلحةً أو يدفع مفسدة بحسب نظر العقل.

(٦/ ١٨٥ س٢) قوله: ولو ادَّعى السَّارق أنَّ المال له، سقط الحدّ[2]؛ إذ انقلبت خصومة السّرقة إلى التَّداعي.

غاية ما يلزم مِنْ هٰذا أن يتمِّم التَّداعي، فإن برهن المدَّعي، وإلَّا حلف

---

(١) في «البحر»: قلنا.

(٢) في «البحر»: سقط عنه الحد.

المـدّعى عليه، واستقـرَّ المـال له، وبقيت دعوى السَّرقة سالمة بعد زوال التَّداعي، ولا تقوى دعوى السَّارق بعد الحكم بخلافها حتَّى تصير شبهةً؛ إذاً لتعطَّل حدّ السَّرقة، ولم يحكم به أبداً.

(٦/ ١٨٥ س١١) قوله: «ما إخالك سرقت».

هٰذا خبرٌ منه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بأنَّه لا يظنُّ أنَّه سرق، وإذا لم يظنّ، دلَّ على أن اعتراف المعترف فيه نوع احتمال كما مرَّ في اعتراف ماعزٍ، وإذا كان كذٰلك، لم يلزم صحَّة الرُّجوع بعد إقرارٍ لا احتمال فيه.

(٦/ ١٨٦ س٩) قوله: ولا يثبت الحقُّ[1] بالإقرار مرَّة.

واحتجَّ لذٰلك بحديث «ما إخالك سرقت»، وقد مرَّ لنا قريباً أنَّ ذٰلك لعدم الاعتداد بالإقرار الأوَّل بدليل نفي الظَّنِّ، فلا يدلُّ على عدم الاكتفاء بمرَّة كما قلنا: إنَّ تردّده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في إقرار ماعزٍ كان لعدم استقرار موجب الحدِّ، وهو الإقرار السَّالم عن موانـع الظَّنِّ كما مرَّ، فالظَّاهر الاكتفاء بمرَّة في البابين لعموم أدلَّة الإقرار، ولم يتمّ لهم مخصّص.

(٦/ ١٩٠ س٦) قوله: ولو قال الإمام: اقطع يد هٰذا، فقطع شماله، فلا قصاص عليه، ولو عمداً.

أمَّا مع علمه بأنَّ الواجب اليمين، فهو كما لو شجَّ رأسه أو نحو ذٰلك، واحتمال لفظ الدَّليل أو مذهب مخالف لا يصلح عذراً مع اعتقاد الخلاف، وإلَّا لزم أن لا يُحدَّ إلَّا بنصٍّ، وأن لا يُقطع في مختلفٍ فيه؛ إذ غايته احتمال الشِّقِّ المخالف، فلو صحَّ شبهه، لكان الحاصل اشتراط القطع في المسألة.

(٦/ ١٩٠ س١٤) قوله: فلا ضمان عليه ولا على عاقلته.

أمَّـا إهدار عضوٍ محترمٍ، فغير صحيحٍ، ولكن إن ساوى فعله جنايةً تضمنها العاقلة، صار حكمه حكم تلك الجناية، وإلَّا كان كخطأ مَنْ لا عاقلة له.

---

(١) في «البحر»: الحد.

(٦/ ١٩٠ س١٧) قوله: لئلَّا يجتمع عليه قطعان.

إذا كان القطع الأوَّل غير معتبرٍ، فهو كما لو انقطعت يده بلا جناية، فليس إلَّا قطع واحد. نعم، هي مثل مسألة مَنْ لا يُسرى له، فيسقط القطع لذٰلك عند المصنِّف، ومذهب (ش) فيهما أظهر، والله أعلم.

بـــاب حدِّ الشَّارب

(٦/ ١٩١ س١١) قوله: ولا على معذورٍ كمتداوٍ وإن عصى.

هٰذا أحقُّ الشَّاربين بالحدِّ، ولا نعذره أنَّه تداوى بالدَّاء بالنَّصِّ النَّبويِّ، فإنَّه فاعل منكر ورادٌّ على السُّنَّة، قائلٌ لسان حاله: بل هو شفاء أو دواء، فكيف يجعل جُرمه عذراً، بُعْداً له وسُحقاً.

(٦/ ١٩١ س١٢) قوله: إذ شبهه بفاسق التَّأويل.

الـذي مرَّ للمصنِّف تمثيل فسق التَّأويل بالخوارج الذين يسبُّون عليّاً، والرَّوافض الَّذين يسبُّون الشَّيخين، وشهادة فاسق التَّأويل غير مقبولة، وكأنَّه أراد عند (ش)؛ لأنَّه يقبل شهادة المبتدع بغير كُفر، كما هو صريحٌ في كتبهم، وكما قال (ش) في الرِّواية: إنَّه يقبل كلَّ مبتدع غير الخطَّابيَّة. هٰذا تأويل المصنِّف للشَّافعيِّ، وهو ـ بَعْدُ ـ مشكلٌ؛ لأنَّه إن كان الحدّ لوضوح الدَّليل، لزم أن لا يعتدَّ ـ بالمقابل ـ في كلِّ شيءٍ، ولم يقله، ولا وجه لتخصيص هٰذه المسألة، وأيضاً لا فرق بين أن يكون الدَّليل نصّاً أو قياساً، وهم إنَّما قالوا ذٰلك مع النَّصِّ. وأيضاً الوضوح لا يمكن تحديده، وكلٌّ مِنَ المتمذهبين يدَّعيه فيما ذهب إليه، فما هي إلَّا مسألةٌ غريبة.

(٦/ ١٩٢ س٩) قوله: إذ لايسمَّى خمراً إلَّا مجازاً.

يقـال: أطلق الخمر في كلام النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وكلام أصحابـه، وهو استعمالٌ منهم، والأصل في الاستعمال الحقيقة. انظر إلى قول عمر: إنَّه قد نزل تحريم الخمر وهي مِنْ خمسة أشياء: العنب، والتَّمر، والحنطة، والشَّعير، والعسل، ثمَّ بيَّن المناسبة في الإطلاق لبيان أنَّ الاسم

شاملٌ، فقال: والخمر ما خامر العقل. فبيَّن مدلول الخمر ليترتَّب عليها أحكامها مِنْ أيِّ نوعٍ كانت، ولا فرق، إلَّا أنَّ المصنِّف يجعل المخالف أعظم مِنَ الدَّليل، فيؤثِّر الرَّجل المخالف في المسألة ما لا يؤثِّر دليله عنده. وقول عمر ـ وهو في «البخاري» ـ مِنْ حيث استعماله، وهو عربي، سيَّما حيث قرَّر الإطلاق ليترتَّب الحكم على الاسم، فهو أحقُّ بالاحتجاج وآثر ممَّن يزعم الاقتصار بالاسم على البعض مِنْ أبناء الأعاجم.

(٦/ ١٩٤ س٦) قوله: ولا يكفي إقراره مرَّة.

قد قدَّمنا في حدِّ السَّرقة ما يجيء هنا مثله، وهو أنَّه يكفي مرَّةً.

(٦/ ١٩٤ س٨) قوله: والشَّهادة على قيئها كعلى شربها.

القيء فيها كالحَبَلِ في حدِّ الزنى، ولا شكَّ أنَّ الموجب الزنى بالاختيار والشُّرب كذٰلك، ووجود الحَبَلِ كوجود الخمر في البطن لا يتعيَّن أن طريقة الزنى الموجب والشُّرب الموجب، والمحتملات ظاهرة، فلم يتحقَّق السَّبب، والأصل عدمه، وليس هٰذا مِنْ باب الدَّرء بالشُّبهة، بل مِنْ عدم حصول المقتضي، ولا يجيء قول المصنِّف ومَنْ وافقه إلَّا بناءً على قول مَنْ يقول: الظَّاهر في فعل العاقل العمد، والصَّحيح خلافه.

(٦/ ١٩٥ س١) قوله: ما لم ينفح[1] منه رائحة.

هٰكذا في كتبهم، ولولا ذٰلك، لارتبنا في هٰذا النَّقل لبُعده عن العقل، إلَّا أنَّ في عبارة المصنِّف تغييراً، وعبارة «العيون» مِنْ كتبهم: شرب خمراً، فأخذوا ريحها، موجودٌ، فمعنى كلامهم أنَّ بقاء الرَّائحة إلى وقت أخذه شرط، فلو ذهبت قبل ذٰلك، لم يحدّ، سواءٌ كان ثبوته بالإقرار أو بالبيِّنة.

(٦/ ١٩٥ س٥) قوله: (ح): الذي لا يفرِّق بين الأرض والسَّماء والرَّجل والمرأة.

إذا تتبَّعت مذاهب (ح) في هٰذا الباب وما يتَّصل به، لم يُحدَّ أحدٌ عنده.

---

(١) في «البحر»: إن لم يفح.

بــــاب
حـــدّ المحـــارب

(٦/ ١٩٨ س١٠) قوله: قلنا: فصل القياس.

كأنّه يريد قياسه على المختلس بجامع لحوق الغوث، لكن اشتراط عدم لحوق الغوث يحتاج إلى دليلٍ، ولهٰذا ذهب الأكثر إلى خلاف قول (هـ ح)، وكذٰلك إن أراد القياس بعدم الفارق؛ لأنّه لا يشترط النّجدة في المختلس، فلا يتحقّق فيه المحاربة، فلا تشمله الآية الكريمة.

(٦/ ١٩٨ س١٤) قوله: (ح): بل يحدُّ المعيِّن.

هو قول الأكثر أنّـه يحـدُّ المباشر وغيره، و(ش) يوافق مذهبه مذهب المصنِّف، والدَّليل على عمومه لغير المباشر أنَّ الحكم مترتِّبٌ على وصف المحاربة، وأيضاً يؤدِّي إلى سقوط الحدِّ المعلوم؛ لأنَّ الاستفصال وجزاء كلٍّ بمثل فعله يمتنع ثبوته عادة غالبة؛ إذ الإقرار مِنَ الأشرار غير التّائبين كالمحال، وكذٰلك شهادة بعضهم على بعضٍ لو صحَّت، وكذٰلك شهادة المحروبين؛ لأنَّها دعوى وحضور أجنبيٍّ ليس له حكم الفريقين نادرٌ جدّاً، فإذاً لا طريق للحكم إلَّا مِنْ باب الفرض الذي لا يفيد في الواقعات شيئاً. واحتجاج المصنِّف بـ «لا يحلُّ دمُ امرىءٍ مسلمٍ» تقديمٌ للعامِّ على الخاصِّ، وللظَّنيِّ ـ وهو متن الحديث ـ على القطعيِّ، وهو الآية، وهٰذه الآية كقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾، فإنَّ البغيَ ليس إحدى الثَّلاث.

(٦/ ١٩٩ س١) قوله: ولا يُقتل إنْ لم يَقتل إجماعاً.

كيف يقــول: «إجماعــاً»، وهــو بعقبــه ينـقــل[1] خـلاف مـالك و(مص نب هد)؟.

---

(١) في (ب): يعقبه بنقل.

(٦/ ١٩٩ س٢) قوله: لنا عموم «ولا قطع فيما دون عشرة دراهم».

فيه ما تقدَّم، بل هنا زيادة؛ لأنَّ المراد قطع السَّارق، وهٰذا ليس بسارق وإن عُمِّمَ لفظ القطع وسوَّغناه ـ مع بعده ـ كان فيه تقديم العامِّ على الخاصِّ كما مرَّ، وزيادة تقديم الحديث الضَّعيف على الكتاب القطعيِّ.

(٦/ ١٩٩ س٣) قوله: ولا يعتبر الحرز.

كان مقتضى اعتبار النِّصاب اعتبار الحرز، والصَّواب فيهما عدم الاعتبار؛ لأنَّهما ليسا مِنْ صفات المحاربة حتَّى يتناولهما اللَّفظ، ولا مِنْ لوازمها.

(٦/ ١٩٩ س٧) قوله: فلا[1] يُحَدُّ مَنْ أخاف السَّبيل في بلد[2] البُغاة.

ما أبعد هٰذا، فإنَّه كان الواجب عليهم طاعة الإمام، فإذا لم يقدر الإمام على إنفاذ الأوامر فيهم، كيف تسقط عنهم الحدود في نفس الأمر؟ حتَّى لو قدر عليهم الإمام بعد، لم يكن له حدُّهم.

(٦/ ١٩٩ س٧) قوله: فإن أخذ وقتل.

اعلم أنَّ الآية الكريمة تحتملُ التَّخيير احتمالاً مرجوحاً، والظَّاهر أنَّ المراد حصر أنواع عقوبة المحاربة، مثل: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ الآية، وهو معنى ما قاله المصنِّف آخراً، وقد حقَّقنا البحث في «الإتحاف».

ثمَّ إنَّه صعب على النَّاس التَّسوية بين حقير الجُرم وعظيمه كأدنى مخافة وقتلٍ ونهبٍ وهتكٍ، فنفى الأكثر التَّخيير، ورجعوا إلى اعتبار جنايات المحاربة بالجنايات المستقرِّ عقوبتها كالقصاص وقطع السَّارق، مع أنَّها متباينة، لكنَّهم رأوا فيها نوع تقريب، وهو كسائر الأشباه التي يقرِّبونها ويتقوَّون بها عند إعواز الأدلَّة التي تكفي المؤنة، وأوَّل مَنْ فتح هٰذا ابن عبَّاس رضي الله عنهما، والورع هنا يؤثر العافية، ويدع التَّكلُّف، والمجترىء ـ مع بلوغ جهده في

---

(١) في «البحر»: ولا.

(٢) في «البحر»: بلاد.

الحزم ـ يقول: يجتهد الإمام، ويعتبر اعتبارات مقرّبة، وتشبيهات مسهِّلة، على أنَّه شيءٌ مِنْ جنس اعتبار المصالح المرسلة؛ لأنَّه ما لم يتمَّ قياسٌ أو عمومٌ، لا يكاد يتمّ الاستدلال، إلاّ أنَّ النَّاس استكثروا مِنَ الآراء، والله المستعان.

ونـظير ما قلنا: ما قالت الحنفيَّة هُنا من تكرَّرَ منه الخنق في المصر قتل سياسة، يعني: لا حدّاً ولا قصاصاً؛ لأنَّه ليس مِنْ مذهبهم القصاص في مثله، فهٰذه السِّياسة هي المصالح المرسلة.

(٦/ ١٩٩ س١٦) قوله: وهو توقيفٌ أو تفسيرٌ.

أمَّا التَّوقيف، فلا لكثرة كلام النَّاس كما ترى بالآراء، وإنَّما التَّوقيف لما لا يعمل فيه النَّظر.

وأمَّا التَّفسير، فكذٰلك لأنَّه ليس مِنْ محتملات اللَّفظ، فإذاً هو اجتهاد منه باعتباره لهٰذه الجناية بتلك الجنايات كما ذكرنا، فليس الاحتجاج بقول ابن عبَّاس إلاَّ كالاحتجاج بقول مجتهدٍ، وإن كان سيّدَ المجتهدين.

(٦/ ٢٠٢ س٢) قوله: قلنا: حقٌّ لله محضٌ، فدخل في حدِّ المحاربة.

لا وجه لهٰذا، بل لا يسقط إلاَّ ما أثبته أوَّلاً مِنْ أنواع عقوبة المحاربة، أي: جزاؤهم أن يقتلوا... إلى آخرها، ما لم يتوبوا قبل أن تقدروا عليهم، وما عدا ذٰلك، فباقٍ كلّ ما كان على ما كان، وما أبعد قول (هـ) في هٰذا الموضع.

فصـــل: والـــرِّدة

(٦/ ٢٠٣ س٤) قوله: قلنا: الآية ونحوها توجب أنْ لا يقطع بالظَّاهر.

لم يدّع الخصم القطع، بل جعله ظاهراً كما تأوّل لهم المصنِّف، فوجه الرَّدِّ أن يُقال: لا نسلِّم الظُّهور مع قيام الإكراه، بل الظَّاهر بقاء الإسلام، وأن ما تظهر به مِنَ الكفر تقية، وقد ذكر هٰذا المصنِّف في الفرع، ولو لم يسلِّم الظُّهور، فأقل حالٍ التَّردُّد، فيستصحب الأصل، والله أعلم.

(٦/ ٢٠٣ س٤) **قوله: والأفضل ترك النّطق بالكفر.**

أمَّا حديث «وأن يعود في الكفر»، فلا دليل فيه؛ لأنَّ المراد العود على الحقيقة، ولكن مثل قصَّة أصحاب الأخدود، ومثل حديث «قد كان مَنْ قبلكم يُوضع المنشار على رأس أحدهم، فيشقّ باثنتين لا يردُّه ذٰلك عن دينه»، أو كما قال صلّى الله عليه وآله وسلَّم، وأحاديث في معناه كثيرة.

ولا شكَّ أنَّ المكره اسم فاعلٍ ليس في قدرته وعلمه التَّصرُّف في القلوب، وإنَّما يحمل على التَّظهر بالكفر، فالمدح على عدم التَّظهر، وهو عزيمة، والإجابة إلى ذٰلك رخصة، والهضم للدّين إنَّما يكون ـ في الأغلب ـ في الإجابة والتَّصلُّب والإباء إعزاز للدين، ولا يكاد الأمر ينعكس، فإن تصوّر ذٰلك، كان ما قوَّاه المصنِّف صحيحاً، إلاَّ أنَّه كالمفروض؛ لأنَّ الأظهر خلافه.

نعم، قد يكون الهضم باعتبار اللَّوازم، كأن يكون شجاعاً مهيباً، أو أميراً مدبّراً، فتكون الإجابة بحسب ما بَعُدَ أرجح، فيكون هذا وجه ما قوَّاه الإمام رحمه الله تعالى.

(٦/ ٢٠٣ س١٠) **قوله: «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه».**

لا شكَّ في عمومه، والنَّهي عن قتل النِّساء لا يصلح مخصّصاً لاختلاف محليهما؛ لأنَّ النَّهي في الحرب.

أخرج أحمد وأبو داود عن رباح بن ربيع أنَّه خرج مع رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في غزوة غزاها، وعلى مقدّمته خالد بن الوليد، فمرَّ رباح وأصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على امرأة مقتولة ممَّا أصاب المقدّمة، فوقفوا ينظرون إليها، يعني: ويعجبون مِنْ خلقها، حتَّى لحقهم رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على راحلته، فانفرجوا عنها، فوقف عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: «ما كانت هٰذه لتقاتل»، فقال لأحدهم: «إلحق خالداً، فقل له: لا تقتلوا ذرِّيَّة ولا عسيفاً».

وأخرج أبو داود عن أنس أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال:

«انطلقوا باسم الله، وبالله، وعلى ملّة رسول الله. لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغُلّوا، وضمُّوا غنائمكم، وأحسنوا إنَّ الله يحبُّ المحسنين».

وأخرج أحمد عن ابن عبَّاس، قال: كان رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إذا بعث جيوشه، قال: فذكر نحوه.

وأخرج من حديث كعب بن مالك عن عمِّه أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حين بعث إلى ابن أبي الحقيق بخيبر، نهى عن قتل النِّساء والصِّبيان.

وأخرج عن الأسود بن سريع، قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا تقتلوا الذُّرِّيَّة في الحرب»، فقالوا: يا رسول الله، أَوَليسَ هم أولاد المشركين؟ قال: «أولَيْسَ خياركم أولاد المشركين»؟ والذُّرِّيَّة تشمل المرأة كما مرَّ في حديث رباح، حيث كان السَّبب قتل المرأة، وقال لخالد: «لا تقتلوا الذُّرِّيَّة».

وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أوَليس خياركم أولاد المشركين»؟ إبطالٌ ونقضٌ لما توهَّموه مِنْ أن كونهم أولاد المشركين يصلحُ علَّةً لقتلهم، فما ظنُّك بمن يقول: يصلح علَّة لتعذيبهم، تعالى الله عمَّا يقولون علوّاً كبيراً.

نعم، وليس منع قتل النِّساء على عمومه، فقد قتل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم المرأة التي قال فيها: «لا ينتطح فيها عنزان». أمر بذلك، وقرَّر قتل الأعمى لامرأته لسبِّها النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وكذلك المرأة التي قُتلت يوم قُريظة، والمرأتان يوم الفتح، فعلم أنَّ الممنوع قتلهنَّ لمجرَّد الكفر في قتال أهل الحرب، لا لأسباب أُخر. وسبب قتل المذكورات آنفاً سبّ النَّبيّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وهو بنفسه كفرٌ وردَّةٌ مِنَ المسلم وأذيَّةٌ مِنَ الكافر، وكفرٌ على كفر، فلا فرق بينه وبين الرِّدَّة بغير ذلك.

فعُرف ممَّا ذكر سلامة عموم «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه»، فشمل المرأة، والشَّيخ الفاني لو ارتدَّ، فكما أنَّ النَّهي عن قتله محلّه الحربيُّون، لا المرتدُّون، كذلك النِّساء، والله الهادي.

وفي «التَّلخيص» للعسقلاني حديث: إنَّ أبا بكر استتاب امرأة مِنْ بني فزارة ارتدَّت.

البيهقي مِنْ طريق ابن وهب، عن اللَّيث، عن سعيد بن عبد العزيز أنَّ امرأة يقالُ لها: أمّ قرفة كفرت بعد إسلامها، فاستتابها أبو بكرٍ، فلم تتُب، فقتلها. قال اللَّيث: هٰذا رأيي، وقال ابن وهب: وقال لي مالك مثل ذٰلك، قال البيهقي: رويناه مِنْ وجهين مرسلين، ورواه الدَّارقطني أيضاً. انتهى.

(٦/ ٢٠٤ س٣) قوله: والأمة كالحرَّة في القتل.

لا شكَّ في شمول العموم لها، ولا مخصِّص.

(٦/ ٢٠٤ س١٢) قوله: قلت: لقوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾.

هٰذا لا يدلُّ على المدّعى، فإنَّ النَّار لا تحرق إلَّا بإذن الله. ولا يدّعى للسِّحر أكثر مِنْ هٰذا، بل الفاعل المختار لا يفعل إلَّا بإذن الله.

(٦/ ٢٠٤ س١٥) قوله: قلنا: سمَّاه الله خيالاً.

هو في زعم مَنْ يزعم معرفته أنواع منه ماله حقيقة، ومنه ما هو تخييل، فالآية تصدق في نوع، ولا تنفي الآخر.

(٦/ ٢٠٤ س١٧) قوله: وهو كفرٌ.

هو ظاهر الأدلَّة، بل قد قيل: إنَّ شرط تأثير السِّحر كفر فاعله، وكأنَّه إن صحَّ شرط بعض أنواعه، وذكر الرَّازي حكايةً في «تفسيره»: أنَّ امرأة استفتت عائشة: هل لها مِنْ توبةٍ، وحكت لها أنَّها غارت مِنْ زوجها تزوَّج عليها، فذهبت إلى هاروت وماروت، فوعظاها، فلم تنته، فقالا لها: اذهبي فتفجَّجي في ذاك الموضع. قالت: كهيئة التَّنُّور، ففعلت ورجعت لهما، فسألاها: ماذا رأيت؟ فقالت: لم أر شيئاً، فقالا: أنت على حجَّتك، فاتَّقي الله ولا تكفري، فلم تنزع، وفي المرة الثَّالثة أو الرابعة ـ وهي أكثر ظنِّي ـ قالت: رأيت خرج مِنْ

فرجي كالفارس المقنع من حديد، فطار ما بين السَّماء والأرض، قالا: فذاك الإيمان نُزِعَ منك، فاصنعي ما شئت، فقالت: أُريد أنَّ هٰذا الشَّعير ينبت، ثمَّ قالت: يُسنبل، إلى أن قالت: ينعجن وينخبز ويصير لي منه قميصٌ، فكان ذٰلك[1].

(٦/ ٢٠٦ س١) قوله: فيكفر المتعمِّد للنُّطق وإن لم يعتقد إجماعاً.

هٰذا ممَّا نبَّهناك عليه من المسارعة إلى دعوى الإجماع، وقد مرَّ في «القلائد» حكاية خلاف أبي هاشم والمحاجَّة معه، وهو في «شرح الأزهار» وغيره، قال في «الكواكب»: وقال أبو هاشم وأبو مضر والأمير الحسين: لا يكفر باللَّفظ مِنْ غير اعتقادٍ، وهو قول (ش ح ك) كما حكاه الرِّيمي. وفي «الشَّرائع» مِنْ كتب الإماميَّة أنَّ تكلّم المكره لغوٌ، ونحوه في «منتهى» الحنابلة.

وظاهر قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إيمانه﴾ يدلُّ على كفر المتلفِّظ، وإنْ لم يعتقد معناه؛ لأنَّه لم يستثن إلَّا المكـره، والإكراه لا يكون على الأفعال القلبيَّة، فمن كفر قلبه ـ مكرهاً كان أو غير مكرهٍ ـ فهو كافرٌ، ومَنْ كفر لسانه فقط، فإنْ كان مكرهاً، لم يكفر، وهو المستثنى في الآية، وإن لم يكن مكرهاً،

---

(١) أورد الإمام الفخر الرازي القصَّة بتمامها في «تفسيره» ٣/٢١٣-٢١٤، فقال: إنَّ امرأة أتت عائشـة رضي الله عنها، فقالت لها: إني ساحرة، فهل لي من توبة؟ فقالت: وما سحرك؟ فقالت: صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر، فقالا لي: يا أمة الله، لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا، فأبيت، فقالا لي: اذهبي فبولي على ذلك الرَّماد، فذهبت لأبول عليه ففكرت في نفسي، فقلت: لا أفعل، وجئت إليهما، فقلت: قد فعلت، فقالا لي: ما رأيت لما فعلت؟ فقلت: ما رأيت شيئاً، فقالا لي: أنت على رأس أمر، فاتقي الله، ولا تفعلي، فأبيت، فقالا لي: اذهبي فافعلي، فذهبت ففعلت، فرأيت كأن فارساً مقنَّعاً بالحديد قد خرج من فرجي، فصعد إلى السماء، فجئتهما، فأخبرتهما، فقالا: إيمانك قد خرج عنك، وقد أحسنت السِّحر، فقلت: وما هو؟ قالا: ما تريدين شيئاً فتصوريه في وهمك إلا كان، فصورت في نفسي حَبّاً مِنْ حنطةٍ، فإذا أنا بحبٍّ، فقلت انزرع، فانزرع، فخرج من ساعته سنبلاً، فقلت: انطحن، فانطحن من ساعته، فقلت: انخبز، فانخبز، وأنا لا أريد شيئاً أصوره في نفسي إلا حصل، فقالت عائشة ليس لك توبة.

لزم أن يكفر؛ لأنَّه الباقي بعد الاستثناء، وبعد بيان حال مَنْ كفر قلبه، وهو أعظم الكفر، ولذا استأنف ذكره للتَّأكيد، كأنَّه قال: ولكن الكفر الكامل كفر القلب، فتبيَّن أنَّه لو لم يكن النُّطق بمجرَّده كفراً، لما كان للاستثناء معنى؛ لأنَّه لا يصحّ استثناء الإكراه مِنْ كفر القلب لعدم إمكان الإكراه عليه، وبهٰذا يظهر وهم مَنْ قال: إذا كفرت المرأة لتَبين مِنْ زوجها، لم تكن مرتدَّةً؛ لأنَّها لم تشرح بالكفر صدراً.

(٦/ ٢٠٦ س٦) قوله: إذ هو دينهم الذي صولحوا عليه.

إنَّما صولحوا على ألَّا يكرهوا على الإقرار بالنَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يُصالحوا على أن يتكلَّموا ببطلان النّبوَّة أو بطلان الإسلام، والله سبحانه يقول: ﴿**وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ، فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الكُفْرِ**﴾ [التوبة: ١٢]، وهل طعنٌ أعظم مِنَ التَّكلُّم بنفي نبوَّة محمَّدٍ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟.

والحاصل أنَّا لم نقررهم على الطَّعن في ديننا ـ ونفيُ النُّبوَّة أعظم الطَّعن؛ إذ إثباتها قاعدة الدِّين وأسه ـ ومثل قوله: الله ثالث ثلاثة، ونحوه.

(٦/ ٢٠٦ س٧) قوله: وجحود المرتدِّ للرِّدَّة توبة.

ليس الجحود ظاهراً في التَّوبة؛ لأنَّه ـ في الأغلب ـ يقع للفرار مِنْ حكم المجحود، فهو كسائر الحقوق.

(٦/ ٢٠٧ س٢) قوله: لنا عموم قوله: ﴿إن ينتهوا﴾ إلى قوله: وقول عمر.

وافق مذهب المصنِّف، فاحتجَّ به، ولو خالفه، لقال: اجتهادٌ ولا يلزمنا، وما أكثرنا تكرار مثل هٰذا إلَّا للتَّنبيه على كثرة وقوعه منهم، وتجعله عبرةً لك، وعسى تسلم مِنْ مثله.

زار معاذٌ أبا موسى في مخرجهما اليمن، فوجد عند خيمته رجلاً مكتوفاً، فسأل عنه، فقالوا: ارتدَّ عن دينه، فقال: لا أجلس حتَّى يُقتل. فهٰذا يكفي

في معارضة قول عمر، ومعاذ أعلمهم بالحلال والحرام، والظَّاهر عدم وجوب الاستتابة.

وأمَّا جوازها أو ندبها، وطول مدَّتها وقصرها، فبحسب اجتهاد الإمام، لاختلاف أحوال النَّاس باعتبارات متعدِّدة. وقد تأسَّف أبو بكر عند موته أنَّه لم يكن ضرب عُنُقِ الأشعث حين جاءه مرتدّاً لما علم مِنْ فساده.

(٦/ ٢٠٧ س١١) قوله: تُقبل توبةُ الزِّنديق[1].

معنى الزِّنديق: هو مَنْ لا يفرِّق بين صدقٍ ولا كذب، ولا حقٍّ ولا باطلٍ، وكلُّ ما عَنَّ له، فهو ومقابله مِنْ ضدٍّ ونقيضٍ وخلافٍ بمنزلةٍ واحدةٍ. فقال مانعو توبته: لا طريق إلى توبته؛ لأنَّها لا تقبل لو وقعت، لكن لا طريق لنا إلى وقوعها؛ إذ عنده أنَّ لفظه بالتَّوبة ولفظه بالكفر أمرٌ سواءٌ، فلم يتحقَّق وقوع توبة، لا في الباطن ولا في الظَّاهر، ولا نظنُّ ذلك؛ لأنَّ علمنا بحاله وصِفَتِهِ يمنع حصول الظَّنِّ. إذا عرفت ذلك، عرفت أنَّ قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] لم ينطبق على المدَّعى؛ إذ لم ينته الزِّنديق، لا بحسب علمنا، ولا بحسب ظنِّنا، فكأنَّ كلمته بالتَّوبة ليس تحتها معنى.

والحاصل أنَّ الانتهاء والتَّوبة أمرٌ قلبيٌّ، وطريقنا إليه الألفاظ، والزِّنديق قد أبطل هٰذا الطَّريق، وليس لنا طريقٌ سواه، فبقي وصفه الأوَّل سالماً، فيُؤخذ به.

لكنَّه يُقال: قد قبل النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مِنَ المنافقين ما تظهروا به مِنَ الإسلام مع علمه بنفاقهم، واستمرَّ أصحابه بعده على ذلك. كان عمرُ إذا مات مَنْ يتَّهمه بالنِّفاق، قال: انظروا حذيفة هل تبع جنازته؟ فيقتدي عمر بحذيفة؛ لأنَّه كان يعرفهم بتعيين النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ذلك له، ولا شكَّ أنَّ الزِّنديق يحتمل صحَّة إسلامه في نفس الأمر، فقبوله ومعاملته معاملة المسلم أولى مِنَ المنافق. والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: الزنادقة.

(٦/ ٢١٠ س١) قوله: لنا[1]: لم تفصل آية المواريث.

إنَّ آية المواريث لا تنطبق على المرتدِّ؛ لأنَّه لا يزول ملكه بمجرَّد الكُفر كما قال المصنِّف: لا ينزع عنه إجماعاً، فإن مات، فقد منع الكفر أن يرثه المسلم، وإن لحق، كان كالحربيِّين، يغنم ما في يده، وما كان في دارنا ففيءٌ. وهٰذا قول الشَّافعي وابن حنبل.

نعم، في زوال الملك للشَّافعي ثلاثة أقوال:

أحدها: لا يزول، وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، واختاره المزنيُّ.

والثَّاني: يزول، وهو الأصحُّ، وبه قال مالك.

والثَّالث: مُراعى، وبه قال أحمد وأبو حنيفة في رواية.

فعلى القول: إنَّه لا يزول، فواضحٌ أنَّه لا يُورث، وعلى القول بزواله ليس بميراث، فلا تشمله الآية، فيكون بيت مال. وعلى القول الثَّالث: يعود إلى أحد القولين بعد انكشاف مآله.

باب: والتَّعزير

(٦/ ٢١٢ س٢) قوله: ولا يجوز بالقتل، وعن مالك: يجوز.

هٰذا فعل الملوك الجبابرة، يتجاوزون الحدود إلى القتل، وهو المسمَّى بالمصالح المرسلة، وتسمِّيه المالكيَّة سدَّ الذَّرائع، وهو في كتبهم أحد الأدلَّة الشَّرعيَّة، ومعناه: جلب مصلحة أو درء مفسدة بحسب العقل الصِّرف.

ذكر القرافي في «تنقيحه» أنَّ فروع الفقهاء كلّهم محشوّة بذٰلك لم ننفرد به نحن. نعم، اعتبارنا له أكثر مِنْ غيرنا هٰذا معنى كلامه.

(٦/ ٢١٢ س٦) قوله: كما فعل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في العُرَنيِّين.

---

(١) في «البحر»: قلنا.

الظَّاهر أنَّ سَمْلَ الأعين منسوخٌ بقوله تعالى: ﴿**إنَّما جَزَاءُ الَّذين يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ**﴾ الآية [المائدة: ٣٣]؛ لأنَّ قضيَّتهم سببها، والأصل منع جوازه لغير المحارب، ولم يجيء في غير تلك القضيَّة جوازه، سيَّما وأحاديث منع المُثْلة تمنعه.

(٦/ ٢١٢ س١٢) قوله: إذ نقص قدره، فزيد في صفته.

إن كان هٰذا تعليلاً لواقع، احتيج أن يبين، وإن كان مجرَّد رأي، فلا يقبل، بل المناسب أنَّ الصِّفة تابعةٌ للموصوف شدّة وغيرها.

كتـــاب الجنـــايـــات

(٦/ ٢١٥ س٤) قوله: (الفريقان): بل ينقسم إلى عمدٍ وخطأٍ وشبه عمد.

أخرج أحمد وأبو داود مِنْ حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «عقل شبه العمد مغلّظ مثل عقل العمد، ولا يقتل صاحبه، وذلك أن ينزو الشَّيطان بين النَّاس، فتكون دماء في غير ضغينة ولا حمل سلاح».

وأخرج أحمد وأبو داود والنَّسائي وابن ماجة عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «ألا إنَّ قتيل الخطأ شبه العمد قتيل السَّوط والعصا فيه مائة مِنَ الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها». وسيأتي للمخرِّج بسطٌ في الرِّوايات.

فبعد ثبوت ذلك نقول كما قال:

وحذار مِنْ نصب الخلاف سفاهة   بين الإلـه وبـين رأي فقـيه

(٦/ ٢١٥ س١١) قوله: وإذا عفا ولي الدَّم[1] عن القود استحقَّ الدِّية.

أخرج أحمد والبخاري ومسلم وأهل السُّنن الأربع عن أبي هريرة أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «مَنْ قُتِلَ له قتيلٌ، فهو بخير النَّظرين: «إمَّا أن يفدي، وإمَّا أن يقتل». لكن لفظ الترمذي: إمَّا أن يعفو وإمَّا أن يقتل».

وأخرج أحمد وأبو داود وابن ماجة عن أبي شريح الخزاعي، قال: سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يقول: «مَنْ أصيب بدمٍ أو خبلٍ ـ والخبل: لجراح ـ فهو بالخيار بين إحدى الثَّلاث: إمَّا أن يقتصَّ، أو يأخذ العقل، أو

---

١) في (أ): العمد.

يعفو، فإن أراد رابعة، فخذو على يديه». فموقع الخلاف في هٰذه ـ كما قلنا ـ في موقعه في الأولى.

(٦/ ٢١٧ س٦) قوله: والقصاص: المساواة.

هو كذٰلك، لكن يلزم منه نقيض الدَّعوى؛ إذ فسَّر القصاص في قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ في القَتْلَى**﴾ بقوله: ﴿**الْحُرُّ بالحُرِّ**﴾ [البقرة: ١٧٨]، فيلزم أن لا يقتل الرَّجل بالمرأة وعكسه.

وتحقيق المقام أنَّ آية المائدة[١] عامَّةٌ لكلِّ نفس ، لكن في قوله في آخرها: ﴿**والْجُروح قِصَاصٌ**﴾ مِنْ بيان اشتراط المساواة في النُّفوس، وآية البقرة خاصَّة لتصديرها بالقصاص وبيانه بتعداد المتساويين، فلو قلنا: والمرأة بالرَّجل وعكسه، والحرّ بالعبد وعكسه مساوٍ أيضاً لما كان لبيان مجال المساواة معنى، لأنَّ المعتبر في المساواة ـ على هٰذا الزَّعم ـ إنَّما هو في القدر المشترك، وهو النفسيَّة، فآية المائدة مِنْ باب الإطلاق والتَّقييد، وآية البقرة مِنْ باب الإجمال والتَّبيين، وهما متصادقان لا متنافيان، فإن صحَّ في السُّنَّة: ما يقوى على خلاف ما ذكر بجمعٍ غير متكلِّفٍ أو نسخ، اتُّبِعَ، وما أظنُّه. وقول غير النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلَّم ـ أينما بلغ ـ لا يصلح لذٰلك كما مرَّ في القولتين الأولتين.

(٦/ ٢١٨ س١) قوله: ويلزم أنْ يتحوَّل بعض الدَّم مالاً، إلى قوله: بخلاف العكس.

لم[٢] أفهم هذا الإلزام، ولو قلنا بجواز القصاص بين الرَّجل والمرأة، كان قول النَّبيِّ أقربَ مِنْ مقابله؛ لأنَّ الرَّجل بقتله المرأة جنى جناية لا تستغرق دمه بزعمهم، بل نصفه، والنِّصف الآخر أتلف إلى مقابلة مال، وأمَّا العكس، وهو قتلها الرَّجل، فإنَّها جنت ما تستغرق نفسها ويفضل، فأمكن قتلها بما قابله، وتعذَّر المماثل للنِّصف الآخر، فأخذ المال كما لو سقط بأيِّ وجه وجبت الدِّية.

---

(١) المائدة: ٤٥.
(٢) ساقطة من (أ).

(٦/ ٢١٨ س٣) قوله: ويقتل الجماعة بالواحد.

هذا مضادٌ لمعنى القصاص، ولا دلالة في الآية التي ذكرها المصنِّف، إذ السُّلطان إنَّما هو في القصاص، ولم يجيء في السُّنَّة النَّبويَّة شيءٌ في هٰذا، بل الأدلَّة الدَّالَّة على الاقتصار على القصاص تنفيه، وفعل الصَّحابة ـ ما لم يجمعوا عليه ـ ليس بحجَّة، سيَّما مع معارضة الأدلَّة، وإنَّما قال القائل مع سقوط قوله بحجية فول الصَّحابي حيث لا معارض له، بل عدم الدَّليل في المسألة سواه.

ثمَّ نقول: موجب القصاص هو الجناية التي تزهق الرُّوح بها، فإن زهقت بمجموع فعلهم، فكلُّ فردٍ ليس بقاتل، فكيف يُقتل؟ وظاهر كلام المصنِّف في الفرع الآتي الحصر على هٰذه الصُّورة، وإن كان كلُّ واحدٍ قاتلاً على انفراده، تواترت[1] المؤثرات على أثرٍ واحدٍ، والكثير ينفونه، منهم المصنِّف، على أنَّه لا طريق إلى أنَّه مات بفعلهم جميعاً أو فعل بعضهم، فإن فرض معرفتنا أنَّ كلَّ جناية قاتلة على انفرادها، لم يلزم منه أنَّه مات بكلٍّ منها، ولا عبرة بالأسبق أيضاً كما زعمه المصنِّف فيمن أردى إنساناً وقدّه آخر بالسَّيف وهو في الهواء ونحوه.

(٦/ ٢١٨ س١٢) قوله: بل عن دم المقتول، فيلزم الجماعة دية واحدة.

يقوِّي هٰذا عكس المسألة بأن يقتل واحدُ عشرةً، ثمَّ يعفو عنه الأولياء، فيبعد أن يقول المخالف: ليس فيهم غير دية واحدة.

وقد اختار المصنِّف هنا مذهب الجمهور، وقال في «شرح الإبانة»: وقول الهادي في هٰذه المسألة خلاف الإجماع. ذكر ذٰلك في بعض شروح «الأزهار» وفي «الكواكب». قال في «الرِّياض»: ولعلَّه يلزم على قول (هـ) لو أنَّ جماعةً مِنَ العبيد قتلوا عبداً عمداً أنَّه يجب تسليم الكلّ وفداء كلّ واحد بقيمته إن اختاره سيّده بعد عفو سيِّد المقتول عن القود. انتهى.

---

(١) في (أ): توارده.

وعلى قولنا: إنَّه لا قصاص، ليس ممَّا نحن فيه، والعبرة بالمقتول مطلقاً كغيره.

(٦/ ٢٢١ س١٢) قوله: ويُقتل المكرِه.

الأمر الأظهر في هٰذه المسألة قول مَنْ قال: يقتل المأمور، وهو راجعٌ إلى تخصيص عموم «عُفِيَ عَنْ أُمَّتي» الحديث؛ إذ لم يعف جميع الأحكام المتعلِّقة بالإكراه. ألا تراه يضمن المال ويمتنع من الزنى، فكذٰلك القتل.

وحاصله: الأصل المنع، وحديث الإكراه مبيحٌ غير متحقّق شموله لمسألة النِّزاع، فيرجع إلى الأصل، مع أنَّ العموم في الحديث ليس بصريح، إنَّما هو مقدّرٌ على قول مَنْ يقدّره عامّاً، ففيه ضعف على ضعف، ولو سلم أنَّ الإكراه يصلح شبهة تمنع القصاص، لكان القول ما قال (ف): لا قود على أيِّهما؛ إذ الآمر غير مباشر.

(٦/ ٢٢٤ س٤) قوله: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾.

وذٰلك أنَّ غاية حال القاتل إباحة دمه، فهو مثل الكافر، وقد أجارَ الحرمُ الكافرَ، فالمسلم أولى؛ إذ القتل دون الكفر.

(٦/ ٢٢٤ س٧) قوله: لم تغلظ الدِّية؛ إذ لم يفصل الدَّليل.

يعني: ولم يجيء الخصم بفارق، وأيضاً التَّغليظ بزيادة في الدِّية لا نظير له، وأنسب منه ما في الجديد للشَّافعيِّ مِنَ التَّغليظ بالتَّثليث تشبيهاً بالخطأ شبه العمد، وليس بذٰاك أيضاً.

(٦/ ٢٢٤ س٩) قوله: ولا قصاص في دار الحرب.

الأقرب في هٰذه قول (ن ي ش) مِنْ وجوب القصاص والتَّأريش لعدم الدَّليل على خلافه.

فصل
ولا يُقتلُ والدٌ ما علا بولده

(٦/ ٢٢٥ س٦) قوله: ولا كفَّارة عليه لعمده.

هٰذا هو الظَّاهر، وسقوط القود العارض لم يصيِّره خطأً، والكفَّارة مترتِّبةٌ على كونه خطأً، لا على سقوط القود.

(٦/ ٢٢٧ س٥) قوله: فيضمن لشريكه نصف الدِّية إن كان.

لا يظهر وجه هٰذا الضَّمان؛ إذ لم يستهلك مالاً، وإنَّما هو كموته، تلزم الدِّية في مال القاتل، والله أعلم.

(٦/ ٢٢٧ س٧) قوله: قلنا: أراد لا تعقل جناية عبد.

هٰذا التَّأويل صريحٌ في الرِّوايات مرفوعها وموقوفها كما تراه في تخريج المقري، ولكن الرِّق جارٍ مجرى المال، ولا تحمله العاقلة.

(٦/ ٢٢٧ س١٣) قوله: والحكم غير مستقرٍّ لتناكرهما فيه.

اتِّفاقهما على القتل يقتضي اتِّفاقهما على الدِّية في الجملة؛ إذ هي أحد الأصلين في العمد، وإنَّما رجع خلافهما إلى القدر الذي اختلف فيه الدِّيتان، لا إلى ما اتَّفقتا فيه، فيلزم المتَّفق عليه، وهو الأدون في الصِّفة.

وأمَّا قوله: إذ مجرَّد القتل لا يوجب قوداً ولا ديةً، فغير صحيحٍ، بل ما أوجب الحكم إلَّا القتل، وإنَّما اختلفت صفة الحكم تبعاً لاختلاف صفة سببه.

فحاصل المسألة أنَّه ردّ موجب العمد مِنْ قود ودية بصفتها، فبقيت دية الخطأ، لكن لا يلزم العاقلة؛ لأنَّه كالمدَّعى عليهم، كلو ثبت القتل بإقراره.

(٦/ ٢٢٨ س١) قوله: لقول عليٍّ وعمر: الحقّ قتله.

الأحسن ممَّا[1] قاله علي وعمر؛ إذ المراد تقرير حجّتهما، لا الاحتجاج بقولهما.

---

(١) في (ب): لما.

(٦/ ٢٢٨ س٦) قوله: ويسقط القود بعفو المجني عليه.

لم يذكر خلافاً ولا دليلاً، فيبحث عن حقيقة المسألة، فإنَّه لا يستحقُّ القصاص ولا الدِّية قبل الموت، ومجرَّد السَّبب بدون المسبب لا يتم مقتضياً.

فصـــل
والقصاص مشروع فيما دون النَّفس

(٦/ ٢٢٩ س١٦) قوله: الرَّبيع بنت[1] معوذ بن عفراء.

إنَّما هي بنت النَّضر عمَّة أنس بن مالك، وأخت أنس بن النَّضر.

(٦/ ٢٣٠ س٥) قوله: إذ لا يمكن الوقوف على قدرها.

هٰذا واضحٌ، فيجب الوقوف عنده، وكأنَّ مَنْ أقاد مِنَ اللَّطمة نظر إلى أنَّ عمدتها كسر النَّاموس، لا الألم، ولم ينتصر جبلة خوفاً مِنْ ألم اللَّطمة.

(٦/ ٢٣٠ س٩) قوله: لنا: ﴿والجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾.

هٰذه حجَّةٌ للمانع؛ إذ لا مساواة بين الرَّجل والمرأة كما مرَّ، لكن يلزم مَنْ ساوى بين النَّفسين أن يساوي بين اليدين.

(٦/ ٢٣٨ س٩) قوله: فإن اقتصَّ قبل أن ترضعه فهلك.

لا وجه لكونه قاتلاً مطلقاً، فضلاً عن قتلٍ يُوجبُ القودَ، وكأنَّه بنى على الوهم الذي مرَّ أنَّه لا يعيش بدون اللِّبأ.

فصـــل
ويجب القصاص والدِّية معاً[2]

هٰذا مِنَ الوضوح كتاباً وسنَّةً بحيث يغني عن معاودة النَّظر.

---

(١) في (أ): ابن.
(٢) ٦/٢٤١.

(٦/ ٢٤١ س٩) قوله: فإن قال: عفوت عنك، سقط القود فقط.

هٰذا أظهـر في العفو عن النَّفس، وإن احتمل شموله المال، والأصل استقراره، فلا يسقط إلَّا بظاهر. وقول الغزالي عائدٌ إلى هٰذا.

(٦/ ٢٤١ س١٥) قوله: لتعذّر استيفاء النَّفس.

الأولى لأنَّه عفا عن الجناية ولم يحدث غيرها، وكونه جهل ما لها لا يصلح مانعاً عن السُّقوط، وهو ما اختاره (فو)، واستقربه المصنِّف في الفرع.

فصـــل: والخطـــأ

(٦/ ٢٤٤ س١٨) قوله: قلنا: الجواز مشروطٌ بسلامة العاقبة.

ربَّما يقال: هٰذا محلّ النِّزاع، فرجع إلى الكلام إلى معنى لا نسلِّم الجواز إلَّا بشرط عدم الضَّرر، ومع وقوع الضَّرر يكون تعدّياً، فيضمن، لكنَّه في التَّحقيق منع للجواز، وهو مناقضٌ لأوَّل الكلام، فالصَّواب عدم الضَّمان لعدم التَّعدي.

(٦/ ٢٤٥ س١) قوله: (ح) يضمن ما خرج عن الجدار، ويستظهره الإمام (ي)[1].

ليس هٰذا قولاً ثالثاً، بل هو القول بالضَّمان فيما هو موضوعٌ في الهواء فوق ما الحق فيه عامٌّ، وأمَّا ما كان في ملكه، فلا ضمان مطلقاً.

هٰذا، وأمَّا جواز وضعه في هواء الحقِّ العامِّ، مثل ميزاب العبَّاس، فلأنَّه واحدٌ مِنَ المسلمين استعمل على وجه لا يضرُّ، فلو امتنع عليه لامتنع عليهم، وهو منافٍ لقولنا: إنَّه حقٌّ عامٌّ؛ إذ لا معنى لقولنا: حقٌّ لهم لا ينتفعون به فيما عرض لأحدهم؛ إذ الانتفاع هو معنى المصلحة، ويشترط فيه عدم المفسدة، وهي الضَّرر الغالب لا النَّادر.

---

(١) في (ب): واستظهره، وفي «البحر»: (ي): وهو الأظهر.

فصـــل في المباشـــــر

(٦/ ٢٤٨ س٢) قوله: قلنا: العمل بقول عليٍّ أرجح.

إن كان تقليداً، فلا بأس، وإن كان استدلالاً، فغير لازم، والظَّاهر أنَّه مات بمجموع فعلهما، فيضمن كلٌّ نصف دية الآخر، وتهدر جنايته على نفسه.

فصـــل
في حكم جناية الخطأ

(٦/ ٢٥٢ س٤) قوله: «هٰذا لا يجني عليك ولا تجني عليه».

إنَّما أراد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم هدم سنَّة الجاهليَّة حيث يقتلون مِنْ عرْض قبيلة القاتل، فأبان صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنَّه لا يُؤخذ أقرب القرابة ـ كالأب والابن ـ لا يؤخذ أحدهما بجناية الآخر، فضلاً عمَّن هو أبعد منهما. ألا ترى أنَّه بالأولى لا يجني عمٌّ على ابن أخيه وعكسه، ونحو ذٰلك. والعقل ليس مِنْ هٰذا القبيل، بل الأحقُّ به الأقرب فالأقرب فالأب، والابن أحقّ النَّاس بمعناه، فلقد أبعد من احتجَّ بالحديث على منع عقلهما.

(٦/ ٢٥٥ س١٢-١٥) قوله: ولا تحمل العاقلة مِنَ الأَرش إلَّا الموضحة، إلى قولـه: قلنـا: القيـاس أن لا تحمـل شيئاً لولا الدَّليل في النَّفس، وأوجبه الاستحسان في الموضّحة فصاعداً.

كلامٌ متينٌ إلَّا الاستثناء، فإنَّه يحتاج إلى برهان، وهٰذا الاستحسان لفظٌ بلا معنى، فإن كان المراد به هنا قياساً، احتيج إلى الفرق بين أرش وأرش بعد تصحيح القياس، وإن كان غير القياس، فليبين. ومـا تراهم في مواقـع احتجاجهم بهٰذا الاستحسان إلَّا يقتنعون بالاسم، فلا ينبغي أنَّ بعد ذٰلك شيئاً.

(٦/ ٢٥٥ س١٨) قوله: والخطأ بالاعتراف حملته.

كان وجهه أنَّ الأصل الخطأ، فبعد ثبوت الفعل بالبيِّنة، ليس الجاني مدَّعياً على العاقلة؛ إذ الظَّاهر معه، فإذا ادَّعت هي عليه العمدية، بينت.

فصـــل: والغـــرة

(٦/ ٢٥٨ س٢) قوله: وكذا الخلاف لو رمى كافراً ثمَّ أسلم قبل الإصابة.

ينبغي أن يفرّق بين المسألتين، فإنَّ الأولى تمَّت الجناية فيها، وإنَّما وقع التَّردُّد باعتبار اختلاف حال المجني عليه، ولا شكَّ أنَّ العبرة بتمام الموجب، وهو لا يتوقَّف على حال المجني عليه.

وأمَّـا المسألة الأخرى، فحال تمام الموجب هو الانتهاء، ولا نظر فيه لاختلاف حال المجني عليه أيضاً؛ لأنَّ الأثر إنَّما هو لتمام الموجب فقط.

فصـــلٌ
وتجـــب الكفَّـــارة

(٦/ ٢٦٠ س١) قوله: ولم يذكرها وهو في محلِّ التَّعليم.

أراد أن يقيم دليلاً، وإلَّا فيكفي أن يقول: لا دليل على ذٰلك، والأصل العدم والبراءة، ثمَّ يردّ دليل الخصم بعدم صحَّة قياسه، وما ذكر معه، وقد يذكر أنَّه مِنْ قياس الأولى، وليس بصحيحٍ، وقد تقدَّم في الأيمان.

(٦/ ٢٦٠ س٢) قوله: وتكون الرَّقبة مؤمنة إجماعاً[1].

فصـــل
في الجنـــاية على العبيـــد

(٦/ ٢٦١ س٧) قوله: فإن تعدَّت دية الحرّ.

لما كان للعبد شبه بالآدميِّين وشبه بالأموال، اضطربوا بين الشَّبهين كما ذكره المصنِّف آخر المسألة، ولذا جاء عن عليٍّ كرَّم الله وجهه روايتان ثابتتان في كتابي الهادي: «المنتخب» و«الأحكام»، فلا يقبل القول بأنَّه توقيفٌ لوضوح

---

(١) بياض في الأصول بمقدار سطرين ونصف.

وجه النَّظر، وإن سلم ترجيح أحد الرِّوايتين بالشّهرة إن تمَّت، لم يلزم بطلان المرجوحة، فمع القول: إنَّ المسألة نظرية، لا يبعد صدور الأمرين عن مجتهد، ومع القول بالتَّوقيف، يلزم أنَّ الرِّواية الأخرى عن توقيفٍ، أو تردّ الرِّواية، وكلاهما بعيدٌ.

وعلى الجملة، فهٰذا الحكم الذي لم يتمحَّض كونه مِنْ أحكام المال، أو مِنْ أحكام الآدميِّين لا يثبت إلَّا بالنَّصِّ، ولم يثبت نصٌّ، وأحكام المال هي الغالبة على العبيد، فالأظهر أنَّها تضمن قيمة بالغةً ما بلغت.

(٦/ ٢٦١ س١٢) قوله: وأطراف العبد وأرشه[1].

ينبغي أنَّ هٰذه فرع الأولى، وكلٌّ على أصله، لكن حكاية المصنِّف ـ كما ترى ـ مخالفةٌ؛ فإنَّه جعل (ش) في الأولى ممَّن اعتبر المالية، وفي الثَّانية مِمَّن اعتبر الشَّبهين.

(٦/ ٢٦٢ س٢٠) قوله: والأقرب أن قطع اليد إن قتل بالمباشرة.

هٰذا التَّفصيل أنسب الأقوال؛ لأنَّه في الصُّورة الأولى وقعت الجناية القاتلة على عبدٍ، وفي الثَّانية قطعت يد العبد، فلزم الأرش، ثمَّ مات بالسّراية حرّاً، لكن الواجب انتظار البرء، فإن قتلت الجناية، فديَة النَّفس فقط، وإن لم تسر إلى النفس، فقيمة اليد كما مرَّ، فإن أراد المصنِّف أنَّ الواجب أحد الأمرين بحسب الاعتبارين، فهو الصَّواب، وإن أراد الجمع بين قيمة اليد ودية النَّفس في صورة السِّراية، فلا، فإن لم ينتظر البرء، فقول أبي حنيفة، لحديث الذي أمره النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بانتظار البرء، فأبى واقتصَّ، ثمَّ سرت جنايته، فجاء إلى النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال له: «بُعْدَاً لك، قد أمرتُكَ فعصيتني، لا شيءَ لك». هٰذا معنى الحديث أو لفظه.

فصـــل
في جناية العبيد على الأحرار

---

(١) في «البحر»: وأروشه.

(٦/ ٢٦٣ س٣) قوله: إذ الاسترقاق والتَّصرُّف أخفّ حكماً.

يقال: لا يلزم مِنْ كونه أسهل على المملوك مِنَ القتل أن يملكه، ويترتَّب عليه أحكام الملك مِنَ البيع وغيره، وكذلك الوطء في الجارية، فما أدري مِنْ أيِّ نوعٍ مِنْ أنواع القياس هذا، أو مِنْ أي استدلالٍ هو؛ إذ لا ملازمة.

(٦/ ٢٦٤ س٣) قوله: ثمَّ أعتق طولب بالزَّائد؛ إذ هو في ذمَّته.

هذا ينصر الظَّاهريَّة و(أبا ثور) كما مضى في جناية أمِّ الولد.

(٦/ ٢٦٤ س٤) وقوله: لكنه حال الرِّقّ.

يعني: أنَّ حقَّ السَّيِّد متقدِّم، ولم يمكن الاستيفاء معه، لكنَّه يقال: فمن أين أنَّه يلزم انتقال الجناية إلى ذمَّة السَّيِّد ولو بقدر قيمة العبد؟.

فصـــل
في جناية المماليك على بعضهم

(٦/ ٢٦٤ س١٦) قوله: لئلَّا يبطل حقّ الآخر مِنَ التَّصرُّف.

كلٌّ مِنَ الوليَّين يستحقّ قصاصاً كاملاً، لكنَّه انحصر المحلّ، فاشتركا فيه، فلمَّا عفا أحدهما؛ بقي الآخر مستحقّاً لما كان مستحقّاً أو لا، لم ينقص شيئاً، لكنَّه زال عنه المشاركة، فلا مانع مِنْ قتله، وأمَّا أنَّه صار عليه قيمة العبد الآخر، فلا يصلح مانعاً للقصاص كما لو كان عليه دين جناية، وغير ذلك، فليتأمَّل.

فصـــل
في الجناية على المال

(٦/ ٢٦٥ س١٣) قوله: (ز قين): نقصان الأم[1] مطلقاً.

الظَّاهر أنَّ وجه هذا القول والنَّظر في قيمة الأمّ هو معرفة قيمة الولد، فتقوّم

(١) في (أ): القيمة.

حاملاً وغير حامل، ويدخل فيه ما لو ضرَّها خروجه. والحاصل معرفة مقدار هٰذه الجناية المتعلِّقة بالولد والأمّ، وأقرب طريق إلى معرفتها ما ذكر. إذا عرفت هٰذا، لم يتوجَّه ردّ هٰذا القول بقول المصنِّف: مالٌ متلفٌ، فلا يجوز إهداره؛ إذ لم يهدر، وإن حمل كلامهم على ظاهره، فبعيدٌ؛ لأنَّه إلغاءٌ لواسطة الجنين وإهدارٌ له، وهٰذه طريقةٌ نظائرها في متلفات الأموال، فلا وجه ولا حاجة إلى تشبيهها بالدِّيات التي ليس طريقها طريق الأموال، بل هي مقدرات لا تُقاس، فلا يُقاس عليها، وإنَّما تؤخذ توقيفاً.

(٦/ ٢٦٦ س١) قوله: أمَّا لو انصبَّ مِنْ خرق ولا علم له، لم يضمن؛ إذ لا تعدِّي.

الظَّاهر أنَّه يضمن؛ لأنَّه يلزمه التَّحفُّظ أن يتسبَّب عن فعله الغير المعتاد ضررٌ، ولا أثر للجهل في مثله.

(٦/ ٢٦٦ س١٠) قوله: قلنا: مع التَّراخي خرج باختياره.

الظَّاهر أنَّ قصد الحيوان غير العاقل لما غلب على طبعه يصيِّره مثل طبع الجماد كالسَّيلان للمائع؛ إذ لا وازع له عن طبعه، فيكون القول قول مالك، ولا ينقض هٰذا بما ثبت مِنْ جنايات المجنون والصَّغير ونحوهما مِنْ غير العاقل، إذ ذٰلك كلُّه مِنْ باب خطاب الوضع، فلا يُقاس عليه ما ليس في معناه؛ إذ غير العاقل لا يُؤاخذ عقلاً، وجاء الشَّرع برفع القلم عنه، فما خرج عَنْ هٰذا الأصل حفظ.

(٦/ ٢٦٦ س٢٢) قوله: بخلاف فتح قفص الطَّائر؛ إذ لا فعل له.

يعني أنَّ فعله كَلا فعلٍ، وهو عين ما ذكرنا في القولة الأولى، وإن كان المصنِّف قد فرَّق أوَّلاً بين التَّراخي وغيره، لكنَّه هنا أطلق، والفرق غير متحقِّق؛ لأنَّ الطَّائر فاعلٌ محقِّق، لكن نزلنا اختياره؛ لأنَّه منقادٌ للطَّبع بلا وازعٍ منزلة سيلان الماء ونحوه مِنَ الجوامد، فإن نظرنا إلى أنَّ الطَّائر فاعلٌ باختياره، فلا فرق بين الفور والتَّراخي، وإن قلنا: اختياره كلا اختيار، فلا فرق بين الحالين وكونه مع الفور أشدّ انزعاجاً، فلا يتمّ فارقاً يستقلّ بالحكم.

(٦/ ٢٦٧ س٦) قوله: وقتل عليٌّ بن الحسين نملةً، فربط فرساً للجهاد.

قال الخطّابي والبغوي والدّميري[1]: المراد بالنّمل الذي لا يجوز قتله هو الكبير السّليماني، أمّا الصّغير المسمّى بالذّر، فيجوز قتله بغير الإحراق. زاد الدّميري: بل يندب، ويمكن أن يستدلّ لما قالوا بحديث: «إنَّ نبيّاً مِنَ الأنبياء لسعته نملةٌ، فأمر بقرية النّمل، فأُحرقَت»، وجعل فعله مثالاً لإهلاك الله الجيل بذنب البعض، فإنَّ ظاهره تقرير ذٰلك، إنَّما سُئِلَ عن حكمة التّعميم، ولكن الفرق بين النّوعين يحتاج إلى مبيِّن؛ لأنَّ ظاهر الحديث المجوز والمانع الإطلاق.

(٦/ ٢٦٧ س٧) قوله: وفي جواز قتل الأسد[2].

الظّاهر أنَّ ما غلب ضرره وندرت السّلامة منه ـ كالأسد وأم عامر ـ فإنَّه ملحقٌ بالصّائل؛ لأنَّه صائلٌ حكماً؛ إذ علقت الأحكام بالغالب، ولذا جاز حرب الباغي، مع أنَّ الواجب الاقتصار على ما يحصل به دفع الضّرر، لكن لما صار الظّاهر مِنْ حاله الضّرر والمنكر، عُومِل معاملة الصّائل ما دام ذٰلك ظاهر حاله أو متوقّعاً منه، ألا ترى أنَّ الفارة ـ مثلاً ـ أُبيحت مطلقاً؛ لأنَّ الضّرر مِنْ شأنها، فقُتلت، ولو كانت في موضعٍ لا ضرر فيه على أحدٍ، فكذا الأسد شأنه الضّرر، لا يتخلّف عنه إلَّا لشبهةٍ المانع، وكالخارق أو النّادر البعيد، وأقلّ أحواله أنَّه في معنى الكلب العقور المنصوص عليه.

(٦/ ٢٦٧ س١٠) قوله: (ي): والأقرب أنَّ كلب الدّار الحافظ ككلب الصّيد.

ليس هٰذا ببعيدٍ مِنْ حيث المعنى، لكن هو في مقابل النّصِّ، لأنَّه منع ثمن الكلب على الإطلاق إلَّا كلب الصّيد والماشية، وفي رواية أبي هريرة، وكلب الزّرع أيضاً. وورد في كلب الدّار ما يدلُّ على الكراهة الشّديدة، وهو أنَّه ينقص ثواب عمل مقتنيه في كلِّ يومٍ قيراطاً، فهذا القياس مردودٌ؛ إذ هو

---

(١) انظر «شرح السنّة» للبغوي ١١/ ٢٤١ و«حياة الحيوان» للدُّميري ٢/ ٣٧٥-٢٧٦.

(٢) في «البحر»: النمر والأسد.

مِنْ فساد الوضع، لكنَّا قد رجحنا في البيع أنَّ بيع الكلب ممنوعٌ مطلقاً، وإنَّما الاستثناء في القنية؛ لأنَّ راوي الاستثناء في البيع ـ وهو النَّسائي ـ قال: إنَّه منكرٌ.

فصـــل
في جناية العبيد على المال

(٦/ ٢٦٧ س١٢) قوله: وجناية العبد على المال تعلق برقبته.

إن نظرنا إلى أنَّ العبدَ مالٌ، لزم أن تكون جنايته كجناية الدَّابَّة المضمونة، يضمنها المالك بالغةً ما بلغت، ولم يذهب إليه أحدٌ مِنَ المذاهب المذكورة هنا، بل قال المصنِّف: يضمنها كذٰلك مخيّراً بين تسليم الجناية ـ كذٰلك ـ أو تسليم الرَّقبة، فتعلُّقها بالرَّقبة عنده ناظرٌ إلى كونه آدميَّاً، كما يُقْتَصُّ منه ويُحَدُّ، وغير ذٰلك، ولا يصدُّ عن ذٰلك الملكيَّة.

والشَّافعي أوجب الجناية في مال المالك، ولا تعلّق بالرَّقبة، لكن اقتصر على قدر قيمته، والاقتصار للنَّظر إلى أنَّ الأصل أن يضمن جناية نفسه؛ لأنَّه آدميٌّ، فنظر إلى الجهتين لذٰلك.

وأبو حنيفة رجَّح النَّظر إلى المالية، حيث لا قصاص، لكنَّه اقتصر على قدر القيمة لما ذكر، والنظر إلى كونه من جنس المكلفين، حيث وجب القصاص، ولم يلغ المالية، بل اقتصر على قدر القيمة، حيث لم يقتصّ.

والحاصل أنَّ النَّظر إلى الجهتين أوجب الاضطراب والاعتبار.

نعم، لزوم تسليم عين العبد، ولزوم قبول المجني عليه لم يظهر وجهه إلَّا بمجرَّد الدَّعوى. هٰذا وقد مرَّ أنَّه إذا عتق العبد، طولب بالزَّائد على قدر قيمته. قال المصنِّف: إذ هو في ذمَّته، فتبيَّن أنَّ أصل الجناية في ذمَّته، وإنَّما قيل: في رقبته تفريعاً على وجوب تسليم رقبته بجنايته، فقوله هنا: قلنا: جنايته متعلّقة برقبته، فلزم تسليمها ـ يعني: الرَّقبة ـ فقد لزم مِنْ مجموع الكلام لزوم تسليم الرَّقبة؛ لأنَّه يجب تسليمها، فليتأمَّل.

وزبدة البحث أنَّ العبد مالٌ، فتلزم جنايته سيِّده وله ذمَّة، فيلزم أن تعلق جنايته بذمَّته، وأيضاً نقول: للسَّيِّد حقٌّ على العبد، وللمجني عليه حقٌّ خاصٌ، فحقُّ السَّيِّد في رقبة العبد ومنافعه، فيتصرَّف فيه كلَّ تصرُّف، وأمَّا المجني عليه، فليس له إلَّا غرامة جنايته، فهي في ذمَّته، أو في مال سيِّده، وانتقال حقِّه إلى الرَّقبة بحال يحتاج إلى دليلٍ، ولم يظهر فيما ذكروا.

(٦/ ٢٦٩ س١) قوله: قلنا: أراد ببذل نفسه للقتل في الفتنة بقتال أهلها.

ما أبعد هٰذا عن الحديث بحسب اللَّفظ، وإذا نظرت إلى سياقات رواياته، وجدته تعسُّفاً واضحاً، فمعنى الرِّوايات ـ قطعاً ـ ترجيح ما فعل خير ابني آدم.

فصـــل
في جناية البهائم

(٦/ ٢٦٩ س١٢) قوله: ما جنت فوراً.

تقدَّم عدم الفرق بين الفور والتَّراخي.

(٦/ ٢٦٩ س١٥) قولـه: (الإمـام يحيى): فإن انعكس الاعتيـاد، انعكس الحكم؛ إذ هو العلَّة.

نِعْمَ ما قال، والحاصل أنَّ الحديث قضية فعلٍ لا تعمُّ، فما كان في معناها ساواها في الحكم، وفي الحديث تصريحٌ أنَّ النَّاقة أفسدت بستاناً، والبساتين التي عليها حائط قد اعتاد أهلها في جميع البلاد تفقّدها وحفظها، كما جعلوا عليها حائطاً، فاستغنى بذٰلك أهل المواشي عن التَّحفظ على مواشيهم أن تفسد البساتين، وإنَّما يكون ذٰلك في النَّهار؛ لأنَّه وقت إطلاقها، أمَّا اللَّيل، فتحفظ خوفاً عليها، فلزم منه استغناء أهل البساتين عن حفظها بحفظ أهل المواشي، فمن خالف المعتاد في حفظها، فقد جنى، وكذٰلك مَنْ أهمل مِنَ البساتين في الوقت المعتاد ـ وهو النَّهار ـ مضيع. ولفظ «الجامع الكبير»: «قضى أنَّ حفظ الحوائط بالنَّهار على أهلها، وأنَّ حفظ الماشية باللَّيل

على أهلها، وأنَّ ما أصابت الماشية باللَّيل على أهلها»، وذكر المخرجين نحو تخريج المقري.

فالتَّصريح بالحوائط حكم عليها، وكذٰلك سبب الحديث واقعٌ في دخول ناقة دخلت حائط قومٍ، وهٰذا ممَّا قد بيَّناه مراراً أنَّ الصَّحابيَّ إذا روى فعلاً أو بعبارة نفسه، بناها على فهمه، فعبَّر هنا بالأموال بدل الحوائط، والمال أعمّ، والمتيقَّن البساتين المحوطة، أمَّا غير البساتين المحوطة، وهو الزُّروع المنتشرة وأنواع النَّباتات والبساتين غير المحوطة، فالعادة في جميع البلاد على العكس، ووجه التَّعود بحسب المعقول صعوبة حفظ الأراضي غير المحوطة، وسهولة حفظ الماشية، لكن حين أَمِنَ أهل الماشية أن تضرّ ماشيتهم البساتين المحفوظة، اعتادوا إهمالها، فكان حكمها عكس حكم غيرها. نعم، قد يعتاد في بعض بلاد الإبل الكثيرة أن يهملوها الأيَّام واللَّيالي، فتصير حينئذٍ كدوابِّ البرِّ، القرود ونحوها، ـ يحتاج أهل الزُّروع ـ كيفما كانت ـ أن يحفظوها ليلاً ونهاراً، فيتقيَّد بذٰلك، والتَّحقيق ما قال الإمام يحيى: إن العبرة بالاعتياد، فيكون على حسب تقلّبات العوائد.

كتـــاب الدِّيـــات

(٦/ ٢٧٢ س١) قوله: والقياس على المتلفات.

قد كفانا عن هٰذا الكتاب والسُّنَّة على جهة النَّصِّ؛ لأنَّ المتلفات التي يغرمها المتلف يصحّ المعاوضة بها مع قيام عينها، فإذا تعذَّر ردّ عينها، وجب على المتلف العوض، ولا يصحُّ ذٰلك في الحرِّ، ولذا لو لم يرد النَّصُّ بالدِّية، لم نقدر على قياسٍ صحيحٍ بأخذ عِوَضِ المقتول، وإنَّما حمل المصنِّف على ذٰلك ما اعتيد مِنْ جمع الأدلَّة الأربعة على جُمَلِ الأبواب.

(٦/ ٢٧٢ س١) قوله: وهي مائةٌ مِنَ الإبل.

المترجَّح أنَّ الإبل والنَّقد والغنم والبقر أصولٌ لرواية: «وعلى أهل الذَّهب» في حديث عمرو بن حزم ورواية: «وعلى أهل الشَّاء وعلى أهل البقر»، وإنَّما كثر ذكر الإبل؛ لأنَّها غالب مال العرب المتَّصلة به صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مِنْ جهاته الأربع، وكذٰلك الرَّاجح أنَّ الدَّراهم اثنا عشر ألفاً، وأنَّه يخير الجاني، وأنَّ التَّغليظ ثابتٌ للنَّصِّ في العمـد وشبـه العمد بحسبما ورد مِنَ التَّنويع والأسنان، لا بالحرم والأشهر الحرم والقرابة لعدم الدَّليل، وكلام بعض الصَّحابة ليس بحجَّة.

نعم، ورد النَّصُّ بالتَّغليظ في الإبل، ولم يرد في غيرها، وقد يتخيَّل الجمع بين روايات أنَّ الدِّية اثنا عشر ألفاً مِنَ الوَرِق، والرِّواية عن عليٍّ: عشرة آلاف أن يكون الألفان تغليظاً، ومثل هٰذا الجمع تخمين، إنَّما هو مجرَّد احتمال لا يعمل عليه إلَّا لدليل بينة، ومِنَ البعيد أن يجعل التَّغليظ في نوعٍ دون آخر. ألا ترى أنَّا إذا قلنا: الأصل الإبل فقط، وما عداها قيمة رفقاً بأهل النُّقود والبقر والشَّاء أن يكلفوا الإبل، فلا بدَّ أن لا يساوى بين دية الخطأ والعمد وشبه العمد

في تلك الأنواع؛ إذ هي بدل نوع مِنَ الإبل، وقد اختلف، ويجب أن يُزاد في القيمة تبعاً للأصل. وإن قلنا: الكُلُّ أصولٌ، وجب أن يُقاس أحد الأصول ـ وهو المسكوت عنه ـ على المذكور ـ وهو الإبل ـ وإلَّا لكانت الدِّية مختلفة غير مختلفة، فمن أنكر التَّغليظ، فقد استراح مِنْ هٰذه الورطة، ولكنَّه قد خالف صريح الحديث بالتَّغليظ، ومَنْ قال بالتَّغليظ، يضطر إلى الزِّيادة في غير الإبل تقويماً أو أصلاً، وهو قياسٌ بعدم الفارق، وهو مِنْ أقوى أنواع القياس، لكنَّا نقول: لا نسلِّم المساواة[1] في هٰذه الأبواب، أعني الدِّيات والأنصباء ونحوها كعدد الرَّكعات، فلا معنى لقولنا هنا: قياسٌ بعدم الفارق، إذ لم يعقل وصف الأصل، وقدر مشتركٌ بينه وبين الفرع، فالواجب الوقوف على المنصوص؛ ولذا لا يعلم قولٌ لأحدٍ في التَّغليظ بالأنواع الثَّلاثة غير الإبل، والله أعلم.

(٦/ ٢٧٤ س٦) قوله: لا تغليظ عند (هـ ح)، والخبر الذي رووه متأوّل.

الخبر صريح كما تراه في تخريج المقري، فلا يجيء له تأويلٌ إلَّا متعسّفاً.

(٦/ ٢٧٥ س٦) قوله: والذِّمِّيُّ كالمسلم.

الظَّاهر تساوي الدِّية، والكفر لا يخرج الظَّاهر عن ظاهريَّته، فمدَّعي الاختلاف يكلف البرهان، ولم يجيء إلَّا بما هو دون ما تبرَّع به المساوي مِنَ الرِّوايات، فلا عذر عن البقاء على الظَّاهر، والله أعلم، والكلام في المجوسي كذٰلك.

(٦/ ٢٧٦ س٨) قوله: قلت: الأقرب أنَّه لا مكلّف إلَّا وقد بلغته دعوة النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم[2].

الدَّعوى أعمُّ مِنْ كونه مِنْ أمَّة محمَّد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، والبرهان المذكور يدلُّ على خلوِّ النَّذير في كلِّ أمَّةٍ، ولا يدلُّ في المستقبل ـ أعني: أمَّة

---

(١) في (ب): لا يسلم مسلم المساواة، وكتب في الهامش: لا نسلم المساواة، نسخة.
(٢) في «البحر»: دعوة نبيٍّ.

محمَّدٍ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ وإن كان معلوماً من غير الآية. ومثل هٰذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً﴾ [النحل: ٣٦]، وأمَّا ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ الآية [الإسراء: ١٥]، فلا دلالة فيها؛ لأنَّ المراد مع بلوغ الوحي إلى المكلَّف، ولا نزاع فيه.

(٦/ ٢٧٧ س٤) قوله: قلنا كالعينين.

هٰذا قياس أدنى على أعلى[1]، فلا يقبل لعدم التَّساوي، والقياس هنا إنَّما يكون بعدم الفارق، وإلاَّ فهٰذه المقدورات لا يلتئم فيها القياس لعدم معرفة موجب الحكم بلا نقصٍ ولا زيادةٍ.

فصـــل
وفـــي الأذنيـــن[2]

إنْ صحَّ النَّصُّ فيهما، فواضحٌ، وإلاَّ فليسا بمنزلة العينين ونحوهما؛ لأنَّ الحاسَّة لا تبطل بقطعهما.

فصـــل: والأنـــف

(٦/ ٢٧٨ س٨) قوله: قلت: المارن[3] وحده لا يسمَّى أنفاً.

هٰذا هو مقتضى حديث كتاب عمرو بن حزم: «وفي الأنف إذا أوعبت جدعاً مائة مِنَ الإبل»، لكن في رواية: «وفي الأنف إذا قطع المارن مائة مِنَ الإبل، وفي الأنف إذا استؤصل المارن الدِّية الكاملة»، فظاهر هاتين الرِّوايتين أنَّ فيما عدا القصبة دية كاملة، وهي مدلول الرِّواية التي ذكرها المصنِّف، وإنْ لم نر لفظها في غير كلامه «وفي الأنف إذا أوعى مارنهُ»، وكأنَّها روايةٌ بالمعنى،

---

(١) في (أ): أدنى قياس على أعلى.

(٢) ٦/٢٧٧.

(٣) المارن: ما لان من الأنف وفصل عن القصبة.

وقد احتجَّ بها المصنِّف على استئصال الأنف مِنْ أصل القصبة، وهو غير مطابقٍ، إلَّا أن يريد إذا كان مِنْ دون القصبة، فمعها أولى، لكن ردَّه على (ن هـ) يأبى ذٰلك.

(٦/ ٢٧٨ س٩) قوله: إذ هو زوج كالعينين.

كأنَّه استقرأ أزواجاً، فالحقُّ ما ذكر؛ لأنَّه شيئان متساويان، وليس هٰذا بقياسٍ صحيح لعدم العلم بالعلَّة، ولا داخل تحت عموم، وليس العلَّة في العينين الزَّوجية، بل ولا يظهر أنَّها جزء العلَّة؛ إذ المنظور فيهما إنَّما هو الحاسَّة والجمال.

فصـــل: والأسنـــان

(٦/ ٢٨٠ س٦) قوله: ومَنْ أبان سنّاً فوداها ثمَّ رُدَّت.

الأظهر في مثل هٰذا التَّفصيل، وهو ما كان مِنَ الأشياء يعود في العادة الغالبة اعتبر عوده كالأشجار وبعض الأعضاء، وما لا، فلا، فإنَّه لا عبرة بالأمور النَّادرة. وفي كلام المصنِّف ما يُشعر بما ذكرنا، إلَّا أنَّه جعل القيد كون الرُّجوع معهوداً أو غير معهود ظاهره ولو نادراً.

(٦/ ٢٨٠ س٩) قوله: قلنا: الأوَّل أعدل.

هٰذا نفس الدَّعوى؛ إذ العدل ما دلَّ عليه دليل، ولم يدل دليلٌ على أنَّ للألم أرشاً مقدراً، أو حكومة، ولو وجد الدَّليل، لكان الجواب به، لا بنفس الدَّعوى، ومثل هٰذا قوله بعد: قلنا: وفي الإيلام حكومة[1].

فصـــل: وفي اللِّســـان

(٦/ ٢٨١ س١٤) قوله: إذ هو غير معهودٍ.

هٰذا ما أشرنا إليه في الفصل الذي قبل هٰذا.

---

(١) ٦/ ٢٨٠ س١٨.

فصــــل
وفي شعر اللِّحيـــة

(٦/ ٢٨١ س١٤) قوله: «سبحان مَنْ زيَّن الرِّجال باللِّحى».

يُنظر في هٰذا الحديث، فما رأيناه في الكتب، إنَّما هو في ألسُن الجُهَّال .

فصــــل: والحكـــومة

(٦/ ٢٨٢ س١١) قوله: وكيفيَّة تقديرها.

ثمَّ ذكر كيفيَّتين، واستقرب الأخرى، ويظهر ضعف الطَّريقين.

أمَّا الأولى: فلأن ارتفاع قيمة العبد وانخفاضها لاعتبارات قلَّما تعتبر في أروش الجنايات في الأحرار.

وأمَّا الثَّانية: فلأنَّ بعض الجنايات، قد تعظم كقطع اللِّسان عند مَنْ لم يجعل فيه الدِّية، فكيف يكون أرشه دون موضحة.

(٦/ ٢٨٢ س١٧) قوله: قلت: «لا توى[1] على مال المسلم»، فبدنه أولى[2].

يقـال: لم يذهب شيءٌ مِنْ بدنـه، فغـايته كالإيلام للفرس ونحوه مِنَ التَّصرُّفات التي لا تذهب شيئاً مِنَ المال، فليس ذٰلك مِنَ التَّوى في شيءٍ، فالبدن مثله.

فصــــل
وفي الجناية على العنق. . . إلخ

(٦/ ٢٨٣ س٥) قوله: وفي الأليتين الدِّية كاليدين.

---

(١) التوى: هلاك المال.
(٢) في «البحر»: أحق.

يعني أنَّه زوجٌ، ويحتاج ذٰلك إلى دليلٍ خاصٍّ، وإلَّا وجبت حكومة؛ إذ لا قياس، ولا دخول تحت عمومٍ كما مرَّ.

(٦/ ٢٨٣ س١٨) **قوله: فرق الإجماع.**

كأنَّه قد تمَّ الدَّليل لولا المانع، وهو الإجماع، وهو قياس الاستغناء بالزَّوجيَّة.

(٦/ ٢٨٤ س٥) **قوله: فإن قطعت مِنَ المنكب.**

اليد تشمل مِنَ المنكب إلى أقصاها، ولما اعتمد القطع مِنَ المفاصل؛ لأنَّه مِنَ الرِّفق بحسب الإمكان، اقتصر في السَّرقة على الأقلِّ؛ إذ يصدق عليه لفظ اليد، وذٰلك لا يخرج اليد عن موضوعها، فكذٰلك إذا قطع الجاني مِنَ الكوع؛ لأنَّه يصدق في اليد الدِّية، وكذٰلك إذا قطع مِنَ المفصل الثَّاني أو الثَّالث لا فرق بين الثَّلاثة، هٰذا مع قطعها مرَّة واحدة كقطع اليدين والرِّجلين بضربة مات منها، لا يلزم إلَّا دية واحدة، أمَّا لو فرَّق في المفاصل، فكقطع اليدين، ثمَّ القتل، لا فرق في ذٰلك، فقياس المصنِّف قطع مفاصل اليد مرَّةً على قطعها مفرَّقةً، وردّه قياسها على قطع اليد ثمَّ القتل دعوى الفرق بلا فارق، إلَّا أن يكون الخصم قد سلَّم الفرق، فيكون إلزاماً له على مذهبه، لكن ذٰلك لا يفيد المستدل شيئاً، بل ولا يقطع الخصم؛ لأنَّه يقول: هب أنِّي ناقضتُ، هل أفادك ذٰلك حجَّة تقيم مقام المستدلِّ؟ وهٰذا معروفٌ في الجدل.

(٦/ ٢٨٤ س١٣) **قوله: وليس دليل الأصالة.**

كأنَّه سقط لفظة «عدم»، أي ليس دليل عدم الأصالة، أي الزِّيادة، ولذا قال: إذ قد تكون في الأصليَّة.

فصل
ودية نفس المرأة

(٦/ ٢٨٦ س١٣) **قوله: ثمَّ هو مرسلٌ.**

الذي ذكره المحدثون في وجه ضعف هٰذا الحديث أنَّه مِنْ رواية

إسماعيل بن عيَّاش عن ابن جريج، وهم يُضَعِّفون روايته عن الحجازيين.

قال الشَّافعيُّ: وكان مالك يذكر أنَّه السُّنَّة، وكنت أتابعه عليه، وفي نفسي منه، يعني: مقتضى حديث عمرو بن شعيب هذا، قال: حتَّى علمت أنَّه إنما يريد سنَّة أهل المدينة، فرجعت عنه.

فصــــل
في شجاج الرَّأس والوجه والبدن

(٦/ ٢٨٨ س٥) قوله: قلت: الأقرب[١] للمذهب أنَّه لا توفية هنا كما مرَّ.

هٰذا ما لا شكَّ فيه، ويلزم (ي ش) أن يُطرِّدوا ذٰلك في سائر الجنايات، كيدٍ كبيرة وصغيرة، أو إبداء معنى يُوجب ما قالوا.

(٦/ ٢٩٠ س٧) قوله: إذ لمَّا ذكرها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ذكر بعدها الآمَّة.

هٰذا استدلالٌ ركيكٌ جدّاً، والأقرب ما استقربه المصنِّف، وكذٰلك قال الإمام (ي) في الفصل السَّابع بعد هٰذا: ليس ببعيدٍ، والفرق بين الرَّأس وغيره يحتاج إلى دليل، وإلَّا كان تحكُّماً محضا، سيَّما في هٰذه المقدَّرات التي لا يكاد ينفذ فيها النَّظر، فيؤخذ بظاهر الإطلاق؛ إذ مسمَّى الموضحة ونحوه صادق في أي موضع.

(٦/ ٢٩٤ س٥) قوله: فإن قال: جنيتُ على العضو وهو مختلٌّ.

هٰذا مِنْ تعارض الأصل والظَّاهر؛ إذ الظَّاهر السَّلامة للغلبة، والأصل براءة الذِّمَّة، والظَّاهر هنا هو الذي يظنّ أنَّ هٰذا الفرد كسائر الأفراد، فيعمل به، وهو قول أحمد، ومقابله مقابله، والمفصل لم يأت بفرق بيِّنٍ[٢] بين الظَّاهرة والباطنة، والله أعلم.

---

(١) في (أ): الأقرب هنا.
(٢) ساقطة من (أ).

(٦/ ٢٩٤ س١٤) قوله: والقول لقاطع اللِّسان في أنَّه أبكمُ مِنَ الأصل.

هٰذا مِنْ تعـارض الأصل والظَّاهر أيضاً، والأرجح هنا ـ أيضاً ـ العمل بالظَّاهر، وهو سلامة اللِّسان كسائر النَّاس.

(٦/ ٢٩٤ س١٦) قوله: وكلّ ما لا يُعرف إلَّا مِنْ جهة المجني عليه قُبِلَ قولُه فيه مع يمينه.

لا دليل على كلِّيَّة هٰذه القاعدة، ولا على أنَّ كونه لا يعرف إلَّا مِنْ جهته تمام العلَّة. نعم، قد يكون في بعض المواضع مع قيد آخر، والمسألة منتشرةٌ، وقضاؤهم فيها مختلفٌ. ألا ترى إلى أنَّ كون النِّيَّة لا تعرف إلَّا مِنْ جهته، وهم يدينونه مرَّةً دون أخرى.

كتـــاب القســـامة

(٦/ ٢٩٧ س١) قوله: قلنا: خبر محيصة معارضٌ بما روينا.

المعارضة لا تكفي في صحَّة المدَّعى.

(٦/ ٢٩٨ س٥) قوله: قلنا: لم يذكر في أخبار القسامة.

هٰذا كلامٌ حسنٌ، واعتبار اللَّوث مِنْ جنس المصالح المرسلة.

(٦/ ٢٩٨ س١٦) قوله: والجامع كونها جناية تحملها العاقلة.

القسامة وردت على خلاف القياس، فلا قياس فيها، وما ذكر مِنَ العلَّة لا دليل على علِّيَّتها، والواجب الاقتصار على المنصوص، ما لم يُوجد قياس بشروطه.

(٦/ ٢٩٩ س١٨) قوله: ويجب في العبد.

لا شكَّ أنَّ العبد في حُرمة دمه كالحُرِّ، ولا شكَّ أنَّ القسامة لذٰلك شُرعت، فهو مِنَ القياس بعدم الفارق، وليس ذٰلك بقياسٍ على الحقيقة، إنَّما هو دعوى شمول دليل الأصل للفرع لظهوره فيهما على سواءٍ.

كتـــاب الوصـــايا

(٦/ ٣٠٤ س٧) قوله: عن (وش)[1]: لا إلَّا الثلث.

يمكن تقوية هٰذا القول بأنَّ الله سبحانه امتَنَّ على ابن آدم بوقوع تصرُّفه بعـد الموت، وقد زال التَّكليف وزال الملك، وصرَّح في بعض الأحاديث القدسية بأنَّ ذٰلك لم يكن لابن آدم لولا أنَّ الله سبحانه تفضَّل عليه، فيجب أن يقتصر على النَّصِّ في ذٰلك، ـ وهو الثُّلث فما دون ـ والتَّقييد به في السُّنَّة بيانٌ لما أُريد بالمطلق في الآية، وقد ورد الوعيد الشَّديد على الجور في الوصيَّة، ومنه مجاوزة الثُّلث؛ ولذا لا ينفذ إلَّا بإجازة الوارث، ومَنْ ليس له وارثٌ معيَّنٌ، فوارثه عامَّةُ المسلمين كما يرد لهم ما لم يتعيَّن مالكه من سائر الحقوق، والله أعلم.

(٦/ ٣٠٦ س١٤) قوله: وتصحُّ مِنَ ابن الخمس عشرة إجماعاً.

قد بيَّنـا في الصَّلاة أنَّ التَّكليف لا يعلم بعدد السِّنين، وبيَّنَّا ضعف الاستدلال بحديث ابن عمر، وأنَّ العبرة إنَّما هو بالاحتلام أو الإنبات، فعلى هٰذا مَنْ خالف في الخمس عشرة كيف يدَّعي الإجماع بدونه؟.

(٦/ ٣٠٦ س١٤) قوله: ولا من ابن العشر.

ثمَّ ذكر حجَّة مَنْ أجاز وصيَّته، وهو حديث: «إنَّ الله جعل لكم ثلث أموالكم»، ولا أدري كيف يصدر هٰذا الاحتجاج مِنْ ذي بصيرةٍ، أو لعلَّه تصرف فيه واسطة بين النَّاقل والمنقول عنه لا يفهم الاستدلال.

---

(١) في «البحر»: (ش).

(٦/ ٣٠٧ س٩) **قوله: وينفذ تصرّف الحامل.**

الظَّاهر أنَّ الحمل ليس مِنَ المخوف بعد السِّتَّة أيضاً بالنَّظر إلى العادة، فإنَّ السَّلامة غالبة، وإن كان[1] في نفسه صعباً، لكن سهَّله اللهُ سبحانه، وتسهيل كلّ عسير عليه يسير، فيعتبر بالعادة، والاحتجاج بالآية ضعيفٌ جداً؛ إذ الثِّقل أعمُّ مِنَ المخوف.

(٦/ ٣٠٨ س٨) **قوله: وتصحُّ[2] للوارث.**

كانت الوصيَّة للوارث قبل بيان الميراث، وأحال الله سبحانه فيها على المعروف، ولا شكَّ أنَّ مِنَ المعروف إيثار الأقرب فالأقرب، فحين كان في علمه سبحانه قصور العقول عن معرفة كيفيَّة الاستحقاق ـ كما قال تعالى: ﴿**لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا**﴾ [النساء: ١١] ـ تولَّى الله سبحانه توزيع الميراث عليهم بحسب علمه وحكمته، فقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إنَّ الله قد أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، فلا وصيَّة لوارث»، ولكن يبقى الوارث داخلاً تحت عموم أدلَّة الوصيَّة؛ لأنَّ الظَّاهر في الحديث نفي الوصية الخاصة أي التي أزالتها آية التوريث لكن تضافرت أحاديث أخرى على منع الوصيَّة للوارث مطلقاً، فالظَّاهر منعها مطلقاً، وهٰذا الحديث مِنْ حيث لفظه يحتمل تعميم المنع، وإن كان سياقه لمنع خاص كسائر العمومات مع الأسباب.

(٦/ ٣٠٨ س١٠) **قوله: وإجازة الورثة تقرير لفعل الموصي.**

لا شكَّ في هٰذا كما لحقت الإجازة في غيره، كالبيع، والإجازة ليست بتمليكٍ مبتدأ، وحديث «لا وصيَّة لوارث» إنَّما يقتضي عدم نفوذها، كما أنَّه لا يصحُّ البيع إلَّا من مالك، أي لا ينفذ.

(٦/ ٣٠٩ س٨) **قوله: وتصحُّ بين أهل[3] الذِّمة.**

---

(١) في (أ): كانت.
(٢) في «البحر»: وتجوز.
(٣) في «البحر»: لأهل.

إن أراد أن لا يعترضوا، ومثلها البيع ونحوه، فلا بأس، وإن أراد أن يحكم لهم بها إذا ترافعوا إلينا، فلم نقرّرهم، على أنّا نحكم لهم بما نعتقد بطلانه، فتحتاج عباراتهم حين يقولون: قرّرناهم على ذٰلك إلى الاستفصال في معناها، وهو عائدٌ إلى أحد الأمرين، فليرجع إليه في كلِّ مسألة مسألة، ولا تؤخذ مسلمة بلا تحقيق ما ذكرنا.

(٦/ ٣٠٩ س١٦) قوله: فولدت خنثى، فلا شيءَ له؛ إذ ليس ذكراً ولا أنثى.

هٰذا يخالف تحويلهم لميراثه؛ لأنَّه مبنيٌّ على أنَّه في نفس الأمر أحدهما، اللَّهمَّ إلَّا أن يقال: هو يحتمل أنَّه في نفس الأمر أحدهما، أو أنَّ له الوصفين، فيصحُّ التَّحويل على التَّقديرين: إمَّا تحويلٌ محقّقٌ، وإمَّا لأنَّه امتنع أن يورث بحسب الوصف، ولا مخصّص، فنقص كالعول.

(٦/ ٣١٠ س٢) قوله: وتصحُّ للعبد.

أمَّا على ما قد صحَّحنا مِنْ ملك العبد، فلا فرق بينه وبين الحرِّ إلَّا بأمرٍ خارجيٍّ، وهو صحَّة تصرُّف سيِّده بماله، وذٰلك لا يمنع الوصيَّة.

(٦/ ٣١١ س١٥) قوله: إذ وجه إسقاط حقِّ القاتل معارضته... إلخ.

هٰذا مِنَ التَّعليل بالحكمة، وفيها هنا مِنَ الظُّهور ما يقرب معه التَّعليل بها؛ إذ العبرة بظن العلية.

(٦/ ٣١١ س١٧) قوله: فإن أجاز الورثة وصيَّته للقاتل، لم تنفذ.

وجهه أنَّها لم تقع موقعاً شرعيّاً، فكانت كالمعدومة، ولا تلحق الإجازة ما لا وجود له، وكون الحق للورثة، إنَّما يلزم منه صحَّة تصرُّفهم بالهبة ونحوها، لا جعل غير الشَّرعي شرعيّاً. هٰذا شرح كلام المصنِّف، والظَّاهر صحَّة الوصيَّة لعدم المانع والمخصص لأدلَّة الوصيَّة.

ومِنْ لطائف أهل مكَّة أنَّه تولَّى الصَّدقات الواردة إلى مكَّة رجلٌ، فأعطى كثيراً مِنَ الأغنياء، وحرم غالب الفقراء، فقالوا: هٰذا اقتدى بربِّه: يعطي مَنْ أعطى ويمنع مَنْ منع.

(٦/ ٣١٢ س٥) قوله: قلت: الأقرب أنَّه لم يرد التَّمليك.

أي إنَّه خلاف الظَّاهر، وهٰذا تحقيقٌ حسنٌ قد كر به على قلق أوَّل المسألة.

(٦/ ٣١٢ س٩) قوله: ففضَّل إنفاقهم لصرفهم إيَّاه في الجهاد.

ليس لهٰذا الفهم وجه صحَّةٍ، فإنَّ اللَّاحقين - أيضاً - لا يبلغونهم وإن صرفوا في الجهاد، كيف وقد واجه بهٰذا الخطاب خالد بن الوليد، وهو سيفٌ سلَّه الله على أعدائه في قصَّةٍ له مع عمَّار، وأخرى مع عبد الرَّحمن بن عوف، وإنَّما أراد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فضيلة سبقهم، ولذا قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فضل ما بيننا وبين النَّاس هٰذه الآية: ﴿**لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ . . .**﴾ الآية».

نعم، الدَّعوى صحيحة أنَّ الجهاد أفضل أنواع البرّ لما لا يحصى مِنَ الأدلَّة، ولا يمنع ذٰلك أن يرجح جزئي باعتبارٍ خاصٍّ كسائر الفضائل.

(٦/ ٣١٤ س٢١) قوله: فإن أنفق في محظورٍ.

هٰذه المسألة لا تختصُّ باب الوصيَّة، ولكنَّه ممَّا ناسب ذكره حين جرَّ إليه الكلام. والقول الشَّافي في المسألة ما ذكره عن (ي) قدَّس الله أرواحهما.

(٦/ ٣١٧ س١٥) قوله: قلنا: تصرُّفه جائزٌ حتَّى يموت، فلا أخصِّيَّة للأوَّل.

هٰذا هو التَّحقيق؛ إذ لم يملك الموصى له مِنْ حين الوصيَّة، والتبرُّعات مستوية لا يرجِّح أيّها كونه عتقاً أو غيره، أو لله أو لآدميٍّ.

فصـــل
في أحكامها المعنويَّــة

(٦/ ٣٢٥ س١٢) قوله: فإن قال: فلانٌ حرٌّ حال عتق[1] فلان.

---

(١) في «البحر»: حال نفوذ عتق. . .

هو بمنزلة قوله: هما حرّان في وقت واحدٍ، فهو لم يجعل أحدهما مترتِّباً على الآخر كما في الشَّرط والمشروط.

(٦/ ٣٣٠ س٤) قوله: فإن أوصى بمالٍ كثيرٍ... إلخ.

القليلُ والكثير مِنَ الأمور النِّسبيَّة، والحكم بقلَّة ما دون النِّصاب؛ لأنَّه لم يُعتبر في الزَّكاة أمرٌ غريب لا يكاد يخطر بالبال أنَّ القلَّة بذٰلك الاعتبار، فالاعتبار بالقليل والكثير إنَّما يتسارع إلى الفهم النِّسبة إلى حال المتكلِّم، فإن كان مِنْ أهل الثَّروة وارتفاع الحال في الدُّنيا ـ كالملوك ـ اعتبر حاله، وإن كان مِنَ المقلِّين وأهل المقام الدُّون، اعتبر حاله، فالعشرة الدَّراهم قليل على كلِّ حالٍ بالنِّسبة إلى الملك والمثري، وقد تكون كثيراً بالنِّسبة إلى الفقراء، وتكون المائة قليلاً أيضاً، وهي على كلِّ حالٍ كثير بالنِّسبة إلى الفقير، فالواجب الرُّجوع إلى التَّفسير، ولكنَّه لا بدَّ من اعتبار ما ذكرنا، والله أعلم.

(٦/ ٣٣٠ س٢١) قوله: فإن سمَّى معيَّناً عمَّت أيضاً.

هٰذا بعيدٌ، والأظهر أنَّه لا يعمُّ كما قوَّاه المصنِّف.

(٦/ ٣٣١ س٦) قوله: إذ سببها الأُبوَّة.

هٰذا لا يصلح فارقاً؛ إذ وجه اشتراط العدالة حاصلٌ هنا، لكن هٰذا يُضعف اشتراطها، ولو علَّل بأنَّ الأب ناصحٌ لا يتَّهم، عُورض بأنَّ له شبهة تحمله على التَّساهل والاجتراء، وأيضاً اعتياد النَّاس التَّساهل في الأقارب، وإن كان باطلاً، فللعادة أثر فيمن لا يقوى وازعه الدِّينيّ.

(٦/ ٣٣٢ س١٦) قوله: ولو جعل الظَّالم أمر اليتيم[1] إلى شخص نفذ تصرُّفه إن لم يتعدَّ.

وجهه أنَّ القيام بحقِّ اليتيم واجبٌ على كلِّ أحدٍ، وهٰذا المقام مكلَّف، وقد فعل مقصداً مطلوباً للشَّرع، فلا وجه لمنعه، وإن امتنع الاعتماد عليه قبل وقوعه مثلاً، وهٰذا معنى توجيه (ط ع).

(١) في «البحر»: أمر مال اليتيم.

(٦/ ٣٣٣ س٩) قوله: قلنا: المال ينتقل إليهم لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ تركَ مالاً فلأهله»:

هٰذا لا يحصل به المقصود؛ إذ يقال بالموجب، أي: فلأهله مِنْ بعد وصيَّة يوصي بها أو دين.

(٦/ ٣٣٣ س١١) قوله: قلنا: نائب الأب.

هٰذا محلّ النِّزاع؛ إذ ليس له أن يستنيب مَنْ يتصرَّف في ولاية الجدّ كما ليس له[1] أن يستنيب مَنْ يتَّجر بميراث البالغ العاقل.

(٦/ ٣٣٤ س١) قوله: قلت: وفيه نظر.

يعني: بل يلزم الاسترجاع؛ إذ هما كسائر الأعيان.

(٦/ ٣٣٤ س٢) قوله: وللرَّفيق في السَّفر ولاية.

أراد تخصيصه مِنْ بين مَنْ صلح لذٰلك، وعلى هٰذا، فالدَّليل ليس نصّاً في المقصود.

(٦/ ٣٣٤ س٢٠) قوله: فإن بلغوا فسقه، سلمت إليهم أموالهم.

هٰذا هو الحقُّ لما ذكر، وما ذكر عن (قين) تحكُّمٌ، أمَّا السَّفه، فكما يحجر لعروضه يمنع التَّسليم مع حصوله ابتداءً، وهو مذهب (ش)، وكأن المصنِّف نظر إلى أنَّ (ش) اعتبر الدِّين في الرّشد، فحصل مِنْ مذهبه ما ذكر، وقد خلط المصنِّف مسألة الفسق ومسألة السَّفَه، وكأنَّه رأى أنَّ الفاسق حقيقٌ بذٰلك الوصف، وهو كذٰلك. وأمَّا الحكم فلا[2]، فبينهما الفرق الواضح.

(٦/ ٣٣٥ س١٣) قوله: قلنا: بل ينتقل إلى المال كدين الآدميِّ.

لعلَّه يفرّق بأنَّ الإجماع دلَّ على أنَّ الانتقال في حقّ الآدميِّ، وأمَّا في

---

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (أ).

حقِّ الله، فمحل النِّزاع، فإن أردتم القياس، منعنا المساواة، لكن هاهنا ما يحج أبا حنيفة: مساواته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لحقِّ الله ـ سبحانه ـ البدني بدين الآدميِّ، فبالأولى المالي، وهو نصٌّ مِنَ الشَّارع، وذكره لصورة القياس بيانٌ لوجه الحكمة.

(٦/ ٣٤٥ س١٥) قوله: ويقدم دين الآدمي لتعين مستحقه.

هٰذه العلَّة لا تشفي، وحجَّة الخصم أوضح، وكيف يجعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أحقّ أن يقضى، ثمَّ نؤخره، ثمَّ هو للفقراء، والتَّعين لا يصلح فارقاً، وكأنَّ المصنِّف استقوى مذهب (م)، فترك الرَّدَّ، ولقد أحسن، فإنَّ تقديم حقِّ المخلوق مطلقاً بلا دليل خاصٍّ في المحلِّ مِنْ باب قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللهِ وَمَا كَانَ للهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٦]، ونحوها ممَّا حاصله تقديم حقِّ المخلوق على حقِّ الخالق.

(٦/ ٣٣٦ س٤) قوله: (مد): بل[1] تلحق الأموات كلّ ما عين لهم.

قد بحثنا في هٰذا بما حاصله أنَّ مالك الخلق وما ملكوا تفضَّل عليهم بايجاد منافعهم، ثمَّ بأنْ جعلهم مالكين لذٰلك يحوزه المرء دون غيره، ويصحّ تصرُّفه فيه، ثمَّ بأنْ جعل لهم أن يملكوا غيرهم، فهي ثلاثُ نعمٍ مترادفةٍ، فله الحمد والشُّكر.

والأصل استواء منافع الدُّنيا والآخرة، ولم يجىء فارقٌ في الشَّرع، بل ما دلَّ على المساواة ـ كصحَّة الحجِّ ـ «حُجَّ عن أبيك حجَّ عن شبرمة»[2] لو كان مسلماً، وأعتقتم عنه، أو تصدقتم لنفعه، وغير ذٰلك ممَّا في معناه كثير، ومثل حديث: «إنَّه يقال لأهل المعروف في الدنيا: خذوا معروفكم فتصدَّقوا به لتكونوا أهل المعروف في الدُّنيا والآخرة»، وقد بسطنا في هٰذا في «الأبحاث المسدَّدة».

---

(١) ساقطة من «البحر».

(٢) كذا الأصل، ولم يرد الحديث بهذا اللَّفظ، وإنما ورد بلفظ «حُجّ عن نفسك ثمَّ حجَّ عن شبرمة» انظر: رواه أبو داود (١٨١١)، وابن ماجة (٢٩٠٣)، وابن حبان (٩٦٢)، والبيهقي ٤/ ٣٣٦ والبغوي في «شرح السنة» ٧/ ٣٠.

ولمَّا كان ابن حنبل بضاعته الحديث، فاز بهذا البحث، ونفعه غفلته عن الخيالات التي فرَّقوا بها بين الماليَّة والبدنيَّة، وبين المنافع الدُّنيويَّة والأخرويَّة، والله سبحانه الهادي.

(٦/ ٣٣٦ س١٠) قوله: إذ اجتهاده كالحكم.

العبارة المسدَّدة: إذ هو متعبَّدٌ باجتهاد نفسه، وإلى ذٰلك يعود الحلّ والحرمة، وقد بيَّنَّا فيما مضى أنَّ الأمير والقاضي إنَّما حظهما فصل الشِّجار بشرطه، ولا يفيدان تغيير الحكم.

وقد بحثنا في ذٰلك في «الأرواح» بما نظنُّ أنَّا لم نُسبق إليه، وإن خالف كلماتهم، فكلُّ آتــي الرَّحمن عبداً، وهم في الفضل شَرَعٌ[1]، والحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون يوم القيامة ليس غيره.

---

(١) في (ب): شروع.

كتـــاب الفرائـــض

(٦/ ٣٣٨ س٢) قوله: (الإمامية) بل يخصُّ الابن.

هو بقيد كونه الأكبر من الأولاد، فإن كان الأكبر أنثى، فالأكبر مِنَ البنين، وذٰلك بشرط أن يكون للميت تركة غير ذٰلك، وإلَّا لم يخصّ بذٰلك.

قال في «الشَّرائع»: ومِنْ شرط اختصاصه أن لا يكون سفيهاً، ولا فاسدَ الرَّأي على قولٍ مشهورٍ، فيخصّ عندهم من تركة أبيه بثياب بدنه وسيفه وخاتمه ومصحفه، وعليه قضاء ما عليه مِنْ صلاة وصيامٍ، ولعلَّ مستندهم شيءٌ صدر عن بعض أئمَّتهم على جهة الوصيَّة أو الصّلح، فجعلوها كلِّيَّة، لأنَّهم عندهم بمنزلة الأنبياء.

(٦/ ٣٣٩ س٦) قوله: الكلالة اسم الميت. . . إلخ.

وفي «الكشَّاف» ما معناه أنَّها تطلق على الموروث، لا مِنْ جهة الأُبوَّة والبُنُوَّة، وعلى الوارث كذٰلك، والقرابة كذٰلك، والأمر في ذٰلك كلّه سهلٌ، إنَّما الشَّأن هل صورة الكلالة تتمّ بعدم الولد للاقتصار في البيان عليه في القرآن، وكان صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كثيراً ما يُسأل عن الكلالة، فيحيل على آية الصَّيف التي في آخر سورة النِّساء، وتارة يقرؤها، حتَّى قال لمن ألحَّ عليه وكرَّر السُّؤال، وهو يجيبه بتلاوة الآية: «والله لا أزيدُكَ على ما أُعطيتُ». وقال في عمر ـ وقد وقع منه مثل ذٰلك ـ: «ما أرى عمر يَفهمها»، وكان عمرُ يميلُ إلى هٰذا الظَّاهر مع عدم الاطمئنان، حتَّى أوصى عند موته: إنِّي لم أقض في الكلالة بشيءٍ، وذهب أبو بكر وجلُّ الصَّحابة، وقالوا: إنَّما تكون صورة الكلالة حيث لا ولد ولا والد.

والظَّاهر أنَّ مستندهم أنَّ الله سبحانه قضى للأخت فيها بالنِّصف، وللأخ بمال الأخت كلِّه، وذٰلك لا يكون مع وجود[1] الأب، فلذا صار العمل على هٰذا القول.

وإذا تبيَّن أنَّ الكلالة في هٰذه الآية ما ذكر، فهي في الآية التي في أوائل السُّورة كذٰلك، إذ لا يختلف الوضع، فيعلم أنَّ الأب يسقط الإخوة لأمٍّ.

بـــاب
أســـباب المـــيراث

(٦/ ٣٣٩ س١٥-١٨) قوله: فالعصبة مِنَ الرِّجال: الابن، إلى قوله: إجماعاً.

أمَّا التَّرتيب، فهو مجمعٌ عليه، وأمَّا أنَّه على جهة التَّعصيب، ففيه خلاف الإماميَّة، فإنَّهم لا يورثون بالتَّعصيب، بل بالقرابة، ولا يرث الأبعد مع الأقرب، بل إن لم يكن الأقرب ذا سهم، أخذ المال بالقرابة، وإن كان ذا سهم، أخذ المال به وبالرَّدِّ، فالبنت تستوعب المال دون ابن الابن، وكذٰلك الأخت لأبوين أو لأب تستوعبه دون العمِّ، وكذٰلك الأم تأخذه بالفرض والرَّدِّ دون الإخوة، ويجعلون القرابة عامَّةً لما كان مِنْ جهة الأب أو من جهة الأم، فإذا اجتمع عمٌّ أو أعمامٌ مع خالٍ أو أخوالٍ، أخذ الأعمام ميراث الأب، والأخوال ميراث الأمِّ، ونزلَ كلٌّ منزلة من تقرب به، وكذٰلك شأن القرابات، ودخل ميراث ذوي الأرحام عندهم فيما ذكر، ولم يفرِّقوا بين القرابات. وكلام المصنِّف ما أشعر بهٰـذه الكُلِّيَّة عنهم، وإن كان قد نقل خلافهم مفرّقاً، فاعتبر ذٰلك، واعتبر الإجماعات المدَّعاة.

(٦/ ٣٤٠ س٩) قوله: والذي ثبت بالسُّنَّة. ثمَّ عدَّ منه الجَدَّ.

مَنْ قال بمقالة أبي بكر جعله ثابتاً بالكتاب؛ لأنَّه أب كما قال ابن عبَّاس ـ وقد سُئِلَ عن الجدّ ـ: لا جدَّ، قال الله: ﴿يا بَنِي آدَمَ﴾ ـ وسنرجِّحه فيما يأتي.

---

(١) تحرفت في (أ): إلى وجوب.

وكذٰلك الأمّ مع الأب في مسألة الزَّوج أو الزَّوجة، فإنَّ ميراثها بالكتاب، وهو الثُّلث، لا بالرَّأي كما يأتي.

بـــاب
فرائــــض الأولاد

(٦/ ٣٤١ س٩) قوله: لنا: فرض للجدَّة السّدس، فلا تمنع[1] إلَّا لدليل.

حاصله أنَّـه ورد إعـطاؤها السُّدس، ولم يثبت مع مَنْ، فيحمل على الإطلاق، ويعمم الحكم مع كلِّ قيدٍ، فهو رجوعٌ بالمطلق إلى العموم، وليس بصحيحٍ، بل لا بدَّ مِنْ بيان أنَّ المراد به مع كلِّ قيد أو مع بعض القيود، ولذا قال عمر لمعقل بن يسار حين روى له أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أعطى الجدَّ السُّدُس، فقال عمر: مع مَنْ؟ فقال: لا أدري. قال عمر: لا دريت، فما يغني إذاً.

نعم الإماميَّة يستحبُّون أن تُعطى الجدَّة السُّدس طُعمةً، وإذا لم يكن معها أقرب منها يسقطها، نزلت منزلة الأم، فتأخذ الثّلث مع الجـد، وتنفرد بجميع الميراث مع انفرادها كالأمِّ على زعمهم.

(٦/ ٣٤١ س١٢) قوله: فإن كان معها عصبةٌ، فلهم.

ثمَّ ذكر خلاف (ن ط) والإماميَّة. أمَّا النَّاصر، فله موافقاتٌ للإماميَّة ما أعرف أصلها، وأمَّا أبو طالب، فكأنَّها بقية مِنَ الحال الأوَّل؛ لأنَّه كان ـ فيما ذكر ـ إماميّ المذهب، وكذٰلك أخوه المؤيد وخالهما أبو العبَّاس. وقد رأيت في كتب الإماميَّة أنَّ الشَّريف أحمد بن الحسين الهاروني كان إماميًّا، فطرأ عليه ما أوجب انتقـاله إلى مذهب الزَّيديَّة. والإماميَّة لمَّا اطَّرحوا الصَّحابة ورواياتهم وأقوالهم، قالوا بمثل هٰذه المقالة وأبعد منها.

(٦/ ٣٤٢ س٣) قوله: وللبنتين فصاعداً الثُّلثان.

---

(١) في «البحر»: يمتنع.

قد حرَّرنا في «حاشية الكشَّاف» ما نظنُّ نفعه في هٰذه المسألة الدَّقيقة. وحاصله أنَّه ذكر في الآية الأُولى جماعة البنات، ولم يذكر الابنتين، وذكر في آخر السُّورة الأُختين، ولم يذكر الأخوات، وجعل لكلٍّ مِنَ المذكور فيهما الثُّلثين، وقد علم تقديم الأولاد على الإخوة، فإذا اقتصر لجماعة البنات على الثُّلثين، علم أنَّ جماعة الأخوات لا يُزاد لهنَّ بالأولى، وإذا بلغ بالأختين إلى الثُّلثين، علم أنَّ البنات لا ينقصن بالأولى، ثمَّ ذكرنا ما يقوِّي هٰذا الاستنباط مِنَ السُّنَّة، وهو قصَّة ميراث سعد بن الرَّبيع، وقصَّة ميراث عبد الرحمن أخي حسَّان بن ثابت، وذكر وجه ضعف «الكشَّاف» أنَّ وجه مذهب ابن عبَّاس ظاهرٌ مكشوفٌ، فليراجع ففيه نوع بسطٍ.

(٦/ ٢٤٢ س٧) قوله: لعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.

هٰذا يُقوِّي مذهب أبي بكرٍ في الجدِّ للمساواة مِنْ حيث الدِّلالة اللَّفظيَّة، ومِنْ حيث المعنى، والاعتبار.

(٦/ ٣٤٣ س٤) قوله: إجماعاً إلَّا قول ابن مسعود.

يقال: وإلَّا قول الإماميَّة؛ إذ لا يرث ولد الولد مع الولد[1] شيئاً كما مرَّ، فهٰذا مِنَ الإجماعات التي قلنا في أوَّل البحث، وتنبَّه للإجماعات المدَّعاة، وقد ادَّعى الإجماع في المسألة التي بعقب هٰذه، ثمَّ ذكر خلافهم، فكأنَّه لا يعتدُّ به، وقد يعتذر له في الأخرى بأنَّه أراد إجماعاً خاصّاً هو إجماع الصَّحابة كما صرَّح به بعد، إلَّا أنَّ الفقهاء كثيراً ما يتلونون في الاعتداد ببعض المخالفين كالإماميَّة وداود، وقد كرَّرنا التَّنبيه على ذٰلك، والإنصاف أنَّ مَنْ حكم له أنَّه مِنْ أُمَّـة محمَّد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وجب الاعتداد به لاقتضاء دليل الإجمـاع ذٰلك وما خالف ذٰلك، فإنَّما هو تساهلٌ وهوى، ولذا يتلوَّنون، والله يحكمُ بين عباده فيما هم فيه يختلفون.

---

(١) كذا، فوقها في النسختين: «البنت».

بـــاب
فرائـــض الأبـــوين

(٦/ ٣٤٤ س١١) قوله: قلنا: ولم ينف كون الاثنين كذٰلك.

يعني: ليس ذٰلـك نصّاً في مذهب ابن عبَّاس، بل هو مفهومٌ، وهٰذا ـ بحسب ظاهره ـ نفيٌ لمفهوم الشَّرط.

ويحتمل أنَّ مراده أنَّ المفهوم معارضٌ بما هو أقوى منه، وهو قوله: ودليل كونهما كالثَّلاثة... إلخ. كأنَّه أراد أنَّ هٰذا مِنْ قياس الدّلالة، وهو أنَّه يتغير الفرض بمجرَّد التَّعدُّد كالابنتين والابنين مِنْ ولد الأُمِّ، ثمَّ تستوي التَّثنية والجمع بعد ذٰلك، فكذٰلك الحجب؛ لأنَّه حكم مثله نشأ عَن التَّعدُّد، وبعبارة أُخرى: وهو أنَّه قد سوَّى بين التَّثنية والجمع في مواضع كالموضعين المذكورين، وكالبنات مع بنت الابن، والأخوات لأبٍ وأمٍّ مع الأخت لأبٍ، فَلْيُسَوَّ هنا بين التَّثنية والجمع.

وللزَّمخشري كلامٌ مداره على أنَّ أقلَّ الجمع اثنان، وهو كثيراً ما لاذَ بذٰلك في المضايق وإن لم يكن معتمداً؛ لأنَّ الأظهر أنَّ ذٰلك مجازٌ لا يُصارُ إليه إلَّا عند تعذُّر الحقيقة.

(٦/ ٣٤٤ س١٢) قوله[1]: وعن عليٍّ: يحجبها الأخ.

الظَّاهر أنَّ في الكلام خللاً، إمَّا في نسختنا، وإمَّا في أصل الكلام، إذ كيف يجعل الأخت الواحدة تحجب دون الأختين، ولعلَّ عنه روايتين اعتبر في أحدهما جنس الأخوَّة، فحجب بالواحد والواحدة، ونظرٍ في أخرى إلى لفظ الأخـوة، فاعتبـر التَّـذكير، ويدلُّ على هٰذا قول المصنِّف: والأولى أنَّهمـا كالأخوين، فليُحقَّق.

(٦/ ٣٤٥ س١) قوله: لنا: القياس على البنت والأمِّ معاً.

هٰذا قياسٌ بعدم الفارق؛ لأنَّ العلَّة الرَّحامة.

---

(١) ساقطة من (أ).

(٦/ ٣٤٥ س٦) قوله: فشرط في استيفاء الثُّلث أن يكونا مستوليين على المال.

هٰذا الشَّرط مِنْ أين جاء، فإنَّه ليس بصريح قطعاً، ولا هو مفهومٌ، وقد زعم الـزَّمخشريُّ أنَّ المراد: وورثه أبواه فحسب، وهو مطالبٌ بذٰلك. قال التَّفتازاني: مِن المقام، والمقام إنَّما يُراد في مثله أنَّ هناك قرائن خارجة عن اللَّفظ تدلُّ على مراد المتكلم، فليس بأمرٍ كلِّيٍّ، وهٰذه الدَّعوى غير مقبولة، ولو كان لها مساغ لتشبَّث بها ابن مسعود وزيد بن ثابت، وإنَّما اعتذر ابن مسعود بأنَّه تبع عمرَ في ذٰلك مستأنساً بقضايا قبلها وفق لها عمر، واعتذر زيد بن ثابت وقد قال له ابن عبَّاس: أفي كتاب الله وجدت ذٰلك؟ فقال: لا، لكنِّي لا أُفضِّلُ امرأة على رجلٍ، فهٰؤلاء فقهاء الصَّحابة مِنْ فصحاء العرب: قُرشيٌّ وأنصاريٌّ وهُذَليٌّ لِمَ فاتهم ما أدركه الأعجامُ، ونقول لزيد: لم تُفَضِّلُ أُنثى على ذكر؛ لأنَّهما ورثا مِنْ جهتين مختلفتين، وقد سويت بينهما أنت والجمهور في السُّدس مع الأولاد ومع أولادهم، وكذٰلك في ميراث الإخوة لأُمٍّ، ثمَّ قد نصَّ الله على مقدار ميراثها وترك الأب؛ لأنَّه عصبة ميراثه غير مقدر، وكذٰلك قد فضـل أولاد الأم إناثاً وذُكراناً على ذُكران أولاد الأبوين، إذ سقطوا معهم في الحماريّة.

وعلى الجملة، فهو رأيٌ محضٌ لا مستند له، وأين عهد للأمِّ الرّبع.

فإن قيل: المستند المفهوم.

قلنا: قد بيَّنَّا عدم صحَّته وإن سلم، فالمفهوم لا يقسم للأمِّ الرُّبع أو السُّدس في مسألتي مشاركة الزَّوجين، إنَّما معنى المفهوم: فإن لم ينفرد أبواه، فليس لأمِّه الثُّلث. وقولهم: هو ثلثٌ بعد إخراج حصَّة الزَّوج أو الزَّوجة شيءٌ لم يُعهد، لم يقله أحدٌ في أحدٍ مِنْ أهل الفرائض له الفرض الثُّمن أو السُّدس أو نحو ذٰلك بعد إخراج الفرض الفلاني، فلا يجوز تفسير القرآن به، فالحقُّ ما ذهب إليه ابن عبَّاس.

وقد بسطنا هٰذا الموجز بأشرح مِنْ هٰذا في «الإتحاف»، ولله الحمد.

(٦/ ٣٤٥ س٩) قوله: ولا يفضل ذكور الإخوة لأمٍّ على إناثهم إجماعاً.

قد ذكر الخلاف فيه عن عمر وابن عبَّاس. قال الزّهري: ولا أرى عمر بن

الخطَّاب قضى بذلك حتَّى علمه مِنْ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولهٰذه الآية التي قال الله: ﴿وإِنْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكاءُ في الثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢]. أخرجه عنه ابن أبي حاتم.

وإنَّما استند المصنِّف في دعوى الإجماع إلى أنَّه لم يعلم خلافاً، وقد مضى له قوله: لا أحفظ فيه خلافاً، وكفى بالإجماع دليلاً.

(٦/ ٣٤٥ س٩) قوله: لعدم الدَّليل[1].

يقال: لا يلزم مِنْ عدم الدَّليل على التَّفرقة التَّسوية، بل الواجب التَّجويز أو الرُّجوع بهذا الفرد إلى الأعمِّ الأغلب، وهو التَّفرقة بين الذَّكر والأنثى في الأولاد والإخوة وسائر العصبات الَّذين جعل للذَّكر مِثل حظِّ الأُنثيين، ولذا فهم الزُّهري مِنْ قضاء عمر بالتَّفرقة أنَّه لهٰذه الآية؛ لأنَّ الشَّركة المأنوسة بين الذُّكور والإناث هي بالتَّفرقة لا بالتَّسوية، والتَّسمية صالحة مع المساواة والمفاضلة، فالمفاضلة الرَّاجحة اتباعاً للطَّريقة المألوفة بلا منافٍ، حتَّى قال زيد بن ثابت: لا أُفضل امرأة على رَجُلٍ، يعني: لأنَّه يكون غريباً في الشَّريعة.

(٦/ ٣٤٥ س١٢) قوله: لنا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ألحقوا الفرائض بأهلها».

تقديم أهل الفرائض مجمعٌ عليه لا حقَّ للعصبة إلَّا فيما بقي عنهم، وهٰذه المسألة مِنْ ذٰلك، وليس مع المخالف إلَّا رأيه المحض، هالهم قول المعترض على حكمة الشَّارع بقوله: ليت أبانا كان حماراً، وإن لم يكن القول بالتَّشريك هو الرَّأي المذموم، فما هو؟ ولا تستحق الإطالة وإن تهافت النَّاس بين يديها ورجليها، وفي مثل هٰذه يتميز المستمسك الثابت ممَّن يستفزه قعقعة الشِّنان، والله المستعان.

---

(١) في «البحر»: إذ لا دليل.

بـــاب
فرائض الإخوة والأخوات

(٦/ ٣٤٦ س٧) قوله: والكلالة: مَنْ لا ولد له ولا والد ولا جد.

لا حاجة إلى قوله: ولا جد؛ لأنَّه داخلٌ في عمومِ الوالد، ولذا لم يذكر في عبارات السَّلف.

باب فرائض الجدّ والجدَّات

(٦/ ٣٤٧ س٨) قوله: ولا يسقط الجد الإخوة العصبة.

لم يُذكر الجدُّ في موضعٍ مِنْ كتاب الله، ولا أظنُّه ذكر في السُّنَّة النَّبويَّة أيضاً، ولا يُعَبَّرُ عنه إلَّا بالأب مجتمعاً مع غيره: ﴿مِلَّةَ آبائي إبراهيم﴾، أو منفرداً: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ﴾، ومثله ابن الابن وولد الولد، فكما أنَّ ابنَ الابنِ ابنٌ، حكمُ الدَّرجة السُّفلى حكم العُليا، لا يتفارقان إلَّا بفضيلة القُرب مع الاجتماع، كذٰلك الأب وأب الأب، فدعوى أن إطلاق الأب على أبي الأب مجازيٌّ لا تُسمع، وكونه وُضِعَ له اسم آخر هو جـد لا ينافي تسميته بأب كما في تسمية ولد الولد بسبط وحفيد لا ينافي تسميته ابناً.

إذا كان كذٰلك، فما كان ربُّك نسيّاً يهمل ذكر ميراث أبي الأب، بل قد ذكره في موضع ذكر الأب الأدنى، ولما ذكرنا.

قال ابن عبَّاس فيمن سأله عن الجدّ: لا جدّ، قال الله: ﴿يا بَنِي آدَمَ﴾، فهٰذا إنكارٌ لأن يكون تحت هٰذا اللَّفظ معنى غير معنى أبٍ. وما أوفق وأخلق بالشَّريعة الحنيفيَّة، ختام الشَّرائع أن لا تخلو عَنْ بيان ميراث الجدِّ. ألا ترى أنَّهم لم يجدوا فيه ظاهراً ولا قياساً صحيحاً، إنَّما قرَّبوا بالتَّشبيه بالغصنين، والجدولين[1] عن جذم وجدول، وليس بواضحٍ كون أحدهما أقرب إلى الآخر

---

(١) في (ب): والجد والجدولين.

مِنَ الأصل لاتِّحاد الواسطة بين الثَّلاثة، فلا قُرب. ويتفضَّل الأصل بأنَّه مادة الواسطة، ومنه ينشأ مدد الغصنين والجدولين مِنْ دون أن يمرَّ مددُ أحدهما على الآخر، فالاتِّصال بذلك مستمرٌّ بذلك مستمرٌّ بين الأصل وما انجرَّ إليه، وليس بين الغصنين والجدولين اتِّصالٌ معنويٌّ غير مصاحبة المادة في الوقت دون المجرى.

(٦/ ٣٤٩ س١٢) قوله: وهٰذه الآية تبطل قولَ مَنْ أسقط الأخت مع الجَدِّ.

يعني لأنَّه لم يشرط في ميراثها غير نفي الولد، فعمّ حاله وجود الجدِّ. يقال: لو تمَّ هٰذا، لورثت مع الأب، وحين ألجأ الدَّليل إلى تفسير الكلالة بأن لا يكون ولدٌ ولا والد، علمنا أنَّ ميراث الأخت مع عدمه، والجدّ أبٌ كما مرَّ.

بـــاب
ميراث ذوي الأرحام

(٦/ ٣٥٢ س٢) قوله: «الخال وارث مَنْ لا وارثَ له».

أخرجه أحمد وأبو داود والنَّسائي وابن ماجة والحاكم وصحَّحه وابن حبَّان مِنْ حديث المقدام بن معدي كرب.

وأخرجه أحمد وابن ماجة والترمذي مِنْ حديث عُمر أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «الله ورسوله مولى مَنْ لا مولى له، والخال وارث مَنْ لا وارث له».

وفي غير التِّرمذي زيادة قصَّة عَنْ أبي أُمامة بن سهل أنَّ رجلاً رمى رجلاً بسهم، فقتله وليس له وارثٌ إلَّا خالٌ، فكتب في ذٰلك أبو عبيدة بن الجرَّاح إلى عمر، فكتب أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال... الحديث.

ورواه التِّرمذي والنَّسائي والدَّارقطني مِنْ حديث طاووس عَنْ عائشة بقصة الخال حسب.

قال البزَّار: أحسن إسنادٍ فيه حديث أبي أُمامة بن سهل.

وأخرجه عبد الرَّزَّاق عَنْ رَجُلٍ مِنْ أهل المدينة، والعقيليُّ وابن عساكر مِنْ حديث أبي الدَّرداء، والبيهقي وابن النَّجَّار مِنْ حديث أبي هريرة، كلُّها مرفوعة.

وأخرج أحمد وأبو داود مِنْ حديث بُريدة، قال: تُوفِّي رجلٌ مِنَ الأزد، فلم يَدَعْ وارثاً، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ادفعوه إلى أكبر خزاعة».

ولأبي داود عَنْ بُريدةَ، قال: مات رجلٌ مِنْ خُزاعة، فأُتي النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بميراثه فقال: «التمسوا وارثاً أو ذا رحمٍ»، فلم يجدوا له وارثاً ولا ذا رحمٍ، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أعطوه الكبر مِنْ خزاعة»، وفي رواية: «أكبر رجلٍ مِنْ خزاعة».

(٦/ ٣٥٢ س٧) قوله: في حجَّة المخالف: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في العمَّة والخالة: «لا شيءَ لهما».

قد بيَّن نقدَ هٰذا الحديث العسقلانيُّ، وأنَّه ما بين مرسلٍ وضعيف، وقد أخرجه الحاكم وصحَّحه، وتعقَّبه العسقلانيُّ بأنَّ في إسناده عبد الله بن جعفر المديني وهو ضعيف.

ثمَّ هٰذا الحديث ـ مع ضعفه ـ خاصٌّ بالعمَّة والخالة، والأحاديث المتقدِّمة عامَّة لذوي الأرحام، بل أقرب مِنْ هٰذا وهو قول المصنِّف: إنَّ تأويله لا شيء لهما مسمًّى، ويشهد لهٰذا التَّأويل عطف ذي الرَّحم في الأحاديث المتقدِّمة على الوارث، فعلم أنَّ المراد بالوارث المسمَّى له ميراث معين أو ما يبقى.

(٦/ ٣٥٢ س٨) قوله: إذ قد جعل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ميراث ابن الملاعنة لأُمِّه.

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم جعل ميراث ابن الملاعنة لأُمِّه ولورثتها مِنْ بعدها. أخرجه أبو داود.

وجه الاحتجاج به: أنَّها لا تحوز جميع ميراثه إلَّا بالفرض والرَّدِّ، ووجه الرَّدِّ هو التَّوريث بالرَّحامة، ولذا لا يردُّ على الزَّوجين، ولذا قالوا: مَنْ ورَّث ذوي الأرحام قال بالرَّدِّ.

الوجه الثَّاني مِنَ الاحتجاج بهذا الحديث: قوله: «ولورثتها مِنْ بعدها». والمراد به أنَّهم يرثونه مع عدمها، فتضمَّن ذلك ميراث ذوي الأرحام، ولا يتوهَّم أنَّ المراد لورثتها بواسطة حوزها الميراث، ثمَّ يرثونها؛ إذ يعلم ذلك بدون هذا الخبر، بل مِنْ أحكام سائر المواريث كسائر مالها.

(٦/ ٣٥٣ س١) قوله: ولعموم قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾.

أخرج الدَّارقطني عن ابن عبَّاس أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم آخى بين أصحابه، فكانوا يتوارثون بذلك حتَّى نزلت: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ [الأحزاب: ٦]، فتوارثوا بالنَّسب.

ومثله عن الزّبير وابن الزّبير وسعيد بن جبير وقتادة، وطرقه عن ابن عبَّاس متعدّدة. وهذا يردّ تأويل مَنْ جوَّز تأويله بغير الميراث، وإنَّما قال المصنِّف: لعموم قوله تعالى: لأنَّ الخصم قد يقول: هم أولى على حسب تخصيص مواريثهم في الكتاب والسُّنَّة؛ لأنَّ هذا احتمالٌ، والأصل العموم، ويلزم متأوّل الآية ـ على ما ذكر ـ أن يكون معنى الحديث: التمسوا له وارثاً أو وارثاً، وهو لغوٌ.

(٦/ ٣٥٣ س٦) قوله: وهم يرثون ما ورث من يدلون به.

الأدلَّة الدَّالة على إعطاء ذوي الأرحام لم تُقدِّر ما لكلٍّ منهم، وفي هؤلاء السَّادة القادة مِنَ الصَّحابة، وإن لم يَصِرْ إجماعاً، ففيهم حيث يُعدم الدَّليلُ أنسٌ كثيرٌ هو أولى شيءٍ بالمكلَّف لو لم يكن إلَّا التَّقليد؛ إذ تعذَّر معرفة الحكم مِنْ غير قولهم، ثمَّ ما قالوا أنسبُ شيءٍ؛ إذ لا يُساوى بين أهل الدَّرجة ممَّن ورثوا بواسطته، فكيف يساوى بينهم والتَّوريث بالقرب يستلزم ذلك؟ وإنَّما التَّوريث بالقُرب في أهل الفرائض مذهب الإماميَّة، فيعطون البنت جميع الميراث مع وجود العَصَبة ونحو ذلك، ومع ذلك، فيعتبرون الأبعد بمن أدلى به، فيجعلون للعمَّة الثُّلثين، وللخالة الثُّلث، ونحو ذلك.

(٦/ ٣٥٥ س٦) قوله: ومتى كان ذكورهم وإناثهم في درجة واحدة.

ذكر المصنِّف مذهبين وترك الثَّالث، وهو أنَّه على حسب مَنْ أدلوا به،

فأولاد الإخـوة لأمٍّ يتسـاوى ميراث مَنْ أدلى بهم، وأولاد الأولاد والإخـوة يتفاضلون، والظَّاهر أنَّ هٰذا قول الأكثر.

بـــاب العـــول

(٦/ ٣٥٧ س١) قوله: فقسنا عليهن غيرهنَّ.

يعني القياس بعدم الفارق، هو معنى ما قاله العبَّاس أوَّل ما وقعت مسألة العول وقد طلبهم عمر للمشاورة، فقال: أرأيت لو مات رجلٌ وترك ستَّة دراهم، ولرجلٍ عليه ثلاثة ولآخر أربعة، أليس تجعل المال سبعة أجزاء؟.

والحاصل أنَّها لم ترد صورة اجتماع السِّهام بصورة العول، إنَّما فرض لكلِّ ذي سهمٍ سهمه مطلقاً، فإذا اجتمعت بصورة العول، فهي كثبوت كلِّ دَيْنٍ على انفراده في الذِّمَّة، فإذا اجتمعت وأربت على التَّركة، وجب التَّقسيط، وابن العبَّاس ومَنْ معه فرَّقوا بأنَّ هنا معنى يوجب تقديم البعض على البعض ويُفرق به، فالمقدّم مَنْ إذا زُوحم وأُزيل عَنْ فرضه أُزيل إلى فرضٍ كالزَّوجين، والمؤخر مَنْ يُزال إلى التَّعصيب، وهٰذه دعوى لا دليل على صحَّتها؛ إذ لا ملازمة بين أيٍّ مِنَ الانتقالين وبين التَّقديم أو التَّأخير، ولذا قلَّ الموافق له.

وأمَّا قوله: إنَّ الله لم يجعل في المال نصفاً ونصفاً وثلثاً، فجوابه بالصُّورة التي صوَّرها أبوه، فإن تعلُّقَ الدّين بالتَّركة بجعل الشَّارع، ولا مانع مِنْ ذٰلك.

بـــاب الـــولاء

(٦/ ٣٥٨ س٨) قوله: ولاء[1] الموالاة.

أخرج أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة عن قبيصة، عن تميمٍ الدَّاريِّ، قال: سألت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: ما السُّنَّة في الرَّجل مِنْ أهل الشِّرك يُسلم على يد رجلٍ مِنَ المسلمين؟ قال: «هو أولى النَّاس بمحياه ومماته». قبيصة لم يدرك تميماً، فهو مرسلٌ.

---

(١) في الأصل: مولى.

وأخرج البيهقيُّ وعبد الرَّزَّاق وسعيد بن منصور أنَّ رجلًا أتى النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم برجلٍ، فقال: إنِّي اشتريته وأعتقته، فما أمر ميراثه؟ قال النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إن ترك عصبةً، فالعصبةُ أحقُّ، وإلَّا فالولاء لك».

وأحاديث هٰذا الباب متعدِّدة، وقد ذكر في المتن والتَّخريج منها ما ترى.

(٦/ ٣٥٩ س٤) قوله: فإن ترك ذوي أرحام مولاه ولا وارث له، فالمال لهم.

يُوجَّه هٰذا بأنَّ ذوي الأرحام إنَّما يرثون بمن أدلوا به، فيرثون ميراثهم ويقومون مقامهم، فكأنَّه ترك معتقيه أو ذوي سهام معتقيه أو عصبتهم.

وأمَّا بيت المال، فإنَّما يوضع فيه كما يُوضع المال المجهول مالكه، فيوضع في المصالح.

وأمَّا ذوو الأرحام، فالظَّاهر أنَّهم يأخذون المال وراثةً، بدليل أنَّهم تفاضلوا بحسب مَنْ أدلوا به، وعطفهم على الوارث في الأحاديث لقوَّة ميراث المعطوف عليه فيها، وإن كانوا يعطون للرَّحامة، فهم أخصُّ مِنْ سائر مَنْ يعطي بيت المال.

(٦/ ٣٦٠ س٤) قوله: والملتقط أولى بِميراث الَّلقيط.

كأنَّه يريد أنَّه مِنْ باب الصَّرف، فهي كأولويَّة فقراء البلد بزكاتها.

وإن أرادوا أولويَّة تمنع خلاف ذٰلك، فهي توريث محقّقٌ، ووجهه أنَّها نعمةٌ كنعمة العتق كما نقوله في وجه ولاء الموالاة مع وجود النَّصِّ عليه في الحديث الذي في أوَّل الباب حسبما ذكرناه، وظاهر الحديث أنَّه توريث، لا فرق بينه وبين ابن الملاعنة، وعتيق المرأة، وهما توريثٌ محقَّقٌ، ولتسميتها ميراثاً في متن الحديث، حيث قال: «ثلاثة مواريث:

ميراث الخنثى

(٦/ ٣٦٠ س١٠) قوله: نصف نصيب الأنثى... إلخ.

قد وجه المصنِّف مذهبه بأنَّه كتداعي الخصمين داراً بأيديهما، وهٰذا التَّشبيه ممنوعٌ؛ فإنَّ السُّدس المشكوك فيه لا يَدَ شرعيَّة عليه؛ لأنَّ معنى اليد المعتبرة الظُّهور، ولا ظهور هنا، وإلَّا لما كان مشكوكاً فيه لو كان ظاهراً في كونه لهما معاً، بل القول بالظُّهور واليد خروجٌ عن صورة المسألة، واليد الحسِّيَّة المجرَّدة لا تغني شيئاً، كما لو كان في يد الإنسان شيءٌ يعلم أنَّه ليس له، أو يقرّهم بذٰلك، فليتأمَّل.

وأمَّا وجه قول الشَّافعيِّ، فهو أنَّه مشكوكٌ فيه، فيوقف حتَّى يعلم، ويرد عليه أنَّ فرض المسألة بعد اليأس مِنْ معرفة الحقيقة، فيكون حاصل مذهبه إضاعة المال والتَّجويز البعيد لا يكلف به، وكأنَّ وجه قول أبي حنيفة: أنَّ الخنثى والأخ الذَّكر قد شكَّا في هٰذا السُّدس، لكن لسان حال الخنثى تَدَّعيه، فإذا عجز، كان لأخيه قهراً عليهما؛ لأنَّه متأهِّلٌ لحوز التَّركة، فهو بمنزلة المقتضى التَّامِّ لولا المانع، فإذا لم يتحقَّق المانع، صار له، ولا عكس؛ لأنَّ الخنثى لم يتحقَّق أهليته للزَّائد على الثُّلث، فالذكر كصاحب اليد، يكفيه عجز خصمه، والخنثى كالخارج، لا يظفر إلَّا بالبرهان.

باب المناسخة[1]

هٰذا الباب يذكره أهل الفرائض، وليس مِنْ أبواب بيان الأحكام، ولكن مِنْ أعمال القسمة وكيفيَّتها.

باب
ميراث الغرقى والهَدْمَى[2]

إذا أشكل ترتب الموتى، احتمل موتُهم أمرين: الاتِّفاق في وقت واحدٍ، والتَّقدُّم والتَّأخُّر، وكلٌّ منهم على الثَّاني يحتمل أنَّه المتقدّم وأنَّه المتأخِّر، فعلى فرض الاتِّفاق في نفس الأمر، لا توارث، وعلى فرض الاختلاف، نقول في

---

(١) ٦/٣٦٢.

(٢) ٦/٣٦٢.

كلٍّ واحدٍ: يحتمل أنَّ هٰذا متأخِّرٌ، فيرث، ويحتمل أنَّه متقدِّمٌ، فلا يرث، وإذا كان كذٰلك، فلا يجوز نزع المال عن محلّه الذي كان عليه إلَّا بدليلٍ، والمفروض أنَّه لا دليل، فيجب بقاؤه على الأصل، فيلزم أن يرثه الحيُّ دون الميت على تقديرين، والتَّقدير نفسه لم يحصل علماً ولا ظنّاً حتَّى يستند إليه، وإنَّما تحيَّرنا، فاستندنا إلى الأصل، وهٰذه هي صورة الاستصحاب التي يجب العمل به فيها، وقالت بها الحنفيَّة أيضاً مع نفيهم للعمل بالاستصحاب الذي لا يستند إلى دليلٍ شرعيٍّ. وقد حقَّقناه فيما مضى أول الكتاب وفي «نجاح الطَّالب».

ومثاله: الغائب عندهم يحفظ ماله ووديعته ولا يورِّث مِنْ قريب مات بعد الغيبة استصحاباً للحياة؛ لأنَّه في الأوَّل استند إلىٰ اليد الشَّرعيَّة ولم ينزعها شيءٌ، والتَّوريث لم يستند إلى شيءٍ.

ومثله قول أمير المؤمنين عليٍّ كرَّم الله وجهه في البُغاة: كانوا إخواننا بالأمس وكانوا يملكون أموالهم. فاستند إلى ما تحقَّق كـونه قبل، وبقي عليه.

فتبيَّن ممَّا قلنا ظهور مذهبِ مَنْ لم يورث بعض الموتى مِنْ بعض.

أخرج البيهقي عَنْ زيد بن ثابت، قال: أمرني أبو بكر ـ حيث قُتل أهل اليمامة ـ أن أُوَرِّثَ الأحياء مِنَ الأموات، ولا أورِّث بعضهم مِنْ بعض.

وأمَّا مذهب التَّحويل، ففيه ما ذكرنا مِنْ نزع حقٍّ ممَّن كان له بالأمس إلى من لم يدلَّ على تسليمه إليه دليل؛ لأنَّه المفروض في صُوَرِ التَّحويل على مَنْ عليه الحقّ[1].

(٦/ ٣٦٣ س٣) قوله: وإلَّا أبطلنا حقّاً ثابتاً لأيِّهما.

يعني وقد أمكن أن يعطى بعض حقِّه، فوجب ذٰلك بقدر الإمكان، لكنَّه يقال: قد انتزعتم بعض مال الآخر وأعطيتموه مَنْ لا يستحقُّه قطعاً، ولو كان

(١) هنا فراغ في النسختين بمقدار سطرين، وكتب على هامش (أ): بياض في الأم.

ما زعمتموه واجباً؛ لكان أهون مِنْ فعل المحظور، وقد امتنع عليكم فعل هٰذا الذي زعمتموه واجباً ما لم تفعلوا محظوراً.

ثمَّ بين الصُّورتين فرقٌ لجواز موتهم دفعة فيما نحن فيه، بخلاف الصُّورة الَّتي صوَّرتموها. ثمَّ هٰذه الصُّورة أحد صور المدَّعى، فالاحتجاج بها مصادرة، وأمَّا الاحتجاج بالحديث فباطلٌ؛ إذ لا ميراث إلَّا بعد صحَّة مذهبكم، فهو دورٌ. هٰذا لو ثبت هٰذا الحديث بهذا اللَّفظ أو معناه المساوي في مقصود الاحتجاج.

(٦/ ٣٦٤ س٥) قوله في المفقود: حتَّى يمضي عمره الطَّبيعي.

هٰذه نبضة مِنْ كفرات الطَّبيعيين تلقَّاها المصنِّف ومَنْ وافقه بدون رويَّة. قالت الطَّبائعيَّة: طبيعة هٰذه البنية أن تستمر مائة وعشرين سنة، ولا يموت الميت قبل ذٰلك إلَّا لعارض، وقد كان بعض أطبَّاء العجم في صنعاء يزعم أنَّه لا يموت إلَّا لذٰلك المقدار لحفظه ـ بزعمه ـ بُنيته، فجاءت المنيَّة، فزعم أنَّ صحَّته في البطِّيخ، وطلب البطِّيخة الواحدة بخمسين ديناراً مِنْ ذهب، فلم يقدر عليها مع وجود ذٰلك في بعض بساتين البلد، وهٰذا مِنْ أمثلة ما ذكرناه في «العلم الشَّامخ» مِنْ دخول مفسدة الفلسفة على أهل الفنون كلِّهم بقولنا:

لكن بقيَّة علم الفيلسوف لدى ... كلِّ الفنون كما يدريه كلّ نُهى

ميراث ابن الملاعنة

(٦/ ٣٦٥ س٣) قوله: وميراثه لأمِّه. . . إلخ.

هٰذا المذهب هو الظَّاهر؛ لأنَّه إنَّما انقطع أن يورث مِنْ قِبَلِ الأب، فتبقى جهة الأمِّ وغيرها على حالها، ولم تكن عصبة الأمِّ عصبةً في غير هٰذا الموضع، ولا كانت الأُمُّ نفسها عصبةً في غيرها، فيبقى كلُّ ما كان على ما كان ما لم يقهرنا دليل، ولم يكن.

العلل المانعة مِنَ الإرث

(٦/ ٣٦٧ س٢) قوله: لا توارث بين أهل ملَّتين إجماعاً.

سيأتي في خلاف معاذ والنَّاصر والإماميَّة أنَّ المسلم يرث مِنَ الذِّمِّيِّ عندهم؛ فكيف يدَّعي الإجماعَ؟ إلَّا أنْ يريد في الأعصار المتأخِّرة بناءً على صحَّة الإجماع بعد الخلاف، ولا يتمُّ ذٰلك أيضاً؛ لأنَّ الإماميَّة لا يحصون عدداً، مِنْ عامٍ إلى عام يكثرون.

(٦/ ٣٦٩ س٩) قوله: قلنا: مخصوصٌ بقول[1] عليٍّ.

هٰذا عجبٌ؛ كيف يصلح كلام عليٍّ مخصّصاً لكلام النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟! ولعلَّ المصنِّف يدَّعي أنَّه توقيفٌ، فيتجه كلامه، وإن بَعُدَت هٰذه الدَّعوى، فكثيراً ما يدَّعون التَّوقيف مع احتمال النَّظر.

(٣/ ٣٧٠ س٧) قوله: وحفظت الدَّرج.

أما لو علم أنَّه لا أقرب منه، فينبغي أن لا يضرّ جهل الدّرج بعد العلم بالقرابة.

---

(١) في «البحر»: بفعل.

كِتَـــابُ السِّـــيَرِ

(٣/ ٣٧٦ س٤) قوله: (ي): وهو صريح.

الظَّاهر أنَّ النُّسخة هكذا (ي) وهو صريح، وليس بمتواتر، فيحتاج إلى النَّظر في صحَّته، لكنَّه متلقى بالقبول. وفي نسخة علي بن الإمام شرف الدِّين تقديم وتأخير، ولم أر هٰذا الحديث في كتب المحدّثين ليس إلَّا في كتب الزَّيدِيَّة، فكيف يتلقَّاه غيرهم بالقبول؟ ولم يشعروا به، لكن الإمام (ي) ـ قدَّس الله روحه ـ دبَّ وشبَّ وشاب والحديث منه بمرأى ومسمع، فظنَّ أنَّ النَّاس كلّهم كذٰلك.

وأمَّا الصَّراحة، فمعنى الإمام في اللُّغة: القدوة، مأخوذٌ مِنْ: أمَّهُ يَؤُمُّهُ، أعمّ مِنْ أن يكون في خيرٍ أو شرٍّ، وعليه استعمال النَّاس الآن لأئمة العلوم، **﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾** [القصص: ٤١]، **﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾** [الأنبياء: ٧٣]. والإمام هنا مقصورٌ على قدوة، مخصوصٌ اصطلاحاً، والعامُّ لا يدلُّ على الخاصِّ، لو قلت: حيوان، لم يدلّ على إنسانٍ بخصوصه أو فرس بخصوصه ونحو ذٰلك، ولذا لمَّا قالت امرأةٌ لأبي بكرٍ: ما بقاؤنا في هذا الأمر الصَّالح؛ قال: ما استقامت أئمتُكم. قالت: وما الأئمة؟ قال: أما كان في قومك عرفاء؟ قالت: بلى، قال: هم أولئك فاستفهمت وهي عربية، وفسَّر لها بمُطلق العرفاء.

(٦/ ٣٧٧ س١) قوله: المنصب معتبرٌ في الإمامة.

أورد في «الغايات» سؤالاً معناه أنَّ الشَّارع لم يبيِّن لنا المتولِّي بصفته، ويعينه بنعوته التي يعتبرها المعتبرون، إنَّما بيَّن لنا أنَّ بعض الأمور لا يقوم بها العامَّة، وإنَّما أمرها إلى الولاة كتولِّي تجييش الجيوش والحروب، وأخذ الحقوق

طوعاً وكرهاً ووضعها في مواضعها، ونحو ذلك، فهٰذا مقصود الإمامة، فمن حصل به هٰذا المقصود فلا يشترط غيره. ثمَّ قال: ولا يمكن الجواب عَنْ هٰذا السُّؤال إلَّا بما لا مخلص فيه، ولم يحرّر له جواباً وأمَّا ما يدَّعونه مِنْ إجماع الصَّحابة على اعتبار المنصب فغير صحيحٍ، غير أنَّها مسألة فيها رائحة الرِّئاسة، لا يقبل الرُّؤساء فيها إلَّا ما وافق أهويتهم، والذي وقع مِنَ الصَّحابة تولية قرشيّ، ولم يذكر أحد منهم أنَّ ذٰلك شرطٌ، والذي في كلام أبي بكر أنَّ ذٰلك أقرب إلى تمام اجتماع العامَّة، وهذا ليس باشتراطٍ، ولا يلزم مِنْ هٰذه العلَّة الاشتراط؛ ألا ترى أنَّ بيوتات الملك يكون النَّاس أقرب إلى أحدثهم فأحدثهم، وكم رأينا من المترسلين يتعلَّق بذٰلك.

وأمَّا حديث «الأئمة مِنْ قريش»، فهو خبرٌ محضٌ عن الواقع، وهو ظاهر ألفاظ الرِّوايات، ففي المتَّفق عليه: «النَّاس تبعٌ لقريش في هٰذا الشَّأن مسلمهم تبعٌ لمسلمهم، وكافرهم تبعٌ لكافرهم». فهل يقول أحدٌ: إنَّ هٰذا الخبر في معنى الأمر؟ وفي «مسلم»: «النَّاس تبعٌ لقريش في الخير والشَّرِّ». وفي المتَّفق عليه: «لا يزال هٰذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان».

والحاصل أنَّ الصَّحابة فعلوا فعلاً وجدوه أقرب شيءٍ في تلك الحادثة إلى تحصيل المقصود، فأخذ النَّاس الواقعات شروطاً، ولا يلزم مِنَ الوقوع الوجوب. ثمَّ عمود ذٰلك بعد إجماع الصَّحابة. ودون الإجماع الذي يكون حجَّة خرط القتاد، فإنَّا لم نعلم نصّ كلِّ صحابيٍّ، وسكوتهم لا يلزم منه أنَّهم سكتوا عن حجَّةٍ عندهم مِنَ الله بلزوم ذٰلك، وإنَّما هو كسكوتهم في سائر المسائل التي لا قاطع فيها. ولمَّا كان سعد بن عُبادة رئيساً لا يخفى حاله، اشتهر خلافه مدَّة أبي بكرٍ وعمر، حتَّى مات في خلافة عمر، وخرج إلى الشَّام لكلام جرى بينهما ومات هناك.

(٦/ ٣٧٩ س١٣) قوله: واعتقد الكراميَّة بغي الحسين بن عليٍّ على يزيد بن معاوية.

هٰذه الشَّنيعة لازمةٌ لزوماً لا انفكاك عنه لمن أوجب طاعة المتغلّب؛ ولذا رُوِيَ عن ابن العربي شارح «الترمذي»، وهو مِنْ خيار أئمة الفقه والحديث في

المالكية، فقال: ما قتل الحسين إلَّا سيف جدّه، فجرى على القاعدة تجلّداً وجبن غيره.

فهـــرول ما بين هٰذا وذا   فلا ذا تأتّى ولا ذا حـصـــل

وجميع القائلين بوجوب طاعة المتغلّبة جرَوْا على القاعدة في أهل بيت النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعد الحسين: زيد بن علي ومحمَّد بن عبد الله وأخيه وسائر أئمة أهل البيت، وهم شعبةٌ مِنَ الحسين، ذرِّيَّةٌ بعضها مِنْ بعضٍ، وسِيَرُهُم معروفةٌ مكشوفةٌ للمُؤالف والمُخالف مع كثرة عددهم في كلِّ عصرٍ، قلَّما خلا عصرٌ مِنْ إمامٍ، فلو سار منهم نادرٌ بخلاف سيرة أهله، لم يكن مِنَ الطِّراز الذي كلامنا فيه، وما زال عدوّهم ـ في الأغلب ـ مِنْ طراز يزيد بين الضَّالِّ والأضلِّ.

ولذا لم يقم في وجه النَّاقص والأشجِّ أحدٌ، وقد وردت أحاديث متواترة معنى في تسكين الفتن بكلِّ ممكن، والله يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون، فهٰذه مسألة هي أصعب مسائل الدِّين، أو مِنْ أصعبها علماً وعملاً، والله الموفِّق.

فصـــل
في شروط الإمـــامة

(٦/ ٣٧٩ س١٩) قوله: للإجماع على صحَّتها فيهم.

الإماميَّة مِنَ الأُمَّة، وهم لا يُصحِّحون الإمامة في غير المنصوص عليهم بزعمهم، فإن أراد الإجماع على صحَّتها في غير المنصوص عليهم، فَممنوع، وإن أراد في الاثني عشر، لم يفد المدّعى، ولم يجمعوا عليهم أيضاً.

فإن قلت: قولهم باطلٌ قطعاً.

قلت: نعم، ولكن بطلانه لا يُصَيِّرهم قائلين بصحَّتها في غيرهم، وما لم يقولوا بذلك، لم تجمع الأمَّة، فإذا بطل الإجماع، احتاج المدَّعي إلى دليل

على منعها في غير الفاطميين؛ إذ دليل شرعيَّتها لم يخص، وهٰذا الاعتراض القادح يجري في دعوى المصنِّف إجماع العترة لكثرة مَنْ في الإماميَّة منهم.

فإن قلت: المراد إجماع العصور المتقدّمة.

قلت: هم كذٰلك يدَّعون إجماع العصور المتقدّمة مِنْ أهل البيت.

فكـلٌّ يدَّعي وصـلاً لليلى   وليلى لا تقـرُّ لهم بِذَاكـا

وغاية مَنْ سمع هٰذا مِنَ الزَّيديَّة يغضب ويقول: صحَّ هٰذا عندنا مِنْ قول أئمَّتنا وعلمائنا، ومَنِ النَّاسُ بعدهم؟! فنضمن له بالحمقة حمقتين مِنَ الإماميَّة، وبالدَّعوى دعوتين.

(٦/ ٣٧٩ س٢١) قوله: فيجب أن يكون مجتهداً.

هٰذا مِنْ تلك الدَّعاوي، والخلاف ظاهرٌ، ولم يستند مدّعي شرط الاجتهاد إلَّا إلى نصب الصَّحابة مجتهداً، وسمعت ما قدَّمنا أنَّه لا يلزم مِنَ الوقوع الوجوب.

(٦/ ٣٧٩ س٢٢) قوله: ليتمكَّن مِنْ إجراء الشَّريعة على قوانينها.

هو يكون حينئذٍ أحد المجتهدين، فيجري الشَّريعة على قول بعضهم، وهو هو، لا على قول كلّهم، وإذا كان كذٰلك، فهو يمكنه ذٰلك بالرُّجوع إلى العلماء وبنصب الحكَّام.

فإن قلت: يجب عليه العمل باجتهاده.

قلت: هٰذه نفس الدَّعوى، فلا تجعله دليلاً.

(٦/ ٣٨٠ س٢) قوله: فاقتضى أنَّه لا يخلو الزَّمان عن مجتهدٍ.

قد بيَّنَّا صحَّة هٰذه الدَّعوى في أوَّل كتاب الأحكام بما نظنُّ أنَّا لم نُسْبَق إليه مع وضوحه، واستدلُّوا على عدم جواز خلوِّ الزَّمان عمَّن يصلح للإمامة بأنَّا كلّفنا أموراً الإمامُ شرطٌ فيها، وما لا يتمُّ الواجبُ إلَّا به يجب، واعترض بأنَّ

شرطية الإمام مقيَّدة بوجوده قطعاً، فإذا عدم، فإمَّا أن يعدم الوجوب أو تعدم الشَّرطيَّة، وتُقام تلك الأمور بدونه كالحدِّ مثلاً.

(٦/ ٣٨٠ س٦) قولـه: ويكفيه كتابٌ صحيحٌ يرجع إليه كـ «السُّنن» لأبي داود. . . إلخ.

في هٰذا الكلام ثلاث دعاوي غير صحيحة:

الأولى: كون مثل أبي داود يكفي المجتهد، وقد تكرَّر مِنَ الإمام ذكر هٰذا، ولا يشكُّ مختبر أنَّ المقتصر علىٰ ذٰلك لا يظنُّ عدم دليل يحتاج إليه في إثبات الحكم أو نفيه، ولا بدَّ مِنْ ذٰلك، وإلَّا كان عاملاً بلا علمٍ، ولا ظن.

الثَّانية: أنَّ وصف الصِّحَّة لا يشمل أبا داود ولا غيره ممَّن لم يدَّعِ ذٰلك لكتابه، وأبو داود معترف بذلك في كتابه كما يعلم ذٰلك المختبر، سواء أردنا بالصِّحَّة اصطلاح المحدِّثين أو اصطلاح الفقهاء والأصوليين، أعني الثُّبوت الذي يسوغ معه العمل، وهو المظنون.

الثَّالث: الاكتفاء بالوصول إلى المصنِّف، وقد تكرَّر منَّا بيان بطلان ذٰلك، ولو ادَّعى مدَّعٍ الإجماع على خلاف ذٰلك، لم يُفَنَّدْ، وكان أمثل أهل تلك الحرفة.

(٦/ ٣٨١ س١٢) قوله: فكما يجب طاعة الرَّسول، يجب طاعة الإمام تحليلاً وتحريماً.

إنَّما وجب طاعة الرَّسول على كلِّ حالٍ؛ لأنَّ أمره كلَّه عن وَحيٍ. أمَّا الإمامُ، فمجتهدٌ يخطىءُ ويصيب، وأمَّا طاعة أولي الأمر، فإنَّما هي ما لم نتنازع نحن وهم، أمَّا لو تنازعنا، حكَّمنا الكتاب والسُّنَّة كما هو صريح الآية. وقد طوَّلنا في تحقيق هٰذا في «الأرواح».

وحديث «ليس للمرء إلَّا ما طابت به نفس إمامه» إن ثبت له أصلٌ، فإنَّما هو فيما يختصُّ به الإمام، ويكفي في ردِّ كلام الإمام (ي) هٰذا عدم دليله،

وقد ردَّه المصنِّف بأنَّه لم يُرْوَ عن السَّلف، فيصلح أن يكون سنداً للمنع، لا دليلاً مستقّلاً.

(٦/ ٣٨٢ س٥) قوله: بل يجوز المفضول.

قد أجاد المصنِّفُ في تقوية هٰذا القول وهو الحقُّ، وينبغي أن تحمل المفاضلة على ما هو الأتمُّ في المقصود، وهو معنى الفرع الآتي، لا على كثرة العلم أو العمل أو شدَّة الورع مثلاً، بل على مَنْ كان المقصود به أقوم، ولا شكَّ في أولويَّته غاية الأولويَّة ككلِّ وظيفة؛ إلاَّ أنَّها لا تبلغ إلى اللُّزوم والتَّعيُّن. وقد كان عمر يولي مَنْ لا يرضى دينه لقوَّة قوام المقصود به.

لمَّا مات يزيد بن أبي سفيان ولي بعده معاوية، وبينهما في الدِّين ما بين السَّماء والأرض، قال عمر لأبي سفيان: أعلمت أنَّا ولَّينا معاوية بعد يزيد؟ قال: ذاك الظَّنُّ بك، قال عمر: أولادك يولُّون نفوسهم، يعني لكمالهم.

ونقموا على عمر عزل سعدٍ وتولية معاوية، وعزل فلان وتولية عمرو بن العاص، فقال: أنا أُولِّي الفاجر وأنا قفاه، لكن أنتم لا تفعلون[1].

(٦/ ٣٨٣ س٣) قوله: قلنا: قد استعان صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بخزاعة.

لم يَسْتَعِنْ بهم، إنَّما نصرهم هو، وذٰلك كان سبب الفتح؛ لأنَّهم كانوا حلفاءه، والأمرُ مكشوفٌ في السِّيَر وكتب الحديث.

أخرج أحمد ومسلم عن عائشة، قالت: خرج رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قِبَلَ بدرٍ، فلمَّا كان بحرَّة الوبرة أدركه رجلٌ قد كان يذكر منه جراءة ونجدة، ففرح به أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حين رأوه، فلمَّا أدركه، قال: جئت لأتبعك وأُصيب معك، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «تؤمِنُ باللهِ ورسوله»؟ قال: لا، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشركٍ». قالت: ثمَّ مضى حتَّى كان بالشَّجرة أدركه الرَّجل، فقال له كما قال أوَّل مرَّة،

---

(١) في (أ): تفعلوا.

فقال له النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كما قال أوَّل مرَّة، فقال: لا، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشركٍ». قالت: فرجع، فأدرك بالبيداء، فقال كما قال أوَّل مرَّة: «تؤمن بالله ورسوله»؟ قال: نعم، فقال له: «فانطلق».

وأخرج أحمد عن حبيب بن عبد الرَّحمن، عن أبيه، عن جدِّه، قال: أتيت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو يريد غزواً، أنا ورجلٌ مِنْ قومي ولم نُسلم، فقلنا: إنا نستحيي أن يشهد قومنا مشهداً لا نشهد معهم. قال: «فأسلمتما»؟ قلنا: لا، قال: «فإنَّا لا نستعين بالمشركين». قال: فأسلمنا وشهدنا معه.

فهٰذه الاستعانة بالمشرك على المشرك، فكيف الاستعانة بالمشرك على المسلم؟ فالحقُّ مذهب الشَّافعيِّ.

(٦/ ٣٨٤ س٥) قوله: قلنا: القصد بها الإعلام بانتدابه للأمر والقيام به، وهو حاصلٌ.

هٰذا صحيحٌ على مَنْ قال: تكفي الدَّعوة؛ إذ معناها ما ذكروا من اشتراط العقد، فليس ذٰلك معناه، وقد بطل الأوَّل، فيحتاج إلى الاستئناف، فإن كان مذهبهم كما ذكر، نظر ما وجهه عندهم.

فإن قلت: وما عندك في هٰذه المسألة؟.

قلت: قد بسطتُ القول فيها في «الأبحاث المسدَّدة» بما حاصله أنَّ بعض الأُمـور الشَّرعية لا تتقوَّم بالأفراد، بل لا بدَّ في تقومها مِنَ اجتماع جماعة يتمِّمونها، والجماعة ما لم يكن لهم زِمامٌ يزمّهم يعودون إليه لا تتَّفق آراؤهم عادةً، فحصل مَعْنى الاحتياج إلى الأمير لتمام تحصيل ذٰلك المقصد، فشرع لهم تأمير أميرٍ، حتَّى شرع لثلاثة مسافرين أن يُؤمِّروا أحدهم.

فإذا بايع ذٰلك الواحدَ أحدٌ، لزمه الوفاء؛ لأنَّه إنَّما قال له: والله لأُعينُك على تحصيل هذا المقصد الشرعي لأني ظننتك أقومنا بهذا المقام فأصل الفعل واجب على كل فرد وقد حلف المبايع ليفعلن ما هو واجب، ثم إذا قوي أمر

الأمير بحيث ظهر قدرته على تحصيل ما بويع لأجله، وجب على كلِّ أحدٍ طاعته؛ إذ معنى طاعته معاونة مَنْ هو أقدر على تحصيل المقصد الشَّرعيِّ، ولا شكَّ في وجوب ذٰلك. ولذا قال أمير المؤمنين عليٌّ كرَّم الله وجهه في مراسلته معـاوية: قد لزمتك بيعتي في المدينة وأنت بالشَّام.

فإن قلت: فإذا حصل له هٰذه القوَّة على تحصيل المقصود بجدّه في الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وفشا أمره حتَّى صار بصورة الخليفة؟

قلت: يكفي ذٰلك، وهو معنى قول الزَّيديَّة.

وأمَّا القول بالعقد، فلا مستند له إلَّا ما وقع مِنَ الصَّحابة، وقد كرَّرنا أنَّه لا يلزم مِنَ الوقوع الوجوب، ولو صحَّ الاشتراط لَنَقَضَ نفسه؛ لأنَّ نصب الإمام مِنَ الأمور العائدة إلى العامَّة كتجييش الجيوش، وقد استقلَّ به النَّاصب، وهو حينئذٍ فردٌ ليس بأميرٍ، فيلزم أن لا يصحَّ نصبه، فيبطل النَّصب.

وإن قيل: لا يحتاج النَّصب، فهو قولنا. وإن قيل: في هٰذه الصُّورة خاصة، كان تخصيصاً بلا مخصِّصٍ، واحترازٌ بمجرَّد المذهب، وهو ـ كما قال ابن الحاجب ـ: مِنْ جنس اللَّعب.

(٦/ ٣٨٤ س٦) قوله: (ي): وجوَّزوا الخطأ[1] على الأنبياء، لا على الأئمة.

لم نجد هٰذا التَّفصيل في كتبهم، وراجعنا ناساً منهم، وإنَّما اعتلالهم أنَّ الخطأ يُنافي العصمة، ولا فرق بين معصومٍ ومعصومٍ عندهم، فيصير النِّزاع أنَّ العصمة المثبتة لهم هل تعمّ العصمة عن الخطأ؟ وفرعوا على ذٰلك نفي كلِّ عصيانٍ عن المعصـوم، وهو خلاف صرائح القرآن: **﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾** [طه: ١٢١]، **﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾** [الفتح: ٢]، **﴿فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ، وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وحُسْنَ مَآبٍ﴾** [ص: ٢٥]، **﴿لَنُبِذَ بالعراء وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾** [القلم: ٤٩]، **﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾** [الشعراء: ٨٢]. وكلُّ استغفارٍ منهم يفيد تجويزهم أن يكون صدر عنهم عصيان.

---

(١) في «البحر»: الصغائر.

(٦/ ٣٨٥ س٢) قوله: قلنا: القرعة غير معتمدة في شيءٍ مِنَ الشَّريعة[١].

يقال: بل قد صحَّ اعتمادها في عدَّة مواضع، منها مسألة السِّتَّة الأعبد، ومنها في قضاء عليٍّ في الثَّلاثة الذين وقعوا على امرأةٍ في طُهْرٍ، وقرَّره النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ومنها[٢]. . .

(٦/ ٣٨٧ س٢) قوله: «مَنْ مات ولَمْ يعرف إمام زمانه، ماتَ ميتةً جاهليَّةً».

لم أجده في كتب الحديث بهٰذا اللَّفظ، ولكن في معناه: «مَنْ مات وليس في عُنُقِهِ بيعةٌ، مات ميتةً جاهليَّةً»، وهو في «مسلم»، ومعناه ـ بحسبما يظهر ـ أنَّ تقويم الإمام وإعانته وطاعته على ما يقومُ به مقصود الإمامة واجبٌ، ولا شكَّ أنَّ ذٰلك مترتِّبٌ على معرفته بصفاته الموجبة لطاعته، فالغفلة عن ذٰلك والإخلال به جهالةٌ بلا شكٍّ، وما بعد الحقِّ إلَّا الضَّلال.

وفي معنًى ما ذكر رواياتٌ متضافرةٌ، وهي دائرةٌ على الانتظام في سلك الجماعة وعدم الخروج عنهم.

منها مِنْ حديث معاوية لأحمد والطَّبراني: «مَنْ مات بغير إمام مات ميتةً جاهليَّةً» وللطبـراني وأبي نعيم: «من مات مفارقاً للجماعة مات ميتةً جاهليَّة» ولهما: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهليَّة، ومَنْ نزع يداً من طاعةٍ جاء يوم القيامة لا حجَّة له».

ولابن سعد: «مَنْ مات ولا بيعة عليه مات ميتةً جاهليَّةً».

وللحاكم: «مَنْ مات وليس عليه إمامُ جماعة، فإنَّ موتته موتَةٌ جاهليَّةٌ».

وكلُّ هٰذه الرِّوايات مِنْ حديث ابن عمر.

ومنها مِنْ حديث عامر بن ربيعة أخرجه ابن أبي شيبة وأحمد والطَّبراني والمقدسيُّ: «مَنْ مات وليس عليه طاعة مات ميتةً جاهليَّةً، وإن خَلَفَها مِنْ بَعْدِ عقده إيَّاها في عنقه لقيَ الله تعالى ليست له حُجَّة».

(١) في «البحر»: الشرع.

(٢) هنا بياض في النسختين بمقدار نصف سطر.

(٦/ ٣٨٧ س٤) قوله: ومعرفة إمامة عليٍّ فرض عينٍ.

ثمَّ علَّله بأنَّ معرفة إمام الزَّمان فرعٌ على معرفته، ثمَّ بيَّن هٰذا التَّعليل بأنَّ صفاته مقيسة على صفاته.

وأقول: لو لم يخلق الله عليّاً، أو لم يشعر مُكَلَّفٌ بوجوده، لم يختل مِنْ تكليفه شيءٌ، وليس النَّظر في مثل هٰذه الدعاوي ممَّا يهم من شغله ما يعنيه عمَّا لا يعنيه.

(٦/ ٣٨٧ س١٢) قوله: إذ تحطُّ مِنْ مرتبتهم[1].

إنَّما مرتبتهم بالنُّبوَّة، والخارقة دليل صدقهم، وإنَّما يكون ذٰلك بتعلُّقها بدعوى النُّبوَّة، وكونها على وفقها. وأمَّا الخارقة التي تظهر على الصَّالح، فلا تتعلَّق بذٰلك، بل تدلُّ على اتِّباعه للنَّبيِّ، فرفعته تابعةٌ لرفعة النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فهي ترفع مِنْ قدر النَّبيِّ، فكيف يُقال: إنَّها تحطُّ مِنْ قدره.

وقد تكون الخارقة على المردة كالدَّجَّال، وهي للبلوى لهم وللنَّاس، ولا يلزم مِنْ ذٰلك حطُّ مرتبة الأنبياء ولا الصَّالحين، وذٰلك لأنَّ العبرة ليست بالخارقة نفسها، ولكن بما فُعِلَتْ لأجله. وهي في المَرَدَةِ للإهانة وزيادة البلوى.

فصـــل
ويجب على الرَّعيَّة طاعته... إلخ

(٦/ ٣٨٨ س٥) قوله: الثَّانية يوم الحديبية.

هٰذا وهمٌ غريبٌ، فإنَّ بيعة الحديبية هي بيعة الرِّضوان، لم يختلف في ذٰلك اثنان، ولو جعل الثَّانية التي وقعت في الفتح على الصَّفَا، وكانت بيعةً عامَّةً، وليس المراد حصر مبايعته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الأربع، إنَّما المراد المشهورة وذوات الذِّكر. وكم بيعة خاصَّة لأفراد وثُبَات، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: إذ فيه حطّ مرتبتهم.

(٦/ ٣٨٩ س٤) قوله: إذ كان عدد الرُّوم ثلاثمائة ألف والمسلمون عشرة آلاف.

المعروف أنَّ الرُّوم بمن انضمَّ إليهم من العرب مائتا ألف، وأمَّا المسلمون فثلاثة آلاف، لم نر فيه اختلافاً في كتب الحديث والسِّير، ولعلَّه انتقل ذهن المصنِّف إلى يوم الفتح، فإنَّ المسلمين كانوا عشرة آلاف.

وقصَّة مؤتة مِنْ أعجب ما أكرم الله به نبيه والمسلمين، فإنَّه رُوِيَ أنَّ المسلمين هزموا الكفَّار وقتلوا منهم مقتلة عظيمة.

ويشهد لذلك ما في «البخاري» مِنْ قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أخذ الرَّاية سيفٌ مِنْ سيوف الله حتَّى فتح الله عليهم».

وما ذكر في حديث ابن عمر أنَّهم قالوا: ندخل ليلاً، يعني مستحيين، وقالوا: يا رسول الله، نحن الفرَّارون، فقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «بل أنتم العكَّارون، وأنا فئتكم».

يحتمل أنَّ هٰؤلاء قومٌ خاصٌّ شُذَّاذٌ، خفوا حين رأو كثرة العدوِّ، وظنُّوا أنهم معذورون لذلك، وثبت الجمهورُ.

ومن خوارق هٰذه الغزوة: أنه لم يُقتل مِنَ المسلمين يومئذٍ إلاَّ اثني عشر نفساً أبلغ ما قيل، وقيل أقل مِنْ ذٰلك. وقد قال خالد بن الوليد: إنَّه انقطع في يده تسعة أسياف، فكم قتل؟ وكم قتل سائر الأبطال وسائر عسكر المسلمين الذين باعوا نفوسهم؟ فإنَّه لا يقدم في مثل تلك الأعـــداد، إلاَّ مَنْ باع نفسه، فهو لا يقتل، ولا يخاف الموت؛ إذ هو طالبه؛ إذ هو إحدى الحسنيين. وقد تردَّدوا بعض تردُّدٍ حين بلغهم عِدَّةُ العدوِّ، ثمَّ قال لهم عبد الله بن رواحة: إنَّما هي إحدى الحسنيين، فقالوا: لقد صدق، وأقدموا. فهل يفعل ذٰلك في مثل هٰذه الصُّورة مَنْ لم يعزم على الموت؟ ولقد قال الهادي يحيى بن الحسين لبعض مَنْ يحاربه: اعلم أنَّكَ لست لي بكفءٍ؛ لأنَّك طالب الحياة، فأنت تهرب مِنَ الموت، وأنا أطلب الآخرة، فأنا أطلب الموت، أو كما قال قدَّس الله روحه.

(٦/ ٣٩٣ س٤) قوله: ثمَّ نُسِخَتْ هٰذه كلّها بقوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُموهُمْ﴾.

شاعت هٰذه الدَّعوى في النَّاس بلا بُرهانٍ، وإذا سلكنا مسلك الجدل قلنا: النَّسخ ممنوع ما لم تُقيموا برهاناً، وإن جاريناهم بيَّنَّا عدم صحَّة الاستدلال بهٰذه الآية على هاتين الدَّعويين، ثمَّ بيَّنَّا النَّصَّ على خلاف ما قالوا.

فنقول: «حيث» للمكان، فلا تصدق على تحليل القتال في الشَّهر الحرام، وأيضاً لو جعلنا «حيث» للزَّمان مجازاً تشبيهاً لأحد الطَّرفين بالآخر، كانت هٰذه الآية عموماً وآية تحريم الأشهر الحرم خصوصاً، فَمَنْ بنى العامَّ على الخاصِّ مطلقاً فواضحٌ، وعلى ما نختاره مِنْ أنَّ العبرة بالمتأخِّر، فـ «براءة» في حجَّة أبي بكرٍ، و«المائدة» شاع وذاع تأخُّرُها جملةً، وبعض آياتها نزل في حجَّة الوداع، وكذٰلك يجري الكلام في العموم والخصوص في المكان؛ إذ مدلول «حيث» عامٌّ، والبلد الحرام خاصٌّ.

وأمَّا بيان النَّصِّ على خلاف ما قالوا، فالحديث الصحيح المتواتر المعنى، وهو قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في خطبته يوم النَّحر في مِنى: «ألا إنَّ دماءَكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرامٌ، كحُرْمَةِ يومكم هٰذا، في شهركم هٰذا، في بلدكم هٰذا»، فهٰذا صريحٌ في بقاء الحُرْمة في الزَّمان والمكان. وحجَّة الوداع بعد آية «براءة» كما ذكرنا.

وكذٰلك روايات «لا تُغْزَى مكَّة بعد اليوم» و«لا يقتل قرشيٌّ صبراً». والمراد بالخبر النَّهي، لكثرة الغزو والقتل صبراً، وخبر الصَّادق لا يختلف. وقد أخرجه أحمد والترمذي، وقال: حسنٌ صحيح، وغيرهما.

ومِنْ أصرح ما في الباب وأصحه حديث أبي شريح العدوي في «الصَّحيحين» وغيرهما، قال: قلت لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكَّة: إئذن[1] لي أيُّها الأمير أُحدِّثك قولاً قام به رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الغد مِنْ يوم الفتح، سمعته يقول: بعد حمد الله والثَّناء عليه: «إنَّ مكَّة

---

(١) كتب فوقها في (ب): «أتأذن».

حرَّمها الله تعالى ولم يحرِّمها النَّاس، فلا يحلُّ[1] لامرئٍ يؤمن بالله واليوم الآخر[2] أن يسفك بها دماً أو يعضد شجرةً، فإنْ أحدٌ ترخَّص لقتال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقولوا: إنَّ الله قد أَذِنَ لرسوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ولم يأذن لكم، وإنَّما أذن لي فيها ساعةً مِنْ نهارٍ، ثمَّ عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشَّاهد الغائب». فهل في المطالب أوضح مِنْ هٰذه الأدلَّة؟.

فإن قلت: فما حمل الجمهور على مخالفتها، وهي منهم بمرأى ومَسمع غير غريبة ولا مستورة؟.

قلت: استحلال البلد الحرام، والشهر الحرام، أعني عدمَ احترامهمَا، لا الاعتقاد، فإنَّه عند الله سبحانه، فكثر ذٰلك من الملوك كما كَثُرَ منهم تركُ جمهور المقاصد الشرعيَّة، وارتكابُ الابتداع، وانتهاكُ المحرمات كسائرِ المعاصي يرتكبُها العبد وهو وَجِلٌ، ثم يهونُ عليهِ حتى يعاودها بلا هيبة كأنَّها حلال، ثمَّ أخذ التابعون من العلماء، لا هؤلاء الملوك، في ترميم ما استطاعوا لهم، ونصر الملوك مَنْ وافَقَهم من العلماء على من خالفهم، فعظموهم في العيونِ، وصغَّروا الصادقين، وجاء نشءٌ فآثروا الأعزةَ على من لا يكادُ يبين. وإن بلغ أحدُهم بَعْدُ من العلم ما بلغ، لم يقدر أن يخلع ربقة الآباء والأسلاف، وهو الداءُ العامُّ لأهل الكفر والإسلام.

ولما قلنا: كَثُرَتِ الرواياتُ: «إنَّ أولَ مَنْ يستحلُّ الحرمَ كبشٌ مِنْ قريش، عليه نصفُ عذاب أهل النَّار»، وهذا الحديث مع أنه كالمتواتر معنىً يَشْهَدُ لما قلنا من استمرار الحرمة، ولو كانَ مكة كغيرها، لم يكنْ لذٰلك معنى، وقد ذكرنا هذا البحث في «حاشية الكشاف»، وفي «الأبحاث المُسدَّدة» بما لعلَّه يعضُدُ بعضُ الكلام بعضاً، واللهُ المستعان.

(٦/ ٣٩٥ س٢) قوله: (ي) أصحهما يستأذن.

---

(١) سقط من (أ).

(٢) سقطت من (أ).

هذا هو الصواب، إذ يجبُ برُّ الوالدين المملوكين، وهذا من بابِ البرِّ، فلا معنى لقول مَنْ قال: لا إذن له في نفسه فلا يأذن لغيره.

(٦/ ٣٩٥ س٥) قوله: فإذا مُنِعَ الشهادةَ، بطلتْ ثمرةُ الجهاد.

ليسَ في الحديث منعُ الشهادة، وإنما فيه أنه لا يسقطُ عنه حقُّ الآدمي، وكل الأحاديث في هذا المعنى صريحةٌ فيما ذكرنا، فما أدري كيفَ وَهِمَ المصنف في ذٰلك.

وفي مسلم: «يُغْفَرُ للشهيدِ كلُّ ذَنْبٍ إلَّا الدينَ»، وفي الترمذي: «القتلُ في سبيلِ الله يكفِّرُ كُلَّ خطيئة، فقال جبـريلُ إلَّا الدينَ، فقال النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: إلَّا الدَّينَ»، وفي روايات أُخر: «حُبِسَ الشهيدُ عن دخولِ الجنَّة حتى يُقْضَى دينُه».

إذا تبين ما ذكرنا، عُلِمَ أنَّه لا معنى لاشتراط إذنِ صاحب الدين، بل الواجب القيامُ بحقه إما بتسليم في المعجل، وإما بضمين أو رَهْن في المؤجل، فإن أَذِنَ له، كان من باب النظرةِ، والدينُ كما هو لا يسقُطُ، وأما منعُ الشهادة فلا تَدُلُّ الأحاديث عليه، بل هي دالَّةٌ على مجامعة الشهادة للدين، فقد تَبَيَّنَ سبقُ الإمام (ي) للمصنف في الوهم رحمهما الله تعالى، ورضيَ عنهما.

(٦/ ٣٩٥ س١١) قوله: قلتُ: والمذهبُ أنَّ الجهادَ كذٰلك.

يعني يخـرُجُ له بدون إذنِ الوالد، والصوابُ عدمُ الجواز، لما مرَّ من الأحاديث، وكذٰلك كل واجب غير متعين، أما الواجبُ المتعين بحسب الأصل كالصَّـلاة، والفـرض، والصيام، والحج وغيرها، أو تعين بحسب العارض كالمدافعة عن الأهل والجيران ونحو ذٰلك، فلا يفتقرُ إلى إذنٍ، والله أعلم.

فصـــل
في جهـــاد الكفَّـــار

(٦/ ٣٩٦ س٢) قوله: وقد قيلَ: إن المراد[1] بها الدعاء إلى حربِ هوازن.

(١) في «البحر»: وإذ قد قيل المراد.

على كل تقدير ليسَ في الآية دليلٌ على الحصر، بل هي خبر أنه سيدعوهم داعٍ، ودعوى الإجماع أن المرادَ دعاء الإمام خاصة غيرُ مقبولة، بل من عرض تلكَ الدعاوي التي لم يشهد لها عقل ولا سمع.

وقول المصنِّف: «قلت: الأقربُ أنه يجوزُ ما لم تَقْوَ به شوكةُ الظالم». مصالحة على الأصحاب لئلا يهملَ كلامهم بالمرة، وكثيراً ما يفعلون ذلك، والحق أحقُّ أن يُتَّبَع.

(٦/ ٣٩٦ س١٣) قوله: والمراد مشركو العرب إجماعاً.

يعني أن الواقعةَ مع مشركي العرب، لكنه يلزمُ ما أراد، لأنَّ العبرةَ بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، وإذا عمَّ الَّلفظُ كلَّ مشركٍ وقد عارضَها تعميمُ الجِزيةِ بأحاديث السرايا، كان المرادُ: اقتلوا مَنْ لم يدخلْ في الإسلامِ أو يقبلِ الجزيةَ، فلا بُدَّ للفرق بين العربي وغيره من دليل خارج عما ذكر، وإلا عَمَّتِ الجزيةُ بما ذكرنا. على أن سراياه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عامتها في العربِ، وغالبُهم غيرُ كتابي.

(٦/ ٣٩٨ س٦) قوله: ولقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «إنهم منهم».

الجمع بين هٰذا الحديث وبين أحاديث النهي أن هذا مع العذرِ الملجىء، وعدم التعمد كفي البيات، والنهي بدون ذلك، وكلٌّ من الحديثين معمولٌ به، فلا نسخٍ، ومعنى كونهم منهم يعني: اعتبر ذلك في إجراء كثيرٍ من الأحكام الدنيوية كالسبي والتقرير على أحوال الكفر حتى يبلغوا، ويقررونَ على ذلك، ولا يلزمُ منه أحكامُ الآخرة كما يزعُمُه المبطلونَ تعالى الله عن الظلمِ عُلُوّاً كبيراً.

فصـــل
ويغنمُ من الكفارِ النفوس والأموال

(٦/ ٤٠٥ س٣) قوله: وإن كان عربيّاً غير كتابي، لم يَجُز.

يعني الاسترقاق. استرقاقه وأصحابه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للعرب غير الكتابيين معلومٌ من كتب السير، والأحاديث كهوازن، وبني المصطلق. وقال

لأهلِ مكة: «أنتمُ الطُّلَقاءُ»، وكذلك فادَى أهلَ بدرٍ، والظاهرُ عدمُ الفرق بينَ الفداءِ، والقتل، والاسترقاق، لثبوتها في غيرهم قَطْعاً، وقد ثَبَتَ فيهم ولم يَصِحَّ مخصصٌ، ولا ناسخٌ، والحديثُ الذي ذكره المصنفُ ضعيفٌ، وآية براءة عامة فيمن لا يؤمنُ باللهِ واليوم الآخر، وهو صادق على غيرِ الكتابي، إما لأنَّ الوصفَ الذي هو قوله تعالى: ﴿ولا يدينون﴾ [التوبة: ٢٩] يصدقُ على غير الكتابي، لأنه نفي، وإما لأنه لا يلزَمُ من الوصفِ عمومَ أفراد الموصوف، بل من يصلحُ له وقد استفتحت الصحابةُ أرضَ الشام وهم عربٌ، وكذلك في أطراف بلاد العرب المتصلة بالعجم، ولم يفتشوا العربيَّ من العجمي، والكتابيَّ من الأمي؛ بل سَوَّوْا بينهم، لم يُرْوَ عن أحد خلافُ ذلك.

قال أحمد بن حنبل: لا أذهبُ إلى قول عمر: ليسَ على عربي ملكٌ، وقد سَبَى النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم العربَ في غيرِ حديث، وأبو بكر، وعليٌّ حين سَبَى بني ناجية. انتهى.

وكذلك الأحاديثُ المتعددة أو المتواترة معنىً كحديثِ بريدة بن الحُصيب عند أحمد، ، ومسلم، وأبي داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجة وغيرهم أنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كانَ يقول للأمير: «اغزُ باسم الله، وفي سبيل اللهِ، وقاتلوا مَنْ كَفَرَ بالله، اغزُوا ولا تَغُلُّوا، ولا تَغْدُروا، ولا تُمَثِّلوا، ولا تَقْتُلُوا وَليداً، وإذا لقيتَ عَدُوَّك من المشركين فادعُهم إلى ثلاثِ خِصالٍ، فأيهن ما أجابوك، فاقبلْ منهم، وكُفَّ عنهم» إلى قوله: «فإن هُم أَبَوْا، فَسَلْهم الجزيةَ»، فتلك الأحاديث عامة، بل لم يَقَعَ منه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلا قتالُ العرب، فهي نصٌّ فيهم بحسب الواقع.

(٦/ ٤٠٦ س٣) قوله: أصحهما لا يقتل.

لا شَكَّ في ذلك، لأنه منهي عن قتلِه قبلَ الأسرِ، ولم يؤثر الأسر شيئاً، وكأنَّه وجه تنظير المصنف لخلافه، ولعلَّ الوجهَ المرجوح مبنيٌّ على (قش) أنها تقتل الشيوخ الفانون إن صَحَّ ذلك عنه، وإلا فلا وجه له.

فصـــل

ودار الحـــرب. . .

(٦/ ٤٠٧ س٦) قوله: والأولى أن يعلل أن[1] ملكهم غيرُ حقيقي.

كلا التعليلين عليلٌ إذْ لا معنى لملكٍ لا يَتَرَتَّبُ عليه حكمُ الأملاك، وعلى التعليل الأول يَصِحُّ ما يحكى عن أناسٍ في الحبشة وفي الهند أنهم يبيعون أولادَهم، وفي بعضِ ما يُروى عن عمر أنه اشترط على بعض مَنْ صالحهم أن لا يمنَعُوا الذين يريدون بيعَ أولادِهم من المسلمين.

(٦/ ٤٠٧ س٨) قوله: ويملكونَ علينا ما استولَوْا عليه.

واحتَجَّ لهذا بحديث «أنه يرد قبل القسمة بلا شيء، وبعدها بالقيمةِ»، والحديث في الدارقطني قال العسقلاني: إسناده ضعيفٌ جداً. انتهى.

ولو صَحَّ لدَلَّ على أنه باقٍ على ملك المسلم، وإلا لما رد إليه قبل القسمة بلا شيء، والذي في البخاري عن ابن عمر أنه ذَهَبَ فرس له، فأخذه العدو، فظهر عليهم المسلمون، فرد عليه في زمن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأَبَقَ عَبْدٌ له، فَلَحِقَ بأرضِ الروم، فَظَهَرَ عليه المسلمونَ، فرَدَّه عليه خالدُ بن الوليد بعدَ النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يذكر قبلَ القسمةِ. وكذلك رواه أبو داود، وابن ماجة، وفي رواية أن غلاماً لابن عمر أَبَقَ إلى العدو، فظهَرَ عليه المسلمون، فرَدَّه رسولُ الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى ابنِ عمر، ولم يقسم. رواه أبو داود.

وكذلك حديثُ مسلم في المرأة الأنصارية التي أُسرت، وأصيبت ناقةُ النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم العضباء، فانفلتَتِ المرأةُ من الوثاق، ورَكِبَتِ العضباء، فَنَجَتْ عليها، ونذرت إنْ نَجَّاها اللهُ عليها، لتنحَرَنَّها، فقال النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا وفاءَ لنذرٍ في معصيةٍ، ولا فيما لا يملكُ العبدُ».

وهذه الأدلة للاطمئنان، وإلا فالأصلُ بقاءُ ملك المسلم ما لم ينقله ناقل، ولم يأتوا ببرهان على ذلك، فالحق أنهم لا يملكون علينا، ولن يجعلَ اللهُ للكافرين على المؤمنين سبيلاً، ولو ملكوا أموالَنا، لملكونا، كما أنا ملكناهم

---

(١) في «البحر»: بأن.

مثلما ملكنا أموالهم، ولم يملكونا[1]، فلا يملكون اموالنا.

(٦/ ٤٠٩ س٥) قوله: لا أرشَ ولا قصاصَ، إذ هي دارُ إباحة.

هذه مصادرة إذ جعلَ المذهب دليلاً، وإن شئت، قلت: دور. وبيانه أن يقال: تريد بالإباحةِ ما يعم محل النزاع، وهو إباحةُ دم المسلم، فممنوع، وإنما هو مذهبُك، فكيفَ تَحْتَجُّ به؟.

وأمَّا الدورُ فلأنه رتب إباحةَ دم المسلم على إباحة دم المسلم، وهو وقوف الشيءِ على نفسِه، وهو الدورُ الصريحُ، وإنما يقعُ في مثل هذا مَنْ أَخَذَ لفظاً من أسلافِهِ، فسلمه، ثم بَنَى عليه لاعتقادهم أنهم لا يتكلمون إلا بحق، وهم إنما تَكَلَّموا وتَرْجَموا عمَّا ذهبوا إليه، لا أنه أمرٌ معلوم مسلم بينَ جميع الناس حتى يحتجَّ به، وردَّ المصنفُ قول هذا القائل، وقولَ أبي حنيفة بالآية المذكورة، ولم يحتج لسقوط القصاص، والمعروف من كلامهم الاحتجاج بكونها دار إباحةٍ، وسيصرِّحُ به المصنف قريباً، وفيه ما ذكرنا.

ووقع في نسخ «البحر» لنا قولُه تعالى: **﴿فإنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عدو لكم﴾** [النساء: **٩٢**] وهو من سهو القلم قطعاً، لأنَّ كلامَنا في المسلم مطلقاً، والمؤمن الذي من قوم عدو لنا أخص منه، فلا يدلُّ على العدم، وإنما الحجةُ في قوله تعالى: **﴿ومَنْ قَتَلَ مؤمناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبةٍ﴾** [النساء: **٩٢**]، فهذه هي التي تعمُّ دارَ الحربِ، ويدلُّ على إرادة المصنفِ ما ذكرنا أنه وَصَلَها بقوله: **﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أهلِه﴾** [النساء: **٩٢**] وليسَ يتصلُ بالآية المصدرة في الكتاب ذلك.

نعم والحقُّ في هذه المسألة مذهبُ (ش) ومن معه، لعدم الفرقِ، ولم يأتِ المخالفُ بشيء، والله أعلم.

(٦/ ٤١٠ س٢) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ أسلمَ على ماله فهو له».

الأصل أن مالَ المسلم معصومٌ أينَما كان، وعرفتَ فيما مضى قريباً بقاء

---

(١) في الأصل: يملكوننا.

ما استولى عليه الكفارُ على ملكِ المسلم، والظاهرُ عمومُ ذلك أيضاً للمنقول وغيره، كما في القُرظيين ابني سَعية، وقد نظَّر المصنِّفُ خلاف هذا في الفرع الثاني.

(٦/ ٤١٠ س٥) قوله: لجعلنا بعضَها دارَ كُفرٍ وبعضَها دار إسلام.

هذا مما يُستحيى من إيراده، وعلى قوده يلزمه مثله، فإنه يجعل قتل المسلمِ المسلمَ محرماً، ويسقطُ القصاصَ، فيلزمُ اختلافُ الدار باختلاف الأحكام، وعلى الجملة ليسَ هٰذا من نظر التقوى، إنما هو من الإقبال على حماية المذهب بدون نظر إلى صحة أو سقم في الدين أو في الدنيا.

ومن صفات القبائل في قتالهم أنه يسمع أحدُهم الهيعةَ، فيطير إليها، فيقتُلُ ويفعلُ ما قَدَرَ عليه، ثم يعودُ لا يلوي على النظر في المحق من الفريقين، وأمثلُهم طريقةً من يسألُ بعدَ انقضاءِ الحربِ، ويعرفُ المحق من المبطل، ولا يلويه عن مثلها في المستقبل، وأكثر مثلِ هذا منا، للتبرؤ من التمذهب ومفاسده، لا لنقم خاص أو عام، وإخباري لك بمثل هذا شفقة عليك من سوء الظن.

ولا نُبالي إذا ما كنتِ جارتَنا ... ألَّا يُجاوِرَنا إلَّاكِ دَيَّارُ
في اللهِ من كلِّ ما ضيَّعتَه عوضُ ... وليس في اللهِ إن ضيعتَه عوضُ

(٦/ ٤١٠ س١٣) قوله: قلنا: يده في دارهم قويَّة فافترقا.

هذا الفرق لا تقوم به حجة، والعمدة في بقاء ملكه أن إسلامه لم ينقل عنه ملكه، فهو باقٍ على ملكه، وقد صار مالَ مسلمٍ، فلا يملكه كافرٌ، ولا يغنمُه مسلم كنظائره المارَّة.

(٦/ ٤١١ س١) قوله: ولا ينقض تصرفهم... إلخ.

أما نفوذ تصرفهم، فنعم، ووجهه أنهم يملكون، وإنما يترتب التصرفُ على الملك، ومرجعُ هذا إلى عدمِ الفرق بينهم وبين غيرهم.

وأما تعليلُ ذلك بكونها دار إباحة، فغيرُ صحيح.

أما أولاً، فلأن ذلك لا يصلحُ مقتضياً لصحة التصرفِ، بل لتجدد الملك للمستولي، ولو كان المدار على الإباحة، لما صَحَّ تصرفُهم حتى يقالَ فيه: ينقض، أو لا ينقض.

وأما ثانياً، فلأنه إن أُريدَ إباحة من كل وجه، لَزِمَ عدم التحريم، وإن أُريدَ من بعض الوجوه، لَزِمَ أن لا يدخلَ محل النزاع إلا بدليلٍ خارجي، ويبطل التعليل بالإباحة في غير ذلك الحكم، وإلا كان دوراً، إذْ لا يعلمُ أنها دار إباحة بالنظر إلى محل النزاع حتى يعلم دخولَه في ذلك، ولا يعلمُ دخوله حتى يعلم أنها دار إباحة، وقد أودعنا هذا النظر عدة أبحاث في الأصول وفي الفروع لعلها تتأكد عندي قاعدة ذلك، فما أعمَّ فائدته وأعوَنها للمستبصرين.

وأما عدم القصاص فقد عادَ إلى أن السقوطَ للشبهة، وهي أن بعضَ الأحكـام الإسلامية غيرُ جارية في هٰذه الدار، وذلك كعدم عصمةِ الأموال والأنفس، إذْ أحكام الإسلام عصمتها ولم تعصم هنا.

والجواب: أما ما عُلم بدليل خارجي غير كونه قد أبيح فيها ما لم يبح في غيرها، فالدليل متبعٌ، وأما هذا القدر ـ وهو مطلق المخالفة ـ ففيه ما ذكرنا من أنه لا يدخل محلَّ النزاع إلاَّ بدليل خارجي، وبقاؤه على الاحتمال لا يصلح شبهة، إذ الاحتمالُ المرجوح لا يجدي مع الأصل الظاهر شيئاً، وقد مضى في الحدود كلمات عدة من صور ما عدُّوه شبهة، وبحثنا فيه والله الهادي.

(٦/ ٤١١ س٩) قوله: بناء على أصلهم أن الكفار لا يملكون علينا بالقهر.

إلا ما يصح منا تملكه بالبيع والشراء. قد قلنا: إنهم لا يملكون علينا بحال، وأما أنهم يملكون علينا ما لا يصحُّ أن نتمسكه كأم الولد، فشطط.

أما الآخرتين فالمدة بينَ إسلامهما وإسلام زوجيهما محتملة، بل ظاهرة في عدمِ انقضاء العدة، وأما زينب رضي الله عنها، فالظاهرُ انقضاء عدتها، فإنها أسلَمت مبعثَ النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وهاجرت بعدَ بدر، وبين هجرتها وإسلام زوجها نحو ستّ سنين، وبينَ إسلامِهِ وتحريمِ المؤمنات على الكفار نحو سنتين، وقد تعارضَ فيها روايتانَ: أن النبي صلَّى الله عليه وآله

وسلَّم ردَّها بالنكاح الأول، وبنكاح جديد، والأُولى أقوى سنداً عند المحدثين، ويقوي الآخر ما روي أن النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حين استجارَ بها أبو الربيع بعد ما أُسر، فأفلت ودخلَ عليها، فأجارَتْه، وقَبِلَ النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأمرَها بإكرامه، وقالَ لها: لا يخلص إليك، فإنه لا يحلُّ لك، فلما رجع إلى مكة، وأدى إلى قريش تجاراتهم، وتخلص من الأمانات، أسلم، وجاءَ مهاجراً، وردَّ عليه النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم زينب، واحتمال عدم انقضاء العدة بعيدٌ، فإذا صَحَّ دليل اعتبار العدة، ترجَّح حديثُ أنها رجعت إليه بنكاح جديد، والله أعلم.

(٦/ ٤١٢ س١٧) قوله: فعلى هذا إذا لم يكن معه أبواه... إلخ.؟

إنما يرجع في الملتبس إلى الدار، لأنه الظاهر من أهلها، ولا لبسَ في ابن الكافر، ولكنه كان تابعاً لأبيه، فإذا ماتَ الأبُ، زالت المتبوعية، فزالت التابعيةُ، فيُردُّ الولدُ إلى أنه وُلِدَ على الفطرة، فيكون مسلماً، فإذا بَلَغَ، لم يُحْتَجْ إلى ابتداء إسلامِهِ.

(٦/ ٤١٣ س٦) قوله: (ي) يجوزُ لصحة شهادتهم عليهم كالأجانب.

هذا قياسٌ مردود، لأنه مقابل للنص، أعني نهي علي عن التفريق بين الغلامين الأخوين، وهو عند الحاكم وغيره، ثم ظاهر المسألة أن لا يُسبى الوالدُ دونَ ولده مثلاً، والأخُ دون أخيه، وهي غير مسألة التفريق في البيع. وصاحب التخريج أورد أحاديث التفريق في البيع، والتفريق في السبي لم نظفر منه بشيء إلا في المكلفين، أعني في الأحاديث، ولا أحفظه في غير هذا الموضع من كلام الفقهاء، فيُحققُ النظرُ فيها.

(٦/ ٤١٤ س٣) قوله: وهي آخر غزوة.

كأنه لبيان أنه استقر الأمر على ذلك لئلا يدعي النسخ، وكان مراده آخر غزوة وقع فيها قتالٌ معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وهو معنى: «إن آخرَ وَطأة وطئها الله بِوَجّ» وإلاَّ فآخر غزواته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بنفسه تبوك، ولم يكن فيها قتال.

بـــاب قتال البغاة

(٦/ ٤١٥ س٢) قوله: البغيُ فِسْقٌ إجماعاً.

يأتي في هذا الكتـاب قريباً عن (ش) أنه ليس بفسق، فكيف دعوى الإجماع هنا؟.

(٦/ ٤١٥ س٧) قوله: كفعل الفاحشة في المسجد.

فيه مغالطة، فإن فعلَ الفاحشة في المسجد أهونُ من فعل الكفرِ خارج المسجد، وإنما هي في المسجد أقبحُ منها خارجه، ونظيرُ مسألتنا المثالَ الأول لا الثاني.

نعم، صيانة الحاصل مقدمة على تحصيل ما ليس بحاصل، لكن في الجملة، لأنه ينظرُ إلى تفاوت المفسدة، وهي تختلفُ في الجهتين، والتحقيقُ أنه موضع نظر واجتهاد للإمام. وما تَعَيَّن في نظره، قدم، والمقدمُ أفضلُ بحسب العارض، وأما على الإطلاق في الجملة، فهَدْمُ الأغلظ مقدمٌ وأفضل من هدم الأَخَفِّ، والكفر أغلظ من الفسق.

(٦/ ٤١٥ س٨) قوله: ولا خلاف في جوازه لقول علي كرم الله وجهه.

هلا قال: لقول رب علي، ﴿**فَقَاتلوا التي تبغي**﴾ [الحجرات: ٩]، وهو يفيدُ الوجوبَ، لا الجواز فقط، ومقتضى قول علي أيضاً الوجوب المؤكد إذْ جعل ترك قتالِهم كفراً، والآية إنما تدلُّ على وجوبِه، فالمخل به مُخِلٌّ بواجب، ولا يلزمُ كفره إلَّا بدليل من خارج الآية.

(٦/ ٤١٧ س٦) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا يُتَّبع مدبرهم».

هذا الحديث وإن كان فيه نوعُ ضعف في صنعة المحدثين، فقد جَبَرَهُ صحةُ مثله عن علي، ويقوي الظن أنه قاله عن توقيف بدليل المرفوع صريحاً، ثم إنه يوافقه النظر الصحيح، لأن الأصلَ عصمتهم إلا ما أخرجَه الدليلُ، وقد دَلَّ الدليل على جوازِ استدفاع مفسدتهم، وقد زالت عمن ذكر، فكان مجموع

ما ذكر في غاية القوة في الدلالة على المقصود.

(٦/ ٤١٨ س٢) قوله: بل في الحال وفي المآل.

هٰذا هو الصواب، وإلَّا لَزِمَ ـ لو أدبروا مخادعين ـ أن نَدَعَهم حتى يتمكنوا من الكَرَّةِ، ويجعلوا تلك عـــادةً، وهي من خِدَع الحرب، فإن قال (ش) بهذا القدر، فهذا تخصيص للآية برأيه، إذ لم يَزُلْ عنهم بالخداع اسمُ البغي، وإن استثنى ذلك.

قلنا: لا فرقَ بين لواذٍ ولواذٍ مع الإصرار على المحاربة، ولذا لم يصر المتحيزُ إلى فئة والمنحرف للقتال مع الكفار فارّاً، فكذا الباغي لا يخرجُه ذلك عن حاله الموجب لقتاله، كما لم يخرج المؤمن في حربه الكافر عن صفةِ المجاهدِ الثابت المُوفي للقتال حقَّه، والله أعلم.

(٦/ ٤٢٠ س٥) قوله: ويغنمُ ما أجلبوا به.

قد تعلق المثبت والنافي بالروايات عن علي، ويمكنُ الجمعُ بأنه إنما أخذ ما كان بيت مال، ففي مسند علي التصريح بذلك، وقد بيَّناه في كتاب الخمس، والدليل على مذهب الجواز لا على المانع، لأنه مستصحبٌ للملك كما أشار إليه علي كرم الله وجهه بقوله: إن الأموال كانت لهم قبل الفرقة، ولم يظهر فارق بين ما في العسكر وغيره. فروايات المنع عن علي موافقةٌ للأصل، والله أعلم.

وأخرج الطبراني من حديث أبي أمامة مرفوعاً «إن الله لم يحل شيئاً في الفتنة حَرَّمَهُ قبلَ ذلك، ما بالُ أحدكم يأتي أخاه، فيسلمُ عليه، ثم يأتي بعد ذلك فيقتله»، وله شواهد، فيخص القتل بـ ﴿**قاتلوا التي تبغي**﴾ [الحجرات: ٩] ويبقى ما عداه تحت عموم الخبر.

(٦/ ٤٢١ س٥) قوله: قلنا: هم بالبغاة أشبه.

ينظر هل احتج على الخصم أم له.

(٦/ ٤٢١ س٨) قوله: كفعل عمر مع خالد.

فيه وهمٌ وانتقالُ ذهنٍ من غير خالد إليه، والذي جرى لخالد إنما هو عتب عمر له بالعطاء، فقال ما معناه: إن كانَ من بيت المال فخيانة، وإن كان من مالك فإسرافٌ، ولما قال له خالد: لقد شكوتُك على المسلمين، وإنك لغير مجمل معي، وادعى خالدٌ أن العطاء من ملكه، وقال له عمر: من أينَ هذا الثراء؟ قال: من الأنفال والسهمان، قال عمر: يا خالدُ، واللهِ إنك لكريم، وإنك إليَّ لحبيبٌ، ولنْ تعاتبَني بعد اليوم على شيء، ولمَّا نَعى عمرُ إلى الناس موتَ خالد، وسَمِعَ بكاءَ النساء، قال: دعْهن، فلن يبكين على مثل أبي[1] سليمان، فقالت رجال من بني مخزوم: فَلِمَ عزلته يا ابن الخطاب، قال: كان جواداً مفضالاً يُنفقُ الأموال، قال علي: فهلاَّ نهيته؟ قال: إنه لم يستطع أن ينتهي[2]، قال علي: فهلاَّ أعذرتَ إليه؟ فسكت عمرُ. هذا بعض معنى ما في التاريخ وغيرها.

نعم شاطر عمرُ رضي الله عنه جماعةً من العمَّال، منهم أبو هريرة حينَ ولاَّه البحرين، وقال: مِنْ أينَ لك هذا المال؟ قال: دواب تَنَاتَجَتْ، وتجارات تداركت.

وكذلك عمرو بن العاص وغيرهم حين رأى كثرةَ أموالهم بعدَ الولاية، ولم يكن لهم ذلك قبلها، وقد وجَّهه ابنُ شريح بأنهم اتَّجروا بالجاه، فأقامه عمرُ مقامَ العامل، فأخذَ لبيت المال حِصة العامل، والظاهرُ أن هذا من ابن شريح لأجل تحسين الظن بالصحابة، لكنه لو كان كما ظن، لكان عمر أحقَّهم بحسن الظن، فكان يتعيَّنُ عليه أن يقولَ: افصلوا رؤوس أموالكم، وقاسموني الأرباح، ويبين لهم أيضاً الوجه لتطيب أموالهم وقلوبُهم، فهذا من تمام تحسين الظن، ولكنه لم يقع ذلك، والذي أظنه أنه غلبَ في ظَنِّ عمر اختلاط أملاكهم بشيءٍ من بيتِ المال الذي أخذوه تأويلاً أو جرأة على حسب اختلاف حالهم.

فقد أخذ عمرو بن العاص مصر طعمة من معاوية، فمن اجترأ على اثنتي عشرة مئة ألف، يستبدُّ بها من دون المسلمين؟ كيفَ يبالي أن يَأْخُذَ دون ذلك؟

---

(١) في (أ): أبا.

(٢) في الأصلين: ينته.

ومثل أبي هريرة، وسعد يتأولون كما تأول ابن عباس السيد العظيم مع علي إن صَحَّ عنه ذلك، وقد كان عمر يقول له: إنك لمن أحبِّ أصحاب رسول الله إلي، وإني أُحِبُّ أن أُولِّيَك، ولكني أخافُ أن تأكلَ مالَ الله على التأويل.

ولله فراسة عمر، وكيفَ لا وهو المحدَّث! فحينَ ثَبَتَ عند عمر استحقاقُ بيت المال لبعض ما في أيديهم، نَزَّله منزلة مال خليطين التبس كم لكل منهما فقسمه نصفين وهي طريقة فقهية واضحة، والله الهادي.

(٦/ ٤٢٢ س١٠) قوله: وينقض من أحكامهم.

العلاج في هذه المسألة مبني على أن الحكم له أثر حتى صيَّر الظني قطعياً بزعمهم، وحلل وحرم عند بعضهم، كما مَضَى تفصيلُه، وأما على ما قررناه أنه لا معنى للحكم إلا التقرير، فإنْ وافقَ الحق، فاتباعُ الحقِّ واجبٌ، وإن لم يحكم به أحدٌ، وإن خالفَ الصواب، فلا عبرةَ به، وقد التزمَ الخصمانِ حكم المحكم، أو لزمهم طاعة أولي الأمر، فليسَ لهم استئناف الشجار إلا بناقضٍ للحكم، فيردُّونه إلى اللهِ والرسول كما أمرَ سبحانه، وقد فصلناه فيما مضى، وفي زوائد «العلم الشامخ».

(٦/ ٤٢٢ س١٢) قوله: ولكل مسلم أخذ ما ظفر به.

قال ابن عبد السلام المالكي: إن ذلك واجبٌ، وهو كما قال، لأنَّه أمر بمعروف، ونهي عن منكر، وقد تعذَّرَ أن يقومَ به الأخصُّ، فيتعين غيره، ويصير أخص، كما قلناه في مسألة الإمامة إنه لا يحتاج إلى نصب، بل إلى الأقوم بتحصيل المقصود، وكذلك كل أمر بمعروف ونهي عن منكر. وعلى هذا فمن جاز له أخذ الحقوق من الظالم ووضعها في مواضعها، جاز له أخذ عوضها إن تعذرت العين، إذ لا فَرْقَ.

فقول المصنِّف (٦/ ٤٢٣ س١): **«قلنا: نقل ملك فلا يصح إلَّا بحكمٍ أو تراضٍ»**، نقول بموجبِهِ: لكنا بيَّنَّا أن الحكم تقريرٌ وإلزامٌ لما هو حق في

نفسه، وأنه إلى من صارَ أخصَّ به من إمام أو محكم أو قادر عليه من سائر المسلمين، وهو في نفسه إلزام، فعلى كل أحد التزامه، ومن لم يلتزم الحقَّ، وَجَبَ على كل أحد أمره بذلك، ويكون الأحق بالأمر، والإلزام الأخص فالأخص ﴿قُوا أنفسَكم وأهليكم ناراً﴾ [التحريم: ٦]، ﴿وأنذِرْ عشيرتَك الأقْرَبينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، ﴿قَاتِلُوا الذينَ يَلُونَكُمْ من الكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمن قال له: مَنْ أَبَرُّ: «أُمَّك وأباك وأدناك فأدناك»، ومِنْ أعظم البر أمرُه بالمعروف ونهيُه عن المنكر كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «انصُرْ أخاك ظالماً أو مظلوماً»، وفسَّرَ نصره «ظالماً» بكفِّه عن الظلم.

وكذلك يلزَمُ الجار ما لا يلزم الجنيب، ويلزَمُ الغني ما لا يلزم الفقير، وكذلك القادر والعاجز، وكذلك سائر التكاليف والشرائع مبنية على تقديم الأخص فالأخص، والأخصية بل الخصوصية نسبية أبداً، منظور فيها المقاصد المتوصل إليها، وقد يستفصلها العقل قليلاً، ويعرفها جملة كثيراً، والتفصيل إلى الوحي، وهذا إجمال مقصود به تقرير الأخصية، وان الإمامة والقضاء نوع منها لا ينحصر فيهما المقصود، إنما يقدمان في غالب الأمور العامة، والله الموفق.

(٦/ ٤٢٣ س١٢) قوله: قلت: والأقرب أن حكمه حكم أميره.

ولعل أهل المذاهب الثلاثة التي حكى، يسوُّون بينه وبين أميره ما لم يفرق فارقٌ خارجي عن الجامع بينهما، وإلا فلا شَكَّ أن جندي الباغي باغٍ ونحو ذلك.

بـــاب الردة وقتال أهلها

(٦/ ٤٢٣ س١٥) قوله: ولا تَصحُّ ردة الصبي ولا إسلامُه.

قد مَرَّ لنا بيانُ صحةِ صلاته، وحجِّه، وسائر العبادات، وأحاديث رفع القلم عنه إنما تدل أن الله سبحانه لم يؤاخذه بسيئة، فلا تكتب عليه، وحديث «رُفع القلم» يدل على ذلك أيضاً، لأنَّه يدلُّ على أنه أهلٌ لأن يكتب ماله وما عليه، لأن كلامنا في المميز التمييز التام، وأما غير المميز فخارج بالعقل، لأن تكليفه

تكليفُ مَنْ لا يعلم، وهذا معنى قول مَنْ قال: يصح انفراد التكليف العقلي عن السمعي، يعني أنه قد يكمل تمييزُه قبل الاحتلام ونحوه، فيصير مكلفاً بالعقليات، والمانع من المعتزلة قالوا: لو كمل تمييزُه، لأراد منه مقتضاه، ولو أراد مقتضاه لبلَّغه تلك الإرادة بالخبر الشَّرعي وإلا لكانَ قد أراد منه ما لا شعور له به، والإرادة تكليفٌ، فيكلف ما لا يعلم، وإنه ممتنع.

ونحن نقول: ما أراد منه إلا ما أدركه عقلُه، فقد بلَّغه بالعقل التكليفَ بما أدركه العقل، والتكليف بما جاء به الشرع بمعنى أنه يأتي بالمحسنات، ويجتنب المقبحات، لكن قال له على لسان الشرع: أما المحسنات فلك ثوابُها، وأما المقبحات فقد اقتضى فضلُ اللهِ ولطفُه وحكمته إسقاط التبعات عنك إلى الاحتلام ونحوه، ولم يقل: أبحتُها لك، فيستوي شربُ الخمر وشربُ الماء، ومما يظهر من وجوه الحكمة أن كمالَ الإدراك ليس له قانون وحَدٌّ، بل قد يكمل في مثل سبع سنين وبعدَ ذلك وقبلَه، فجعل الشارعُ حدّاً يستوي فيه الصبيان بحسب علمه سبحانه، وكثير من الناس يمنع كمال التمييز قبل الاحتلام ونحوه للشبهة التي ذكرنا، ولا دليلَ لهم، ولقد كنت في صغري، وقد عرفت حاصلَ كلامهم في هذا البحث أتحفَّظُ في مراجعة نفسي وأقول: أنظر إذا احتلمت هل أجد فرقاً يهجم علي وأنا كالقاطع أنَّ ذلك لا يكون، فلم أجدْ فرقاً بين الحالين في الوقتين المتقاربين، وإنما يتدرج حال الإنسان في حصول التمييز، ويختلف، ولا يُدرك حدًّا طرفيه، فقد يبتدىءُ بعضُهم في الصغر المفرط، وقد يكون بعد ذلك، وقد ينتهي في نحو العشرين سنة، وقد يتقدم أو يتأخر، لأنه من المواهب تدور على اختيار الواهب، وعلى أسباب اعتبرها الحكيم العظيم، وتزيد، وتنقص تارة وتارة، ويغلب في مَنْ رُدَّ إلى أَرْذَلِ العُمر النقصان، اللهم لا تنزع منا صالح ما أنعمت به علينا يا كريم يا جواد.

فإن قلت: فعلى هذا يَصِحُّ إسلامُ الصبي وعليه إسلام عليٍّ، والحكم به، وإن كان ذلك ليسَ شافياً فيه لجواز أنه قد بَلَغَ الاحتلام، فإنه يمكن ذلك في أكثر ما ذكر في إسلامه وأغلبه، وهو ما بين ثماني سنين وثنتي عشرة، بل روي: ستة عشر، ولكن يلزم صحة ردته، وأن يؤمر بتجديد الإسلام حين البلوغ.

قلت: أما الإسلامُ فهو نتيجة هذا التطويل، أعني حكمنا بصحة إسلامه، وأما الردة، فإنها لم تصر في حقه من قسم المباح، بل هي من قسم المحظور، لكن إذا سلب الشارع تبعاتها وأحكامها برفع القلم، لم يكن لقولنا: تصح معنى، لأن معناه: تصح أحكامها أي: تثبت، وإذا لم تثبت أحكامها، كانَ فعلُها كالمعدوم، وحكم صاحبها حكم من وُلد على الفطرة، ولا يلزمُ إجراء أحكامها أيضاً على مذهب مَنْ قال: ينفرد التكليف العقلي عن الشرعي، لأنه إنما أراد أنه يؤاخذ بها عند الله سبحانه لا فيما شرع لنا، فيكون حالُه عندهم كحال أهل الفترات، وهو معنى كلام (ي) يصحان ديناً لا شرعاً، والفرق بين قولهم وما اخترناه أن رفع القلم عنهم على اختيارنا صَيَّر فعلهم كلا فعل، فإذا ارتَدَّ الصبي لم يحتج إلى تجديد إسلامه، لأنه على الفطرة، ويلزم من قولهم احتياجه إلى ذلك، فإن لم يقولوا به، انتفى الخلافُ بيننا والله أعلم.

(٦/ ٤٢٤ س٤) قوله: قلنا: قد ضعف أبو طالب... إلخ.

مثل هذه العبارة في عادته لرد مذهب خصمه، ولم يتقدم نزاعٌ في مذهب الهادي، فكأن أصل العبارة: قلت: وقد ضعف بلفظ الواحد المتكلم وزيادة واوٍ والله أعلم.

(٦/ ٤٢٤ س٨) قوله: قلت: وكالإكراه كفر الزوجة لتنفسخ عن الزوج إذ لم تشرح بالكفر صدراً.

قد بينا فيما مر، وفي «الإتحاف» عدم صحة هذا النظر، ويلزمُ المصنف أن الذي ينطق بالكفريات مخلعةً ولَعِباً لا يكفرُ، لأنَّه لم يَشْرَحْ بالكفرِ صَدْراً.

(٦/ ٤٢٥ س٧) قوله: لنا قول عمر.

تقدمَ التنبيهُ على مثله، وعلى أصل المسألة، وعلى الاستتابةِ في فصل الردة آخر باب المحاربة فلا نكرره.

(٦/ ٤٢٥ س١٠) قوله: الثوري: يستتاب أبداً.

إن كان بتاء التأنيث احتمل، وإن كان بالتذكير فغريب، لحديث: «مَنْ

بَدَّلَ دينَه فاقْتُلُوه» وما في معناه، ومثله لا يرده الأغمار كيف مَنْ جمع الحديث والفقه والورع، أعني الثوري.

(٦/ ٤٢٦ س٢) قوله: وتَصِحُّ استتابتُه.

يعني المجنون وصاحب البرسام، ما أدري كيف توبة المجانين والتوبة تكليف، والمجنون ليس بمكلف، والاستتابة طلب التوبة، هذا إن كانت الواو ابتدائية، وإن كانت للعطف على «يفيق»، لم يكن للكلام محصلٌ، ويدل على أنه أراد المعنى الأول ما تقدم من الحكم بصحة إسلام السكران، لأن المراد به من صار غير عاقل كما مضى تحقيقه مراراً، فيلزم من الحكم بصحة إسلامه صحة استتابته، وإن أرادوا بصحة إسلامه منع القتل فقط، قلنا: فبعدَ الإفاقة هل له حكم المرتد أم حكم المسلم؟ الأول: يعطل معنى إسلامه حال السكر، والثاني: يلزمُ منه كمال الإسلام حال السكر، ويلزم صحةُ الاستتابة ولا فرقَ بينه، وبين المجنون، وصاحب البرسام، فيكون كلامُ المصنف في المجنون على ما حملناه أولاً.

(٦/ ٤٢٦ س٢) قوله: في توبة الزنديق.

قلنا: يحكمُ بالظاهر النزاع هنا، فإن المانعَ يقول: لا ظاهرَ مع الزنديق، لأنه من لا يتدينُ بشيء، فلا يكون صدقُه ظاهراً فيما دلت عليه عبارته، وقد بسطنا القولَ فيه في الفصل المذكور أولاً.

(٦/ ٤٢٦ س٨) قوله: لاحتمال التقية.

يعني: فنبقى على ما علمنا من حاله أولاً، وهذا بعينه قائم في توبة الزنديق، بل فيه أولى، بل يجب حملهم هنا على هذا الظاهر، وأما تجويز التقية فهو ممكن في كلمة الشهادة، وقد اخترنا ذلك في الزنديق أيضاً كما مر في الحدود.

(٦/ ٤٢٧ س٤) قوله: قلنا: إذا رَجَعَ إلى الإسلام فنعم، وإن مات مرتداً فلا حقَّ له.

هذا نفس المذهب، فكيف جَعَلَه دليلاً، ولم يتقدم له أيضاً دليل في صدر المسألة، والأصل الملك حتى يحصل ناقل، والكفر يجامع الملك، فالظاهرُ مذهبُ أبي يوسف ما لم يقيموا على دعواهم دليلاً، ولا يحتاج أبو يوسف إلى دليل، لأنه متمسكٌ بالأصل السالم.

(٦/ ٤٢٧ س٥) قوله: ولحوقه في دار الحرب كموته.

لم يتبينْ صحة هذا القياس إن كان أرادوا القياس، والظاهر أن ماله مالٌ حربي في دارنا إذْ صار حربيّاً، فله حكمه.

وأما التوريث، فلا يَرِثُ الكافر المسلم بعد موته كيف قبلَه، فهو باقٍ على ملكه ما لم يكن مضموناً على أحد، فيبقَى في ضمانه حتى يموتَ بلا وارث، أو استولينا عليه، فنملكه، ولا يختص الإمام به لبيت المال.

نعم اللازمُ مما ذكرنا أن يصيرَ بمنزلة المنافق، تعصم كلمة الشهادة دمَه ومـالَـه كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أولئك الذين نُهيت عن قتلهم»، «عَصَمـوا منِّي دمـاءَهم وأموالَهم»، ولا يصلَّى عليهم إذا ماتوا كابن أبي، ولا تُقبلُ[1] زكاتهم كابن أبي بلتعة، ويتبع في أحكامهم الواردات فرداً فرداً.

وهل الأصل فيهم الإسلام أم الكفر، فيعمل على ذلك فيما لم يرد فيه تعيين الحكم.

(٦/ ٤٢٧ س١٤) قوله: ولا يضمن ما أتلفه بعدَ لحوقِه كالأصلي إذ رجع أبو بكر عن تضمين أهلِ الردة لقتلى المسلمين.

قد استدَلَّ بالقياس للمرتد على الأصلي، وهو القياسُ بعدمِ الفارق، وهو ظاهر، واستدل بعدم تضمين أبي بكر للمرتدة قتلى المسلمين، وهو استدلال بخاص ـ هو القتلى ـ على عام، هو كل ما يضمن، وحديث أبي بكر أيضاً يدل على ضمان غير القتلى. رواه البرقاني على شرط البخاري عن طارق بن

(١) ساقطة من (أ).

شهاب قال: جاء وفدُ بُزاخةَ من أسد وغطفان إلى أبي بكر يسألون الصلح، فخيرهم بين الحربِ المجلية، أو السلم المخزية، فقالوا: هذه المجلية قد عرفناها، فما المخزية؟ قال: تنزع منكم الحلقة والكراع، ونغنم ما أصبنا منكم وتَرُدُّون علينا ما أصبتم منا، وتَدُون لنا قتلانا، وتكونُ قتلاكم في النار، وتُتركون أقواماً تتبعون أذناب الإبل حتى يري الله خليفة رسوله والمهاجرين أمراً يعذرونكم به، فعرض أبو بكر ما قال على القوم، فقال عمر بن الخطاب قد رأيت رأياً، وسنشير عليك، أما ما ذكرت من الحرب المجلية أو السلم المخزية فنعم ما ذكرت، وأما ما ذكرت أن نغنم ما أصبنا منكم وتردون ما أصبتم منا فنعم ما ذكرت، وأما ما ذكرت يدون قتلانا، وتكون قتلاكم في النار، فإن قتلانا قاتلت فقتلت على أمر الله، أجورُها على الله، ليس لها ديات، فتتابَعَ القومُ على ما قال عمر.

(٦/ ٤٢٨ س٣) قوله: فإن عادَ إلى الإسلام رُدَّ له ما لم يستهلك حسّاً أو حكماً إجماعاً إذ انكشف غير ملكهم... إلخ.

أراه كالمتناقض، إذْ كيفَ يحكم بتوريثهم مع الشك بانتقال الملك إليهم؟ ثم حكم بأنهم لا يضمنون ما استهلكوه لأنهم استهلكوه بإذن الشرع كأنها منصوصات، أعني خروجه عن ملكه بالرِّدة، وتوريث ورثته باللحوق، ولا دليلَ على ذَيْنِك الأمرين كما سمعت أولاً، ثم كان يَلْزَمُ أن لا يعودَ إلى ملكه، لأنه قد خَرَجَ، فماذا أرجعه؟ لا بُدَّ من دليل عليه، ولا يخرج عن ملكهم، لأنهم ملكوه بإذنِ الشرع في زعمِه، وأمَّا أنْ يُثبت مذهب بالدعوى، ثم يحتج لآخر الكلام فيه بأوله، فشيء لا يروج لغير المتمذهبة.

(٦/ ٤٢٨ س٥) قوله: وفيه نظر.

كأن وجهه أنَّه مخالف لما مَرَّ أن المرأة المرتدة تقتل، والصغير لا يُسبى، والإمام (ي) على ظاهر قوله، يقول: فرق بين أُولي الشوكة وغيرهم، فحكم ذوي الشوكة حكم الحربيين، وحكمُ غيرهم ما مرَّ واستدلَّ بفعلِ أبي بكر مع تقرير الصحابة له.

(٦/ ٤٢٨ س١٠) قوله: وفي ارتفاع ملكه بنفس الردة وجوهٌ: يرتفع، ولا، ويكون موقوفاً وهو الأصح كما مر.

هذا اكتفاءٌ بمجرد الدعوى في الموضعين على ما هي وظيفة كتب الفروع المجردة عن الأدلة، وقد بنى كتابه على الاستدلال، وبذلك يميز عن غيره، لكنه يعرض له نحو ذلك المرة بعد المرة.

(٦/ ٤٢٨ س١٣) قوله: أو كان لغرض ظاهر كانفساخ النكاح، إذ لم يشرح بالكفر صدره[1].

كأن المصنف مختـرع لهذا، فهو مستحسن لترداده، ويلزمُه أن يكون عذراً للمكتسب بأن يتظهر باليهودية أو النصرانية أو سائر الملل الكفرية، فيدخل الهند ويصيب من كل فرقة من فرقِ الكفار بسبب موافقة كل منهم في الظاهر على دينه لهذا الغرض والآيــة لا تـدلُّ على ما زعم.

وتحقيقه أن أحوال المتكلم أربعة: نظراً إلى باطن، وظاهر، ومكره، وغيره. فالباطن بقسميه لا يدخله الإكراه، فانحصر الإكراه في الظاهر، فالمكره قد استثنى، وغير المكره باقٍ على الحكم الذي تضمَّنه الشرطُ والجزاءُ، أعني من كفر فعليهم، وأما الحال المعترضة أعني ﴿**وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾ فإنما هي لتحقيق مقـام الإكـراه، ومن شَرَحَ بالكفر صدراً فرد ممن كفر، فإبداله منه واستدراكه لا يُزيلُ حكم المبدل، ولكن كأنه لما قال: مَنْ كفر، دخل المكره، فأخرجه بالاستثناءِ، وقال: فهذا أمرُه هَيِّنٌ، ولكن الشأن من شرح بالكفر صدراً، فلم يخرج المتكلم بلا شرح صدرٍ إنما حكم على قسمين من أقسام من كفر، وترك الثالث، فبقي على الأصل.

بــــاب الغنــــائم

(٦/ ٤٣٠ س٢) قوله: وفتح مكة كان عنوة.

---

(١) في «البحر»: صدراً.

هذا حق واضح مثل الشمس، والعجبُ ممن ادَّعى أنه كان صُلْحاً، وليس هناك شبهةٌ واضحة، وأما الآية فإنما هي في قضية في الحديبية، وهي واضحة في السِّيَر ليس بنا حاجة إلى نقلها، وكيف تكونُ في الفتح مع أن أولها ﴿وهو الذي كَفَّ أيديَهُم عنكم وأيديكم عنهم﴾ [الفتح: ٢٤]، وقد بسط أيدي المؤمنين فيهم يوم الفتح، وقتل جماعة فرسان وغيرهم قد شحن بذلك كتب السير والحديث، وإنما أمر النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن يكف عنهم حين ظَهَرَ الغلبُ، وفي شيء من الروايات أنه أَذِنَ لخزاعة خاصة أن يقتلوا إلى العصرِ، وقد قال لخالد وهو على الفرسان، ولأبي عبيدة لكل منهما: «احصدوهم»، وفي لفظ: «حُسُّوهم بالسيفِ إلى أن تَلْقَوْني على الصَّفا»، وقتل في الخندمة بعض من تجمع مع صفوان بن أمية وعكرمة بن أبي جهل، وكل هذا يدل على أنَّ الآية المذكورة ليست في يوم الفتح، وأن الفتح كان عُنوة، ومن العجب أن المخرج المقري رحمه الله جعل قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «من دخلَ دارَ أبي سفيان، فهو آمن، ومن أغلق بابه، فهو آمنٌ، ومَنْ دخلَ المسجدَ، فهو آمنٌ» دليلاً على الظاهر من مذهب (ش) أنها فتحت صلحاً، وهو أوضح دليلٍ على فتحها عنوة، إذ خصص الأمان بالأماكن المذكورة، فبقي ما عداها على عدمِ الأمان، والأمان المخصوص لا يُعد صلحاً على الجميع، كما أن الاستثناء المخصوص لا ينافي الصلح على الجميع.

(٦/ ٤٣٠ س٣) قوله: نكث قريش بني[1] بكر.

في هذا المحل سقط لفظ «بإعانة» أو ما في معناها إن كانت النسخ متطابقة، والأصل نكث قريش بإعانة بني بكر، أي: على حلفائه خُزاعة، وهم المراد ببني كعب في قوله: «إن هذه الربابة ـ أي السحابة ـ لتستهلُّ بنصر بني كعب».

(٦/ ٤٣٩ س٦) قوله: وإذْ سَوَّى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يومَ فتحِ مكة بين القويِّ والضعيف[2].

---

(١) في «البحر»: ببني.

(٢) في «البحر»: بين الضعيف والقوي.

أما التسوية فهي الظاهر في كل قسم، وأما يوم الفتح فإنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مَنَّ عليهم ولم يقسم فيها غنيمة، ولا نعرف لهذا مستنداً، ولا به قائلاً.

(٦/ ٤٤٠ س١٤) قوله: وكذا الدور والعقار لعموم: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٤١].

ومن السنة قسمة خيبر، وقد رَكَدَ جماعةٌ من أخيار الصحابة كبلال وسلمان أول ما قال عمر: تترك بعض أرض الشام حين فتحوها، فلا تقسم حتى تبقى لعامة المسلمين، وقال: أَخْشَى أن يبقى آخر الناس بياناً لا شيء له، وتحوز المرأة القبيلة، يعني ميراثاً من أوليائها، وصعبَ على عمر مخالفة من خالفه، لقولهم: نقسمها كما قسمت الأراضي على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فكان معهم ظاهر الحجَّة، وقد استقرَّ عند عمر رأيه، ووافَقَه عليه سائر الصحابة حتى قال لضجره: اللهم اكفِني بلالاً وأصحاب بلال، وكان يعظم بلالاً جداً، ويقول: أبو بكر سيدُنا، وأعتقَ سيدَنا.

واتفق موتُ بلال، وتَمَّ لعمر رأيه، وقرره مَنْ بَعْدَهُ، وصارت تلك الأراضي تسمى الخراجية، وتتبع الفقهاء فعل عمر ومن بعده، وبالغوا حتى قال كثير منهم أو كثيرهم: لا يزاد في الخراج على ما وضعه السلفُ، مع أنه أجرةُ أرض المسلمين، والأمير كولي الأيتام، إذا زيدَ في أُجرةِ أرضِهم، لم يَجُزْ له تركُ الزيادة.

والقائلون بوقفها إن أرادوا يدعُها للمسلمين، فهو ما ذكرنا مِنْ فعلِ عمر، وإن أرادوا الوقفَ الخاصَّ بحيثُ لا يصحُّ للإمام أن يبيعَ شيئاً منها لمصلحة أو ضرورة، أو يقطع منها، فما رأينا ذلك صريحاً من فعل عمر أو غيره، وأما عبارات الناقلين إن صدر منها شيء، فهو محتملٌ للتجوز، أي: إبقائها لمصالح المسلمين بحيثُ يكونُ سبيلها سبيل ما وقف عليهم، والله أعلم.

وقد قدمنا في كتاب الخمس تحقيق حكم الأراضي، وبحثنا ما إن ضم إلى هذا نفعاً زيادة نفع.

(٦/ ٤٤١ س٨) قوله: فهي[1] للإمام كما كانت لرسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

قد وقع مثل هٰذا لعمر كما في الصحيحين، فكانت لرسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم خاصة، ولا أدري كيفَ هٰذا مع تصريح القرآن بمصارفه المتعددة، كتعدد مصارف الخمسة، وقد قال عمر في آخر الحديث المذكور: وليس أحدٌ إلاَّ له في هذا المال حقٌّ، وبيَّن عمر ذلك بقوله تعالى: **﴿فللهِ وللرسولِ ولذي القربى واليَتَامى والمساكين﴾** ثم قال: **﴿للفقراء المهاجرين﴾** ثم عطف: **﴿والذين تبوَّؤا الدارَ والإيمانَ﴾**، ثم قال: **﴿والذينَ جاؤوا من بعدهم﴾** [الحشر: ٧-١٠] فمعنى قوله: كانت لرسولِ الله خاصة، يعني لم يكن حكمُها حكمَ الغنيمة، وإنما نظرها إلى الرسول صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وقال عمر: كان رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يأخذُ من هذا المال ـ يعني الفيء ـ قنية أهله، ويجعلُ ما بقيَ في سبيل المال، وكذلك أبو بكر كان يسيرُ بسيرتِهِ، يأخذ منها قنية أهل رسول الله، ويجعل ما بقي في سبيل مال الله، فعرفت أن احتجاجَ المصنف بالآية عجيب، وأن قول عمر: لرسول الله خاصة، لم يرد ما أراد المصنف، فلا حجة له فيه، وقد صَرَّحَ المصنفُ نفسُه آخر كلامه أن معنى الآية أن الفيء لا يقسم كالغنائم، هذا كله في دعوى كون الفيء ملكاً للنبي خاصة كسائر أملاكه.

أما كون حكم الإمام حكمه في هذا بناءً على هذه الدعوى، فيبتنى على صحتها في النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثم على صحة حديث: «إذا أطعمَ اللهُ نبيَّهُ شيئاً، كانَ للذي يقوم من بعده»، وقد عزاه المخرج إلى أبي داود، وإن ثبت فظاهره لا يعملُ به أحد، إذ لا يملك الخليفةُ ميراثَ النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم اتفاقاً، وإنما معناه أن الخليفة يقومُ مقام النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في صرفِ ذلك في مصارفه، وإنما احتجَّ أبو بكر بالحديث إن صَحَّ على ذلك، واستشهد به على صحة سيرته في ذلك المال، والمصنفُ أراد أن

---

(١) في «البحر»: فهو.

الفيء الحادث في وقت الإمام ملكٌ له كما كان ملكاً للنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، ثم يَرِثُ كلًّا ورثتُه، ولا حقَّ لبيتِ المال فيه.

ومن ظريفِ الكلام ما كان يقولُ القاضي عبد الجبار بن أحمد: لا تراجعوا الشريف في مسألتين، فإنه لا ينصفُ فيهما: مسألة الإمامة، ومسألةِ الفيء، أو قال: الخمس. وعلى ذهني أنه أراد بعضَ أهل وقته، لا مطلق الشريف.

(٦/ ٤٤٤ س٨) قوله: وسلب القتيل لقاتِله.

الأظهر والأصل أن السلبَ مثلُ سائر الغنيمة، فإنه كان يضيق عليهم في الخيط، والمخيط، والشراك، ومعلوم أنه لم[1] يَشِعْ فيهم استثناءُ الأسلاب، وغالب أمر المحارب أنه إنما يستصحب سلبه وشيئاً من الزاد على حسب الحاجة، فتكون الغنيمة التي تلزم في كل وقعة حصلَ فيها الاغتنام هي السلب، ومن تتبع ما يذكر في تفصيل الغنائم وقسمتها، وجدَ ذكرَ شيءٍ كثير من الأسلاب تقسم في الغنائم، وليس لمدعي كون السلب للقاتل إلا مثل حديث أبي قتادة ـ وذلك محتملٌ ومصرَّحٌ به في مواضع ـ أن ذلك حيث يقول: «من قتل قتيلاً فله سلبُه»، وفي حديث أبي قتادة هذا ـ وهو في الصحيحين ـ وجلسَ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، فقال: «مَنْ قَتَلَ قَتيلاً له عليه بينة، فله سلبُه» قال: فقمت، فقلت: من يشهد لي. الحديث.

وبما ذكرنا ينحلُّ الإشكالُ في حديث المددي حيث أمرَ رسولُ الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم خالداً بإعطاء المددي السلب، ثم قال حينَ غضب: «لا تُعْطِه يا خالدُ»، وذلك أن إعطاء السلب وشرطه أيضاً نوع من التنفيل، وليس للأمير الإجحاف بالغانمين، ولذا اعتذر خالد حين سأله رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: استكثرته، فيكون خالد قد قال: «مَنْ قَتَلَ قتيلاً فله سلبُه» وحين استكثر الذهب الذي أصابه المددي قبضه للمسلمين، فرأى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم من المصلحة الراجحة وفاءَ خالد بما شرط، وحينَ صالَ المعترضُ على خالد، قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «هل أنتم تاركون لي

(١) في (أ): لا.

أمرائي لي[1] صفوة أمرهم، وعليهم كدره، يا خالدُ لا ترد له»، فرأى أن مصلحة صيانة الأمر أرجح، وردَّ خالد إلى اجتهاده الأوَّل، وكلا الاجتهادين جائزٌ، والترجيح إلى ولي الأمر، والله أعلم.

بـــاب المهادنة

(٦/ ٤٤٧ س٨) قوله: لتعطَّلَ أمرُ الجهاد.

يعني لو جَوَّزنا لآحادِ المسلمين الأمور العامة كالمهادنة العامة لفعل ذلك من لا نظر له، وبطل الجهاد، أو لاستغني[2] عن الإمام، إذ صارَ الآحاد في معناه في الأمور العامة، والجهاد بخصوصه من بين الأمور العامة لا يقوم إلا برئيس يجمعُ كلمة القوم على وجه مخصوص، فيبطُلُ الجهاد، لأن الإمامَ صارَ كفَرْدٍ من الأفراد، أو لأن الأفرادَ يسابِقُونَ الإمام، ويعارضونَه في الأمور العامة، والمعارضة تفسدُ الأمر.

(٦/ ٤٥٠ س٢) قوله: إذ عَقْدُه غيرُ لازمٍ من جهتهم، بل من جهتنا.

بل الظاهر أنه لازم أيضاً، وأما تعليقه بمشيئتهم فجائزٌ كتعليقه بمشيئتنا، فالدعوى والتعليلُ غيرُ صحيحين.

نعم هذا يجيءُ في تأميننا للحربي، وكذلك تأمينهم لنا، فإن الحقَّ للمؤمَّن اسم مفعول يدعه متى شاء.

بـــاب معاملة الكفار من الكتابيين

(٦/ ٤٥٦ س٥) قوله: لقوله تعالى: ﴿اقتُلُوا المشركينَ حيثُ وَجَدْتُمُوهُم﴾ [التوبة: ٥]، ولم يذكر الجزية، أراد مشركي العرب.

---

(١) في (ب): لكم.
(٢) تحرَّفت في (أ) إلى: لا يستغني.

يقال: ما الدليلُ على هٰذه الإرادة إن كانَ سبباً، فإن سلم فالعبرةُ باللفظ وهو عام لكل مشرك، وإن كان لعدم ذكر الجزية فلا دليل في ذلك، ويلزم في سائر المشركين.

فإن قيل: أيةُ براءة خصت أهل الكتاب بذكر الجزيةِ، قلنا: فيها ما في هذه من العموم، فإن ضمير ﴿يعطوا الجزية﴾ [التوبة: ٢٩] عائد إلى الموصول، وهو ﴿قَاتِلُوا الذينَ لا يُؤْمِنُونَ باللهِ ولا باليوم الآخرِ﴾ [التوبة: ٢٩] وهو عام، بل أظهر في غير الكتابيين، لتصديقهم باليوم الآخر، وقد كان صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يوصي أمراءَه، ويأمرُهم بأن يطلبوا من العدوِّ الإسلام، ثم الجزيةَ، فإن أَبَوْا قاتلوهم، وقد كان غالب غزوه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في العرب غير الكتابيين، وكذلك الصحابة لم يفتشوا في غزوهم الشامَ والعراق عن العربي من العجمي والكتابي، وغالبها عرب، إذ هِيَ من جزيرة العرب، وقد مضى في السبي نحو هذا، فالظاهر مع من عمَّم.

(٦/ ٤٥٦ س٧) قوله: لقوله تعالى: ﴿على طائفتين من قبلنا﴾ [الأنعام: ١٥٦] وقرره،

لم يكن ذلك حكاية لقول قالوه، حتى يقال: قرره، وإنما هو ابتداءٌ منه تعالى، أي: حذار أَنْ تقولوا يومَ القيامة كما هو كذلك في المعطوف، أعني قوله: ﴿أو تقولوا إنَّما أشرك آباؤنا مِنْ قَبْلُ وكنا ذُرِّيَّةً من بعدِهم﴾ [الأعراف: ١٧٣] وهذا أوضحُ في الحجةِ مما لو كان حكاية وتقريراً.

(٦/ ٤٥٧ س٣) قوله: وأما المتمسكونَ بصُحُفِ إبراهيم وإدريس وزبور داود.

أما الزبورُ فإنه كالإنجيلِ بعد التوراة، مقرر لأحكامها، ومحيل عليها، وأما ما قبلها، فقوله تعالى: ﴿على طائفتينِ مِنْ قبلِنا﴾ دليل على أنها صارت كالمعدومة، إما لعدم نقلها، وتناسيها، وعدم بلوغها شائعة في الآخرين، وإما لأنها اقتضت الحكمة أن لا يتعاطوها بعد نزول التوراة، كما اقتضت في الكتب الثلاثة بعد نزول الفرقان، فنهينا عن تعاطيها.

وأمَّا دعوى أَنْ لا حكم فيما ذكر، فلا دليلَ لهم على ذٰلك يُعتمد، وغايةُ

الأمر أن تكون المواعظُ غالبةً أو كثيرة، وظاهرُ قوله: ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بينةُ ما في الصحفِ الأُولى﴾ [طه: ١٣٣] وقوله: ﴿إِنَّ هذا لفي الصحفِ الأُولى صحفِ إبراهيمَ ومُوسى﴾ [الأعلى: ١٨-١٩] تعميم الصحف، وتعميم ما في الفرقان المشترك بينه وبين تلك الصحف، والله أعلم.

وأما قول القائل: فلا حُرمةَ لها، فجرأةٌ عظيمة، ﴿كَبُرَتْ كلمةً تخرجُ مِنْ أفواههم﴾ [الكهف: ٥]، بل كلامُ الله كلُّه محترمٌ معظَّمٌ، يزداد على مرِّ الدهور حرمة وتعظيماً، نشهد له بذلك، ونبرأ من جحد الجاحدين، وتقبل كلمات المتغافلين أو الماردين.

فصـــل
ولا يعقد لهم الذمة إلا الإمام

(٦/ ٤٥٧ س١٣) قوله: والتزامهم لأحكام المسلمين.

كأنه يريد بذلك إذا حوكموا في المعاملات لا على التعميم، وإلا لكانوا مسلمين، لا ذميين.

(٦/ ٤٥٧ س١٤) قوله: فلا تؤخذ من صبي وامرأة... إلخ.

استثناء الفقير ممن يجوز قتله، وتفريع عدم الجزية عليه على ذلك غريبٌ، والظاهر أنها تلزمه، وتكون في ذمته على الصحيح من ثبوتها في ذمته، وإنما حكى في «الغيث» عدم وجوبها على الفقير عن محمد بن عبد الله، و(ح)، و(قش)، وقال: إن فيها للهادي قولين، وغالب كلامهم الإطلاق في لزومها للفقير، فيعم المكتسب وغيره، وهـو ظاهر الحديث، لعدم فرقه بين حالم وحالم، ولم يرد استثناء الفقير.

فأعدل الأقوال ما ذكرنا، إذ الفقر لا ينجي مباح الدم ما لم يعط بدله، وهو الجزية، وإن أعسر فنظرة إلى ميسرة كغيره، والله أعلم.

وقيل: يخرج من دارنا.

وقال السيد صلاح بن أبي القاسم: إنَّ الذمِّيَّ الفقير الذي لا يقدر على الجـزية يجبر على الإسلام، فإن أبى قتل رجوعاً إلى المبدل، واستحسنه القاضي عبد الله بن حسن الدواري. كذا في هامش نسخة علي بن الإمام شرف الدين.

(٦/ ٤٥٨ س٢) قوله: قلنا: صالح عمر أهل الشام بما ذكرنا[1]، فكان إجماعاً.

أما كونه إجماعاً، فكما مضى في نظائره، وأما أن فيه دلالة على الحصر، فلا ينبغي أن يتوهمه أحد، فلا يكون ردّاً لكلام مالك، ولا لكلام الثوري.

نعم لو كان حجة، لدل على رد مذهب (ش) في منعه الزيادة على الدينار، وكذلك يقال للشافعي: فرض النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على أهل اليمن ديناراً ديناراً، لا يلـزم منه منع ما عداه، إذ ذاك بمجرده لا يلزم منه ما ذكر، ولا دل عليه دليل خارجي، وفعل الصحابة يدل على أنهم لم يفهموا منع الزيادة، وكذا هؤلاء المخالفون لـ (ش) لم يفهموا ذلك، فإذا كان كذلك: تبين أنه لا تعيين، فيكون موكولاً إلى نظر الإمام إن نظر التعميم والتسوية، كما في حديث معاذ فعل وإن رأى المفاوتة بين الغني والفقير، فهو الأولى حيث لا مصلحة في المساواة كما فعله الصحابة.

(٦/ ٤٥٨ س٤) قوله: قلنا عقدها مشروط بالتزام الإسلام، فاقتضى التأبيد.

الاقتضاءَ غير بَيِّن، إذ يلتزمون ما داموا في الذِّمَّة، فلا بد للتأبيد من دليل غير هذا، فينظر فيه.

(٦/ ٤٥٩ س١) قوله: ويذكر عدد الضيف ودوابهم.

هذا لا يمكن، لأنه أمر مغيب يكثر الواقع ويقل، فإن أراد أن يقول إلى حدِّ عشرة أو مئة أو نحو ذلك، وفي كل يوم أو في الشهر مرة أو مرتين أو نحو ذلك لم يتم التعيين بذلك، فلا يمكن ما ذكر بوجه، والله أعلم.

---

(١) في «البحر»: بما ذكرنا ولم ينكر.

(٦/ ٤٥٩ س٣) قوله: قلت: الصحيح أنها غير مشروعة.

بل الصحيح أنها مشروعة. عن ابن عباس قال: صالح رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أهل نجران على ألفي حلة، النصف في صفر، والبقية في رجب يؤدونها إلى المسلمين، وعارية ثلاثين درعاً، وثلاثين فرساً، وثلاثين بعيراً، وثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح، يغزون بها، والمسلمون ضامنون لها حتى يردوها عليهم، إن كان باليمن كيد ذات غدر على أن لا تهدم لهم بيعة، ولا يُخرج لهم قس ولا يفتنوا عن دينهم ما لم يحدثوا حدثاً، أو يأكلوا الربا. رواه أبو داود، ففي هذا الحديث دلالة على أن جعل الضيافة من الجزية جائز، ويتضمن أن الجزية غير محدودة، والآية نقول بموجبها، لأن الضيافة من الجزية، فلا معنى لقول المصنف، ولم يذكر غيرها، وكذا لا يحتاج إلى التحديد، لأن كثيراً من أمور الشريعة محال على المعروف، والمعروف متميز معروف، وإلا لما أحال عليه الشارع كمثل نفقة الزوجات وغيرها، ومنه باب الضيافة برمته، فإنه محال على المعروف، وهو واجب «مَنْ كان يؤمن بالله ورسوله، فليكرم ضيفه»، وقد مرَّ بسطه.

(٦/ س) قوله: وذلك الحجاز.

هذا خلاف الظاهر، إذْ جزيرة العرب أعم من ذلك، وورود رواية بلفظ الحجاز لا يلزم منه أن المراد الحجاز فقط، إذ الحكمُ إذا تعلق بالأعم في لفظ، ثم بالأخص في الآخر، لم يكن تَخْصيصاً له، بل غايتُه تأكيد لذلك الأخص، ولم يذكر عن أحد أنه يلزم من ذلك التخصيص إلا عن أبي ثور وحده، ولا وجهَ له. وإنما اقتحم هذا هُنا من اقتحمه لتحسين ظنهم بالصحابة، ولم يخرجوهم من غير الحجاز.

والجواب أن ذلك لا يصلح مخصصاً للحديث المصرَّح بالتعميم، أما أولاً فلأنه لم يتم إجماعاً فيكون دليلاً، وأما ثانياً فلجواز التأخير للعذر، كما أخروا إخراج مَنْ أخرجوا حتى أخرجهم عمر بعد مدة من خلافته، وكانوا مشتغلين بالجهاد، ولا يمكن إخراجهم دفعة من جزيرة العرب إلا بترتيب واستعداد لدرء ما يعرض منهم لكثرتهم، وقد لعب بهم الشيطان في عصرنا في اليمن، ومنّاهم

أنَّها قد آنَتْ لهم دولة يحسبونها كأنهم يريدون دولَة الدجال، لأنهم كانوا يقولون: قد ظهرَ المسيحُ وتظهروا بعدم المبالاةِ بالإسلام وأهله حتى دخلَ رجلٌ منهم على والي صنعاء وقال له: قُم من هذا المقعد، انتهت دولتكم، وتوقف الإمام ينتظر المآل احتراماً للذِّمَّة، وأكثرَ عليه الفقهاء اللومَ، فأوقع الله بهم، صالت عليهم العامة في وقت واحد وقت صلاة الجمعة في أماكن متباينة من صنعاء وما والاها، فردوهم إلى أصلهم من الذل والمسكنة، ثم إنَّ الإمام المهدي أحمد بن الحسن رحمه الله أرادَ إخراجهم من اليمن، ما أدري استناداً إلى الحديث، أم دَرْءاً لمفسدتهم، إلا أنه قال لي أميرُ الحجِّ يقول لك الإمام: قد أراد إخراج اليهود، فإلى أينَ يخرجهم، كأنه يريد ينظر: هل أوافقُ الفقهاء في منع إخراجهم، فأجبت عليه: أما الإخراج فقد هداك اللهُ للصواب، وأما إلى أين، فالهند بعد أن تكاتبوا إليهم في ذلك، فإنهم يحبونَ ذلك لأجلِ الجزية، وأما سائر الجهات فبراري يتقطعون فيها ويحتاجون إلى جيوشٍ تبلغهم مأمنهم لكثرتهم، وأما الهند فلا يقعون فيها إلا قطرة من مطرة لكثرة الكفَّار، فأجلاهم إلى ساحل البحر من أعمال المخا وعدن، واستأنى بهم رجوع الجواب فيما أظن، فمات قبلَ ذلك رحمه الله، فعادوا في البلاد شَغَرَ بَغَرَ، وقد بلغَ منهم الذل والمسكنة مبلغاً، وتظهر منهم بالإسلام مَنْ تظهر، قاتلهم اللهُ، فإنه لا يكادُ يخلص إسلامُ أحد، لأنهم يهودٌ بَحْت، ليس فيهم نصراني، وهذا في أواخر المئة بعد الألف من الهجرة النبوية.

(٦/ ٤٦٢ س٣) قوله: ويعزرون إن سكروا لتحريمه عليهم.

يعني في شرعهم، فلم يقروا عليه، لكن يقال: فيلزم أن يحدوا بشرعنا كسائر الأحكام فيما لم يقروا عليه، فلم قال: يعزرون.

(٦/ ٤٦٣ س٨) قوله: ذكر عددهم وصفاتهم.

ما أدري من أين لزوم هذا، ومتى وقع مثله فيما مضى، فإن كانَ هٰذا مجرد استحسان منهم كسائر ما يفعله أهل الأمر في ضبط التصرفات، فشيء سهل، لكن يختلف باختلاف الأحوال، وكأنه إشارة من الإمام (ي) إلى الانتباه للمبالغة في التحرز عن الضياع أو العسف.

(٦/ ٤٦٣ س١٤) قوله: (ش) أمرنا بإهراقِها حيثُ كانت.

تحقيق مذهب (ش) أن الذمي إذا كتم خمره لم يرق، وترد عينها، ولا تضمن، لأنها ليست بمال، فإن عرض ما يظهرها بأي وجه أهريقت، فالحاصل تهراق الظاهرة، لا المكتومة، ولا تضمن مطلقاً، وترد المكتومة، وهذا أقرب إلى الصواب والله أعلم.

بـــاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد أوردنا في «الأبحاث المسددة» سؤالاً وجواباً تضمن الكلام فيما لا يبقى معه حاجة إلى غيره فيما نظن ونرجو، ووشحنا ذلك بزهاء سبعين حديثاً مرفوعاً، والحمد لله وحده.

(٦/ ٤٦٥ س٩) قوله: إذ قد أمر سبحانه ولم يحصل مأموره، قلت: وفيه نظر.

كأنه وجهه الفرق بيننا وبين الباري تعالى فإن الباري يأمر وينهى لإقامة الحجة على المتمكن المختار، ونحن نأمر وننهى لتحصيل الغرض، والظاهر أنا نأمر وننهى للامتثال والخروج عن عهدة تكليفنا بالأمر والنهي وأدلتهما ما لم تقيد بظن التأثير.

وقوله تعالى حكاية: ﴿**لِمَ تَعِظُونَ قَوْمَاً اللهُ مُهْلِكُهُمْ**﴾ [الأعراف: ١٦٤] دَلَّ على أنهم ظنوا عدم التأثير، وقوله: ﴿**معذرة**﴾، هي تكون مع ظن التأثير، ومع ظن عدمه ومع الخلو عن الظنين ـ أي: إنا يارب قد أقمنا عذرنا بأن أمرنا ونهينا كما أمرتنا ـ أعم من النظر في ماذا يكون من المأمورين، وقوله: ﴿**ولعلَّهُم يَتَّقُون**﴾ «لعل» تستعمل فيما ليس بمقطوع بخلافه راجحاً كان أو مرجوحاً، والظاهر استواء حال المتحاورين فيهم، فكأنهم أجابوهم بأن فعلنا فيه الإعذار إلى ربنا، ونحن نجوِّزُ أن يفعلوا وإن ظننا خلافه، فظن الخلاف لا يمنع الإعذار والتجويز، فعلى ما ذكرنا قول المصنف: فإن لم يعلم أو يظن فلا وجوب قطعاً، محل نظر، بل إنما الشك إذا علم عدم التأثير، فإنه يحتاج إلى دليل يخرجه من مطلق الأمر بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وقول القائل: يصير

كالعبث، دور لأنه لا يكون عبثاً حتى يبطل كون مطلق الأمر والنهي مقصداً شرعياً، ولا يبطل كونه مقصداً شرعياً إلا بالعبثية.

(٦/ ٤٦٥ س١٠) قوله: الثالث أن لا يؤدي إلى مثله أو أنكر منه.

وجهه أن المنكر الآخر منكر مبتدأ لم يتحقق إباحته، فهو باقٍ على المنع، ويبتني هذا، ويبنى عليه مسألة يذكرها الأصوليون لو سقط أحد على جريح في وسط جرحاء إن لبث قتل من تحته، وإن تحول قتل آخر، والوجه عدم التحول لما ذكرنا.

(٦/ ٤٦٦ س٢) قوله: إذ في السير ما يقتضي خلاف ذلك.

أما الحسين رضي الله عنه فإنه ظن أنه وجد الناصر، ورجا أن يغلب العدو لكثرة كتب أهل العراق، واجتمع عند رسوله إليهم مسلم بن عقيل نحو أربعين ألفاً، وبعد أن خذلوه، وجاء إليه العدو وهو في قلة نحو اثنين وثلاثين من أهل بيته، وطلب منهم أحد ثلاثة أمور: أن يدعوه يرجع إلى مكة، أو يذهب إلى يزيد، أو يمشي إلى بعض الثغور، فأبوا عليه، وألجؤوه إلى القتال، فدافع عن نفسه وحريمه كرم الله وجهه، وقدس روحه، وأخزى عدوه، ومن يهون لهم إلى يوم الدين، وأما زيد فكذلك، فغَرَّه جم غفير، وابتلي بما ابتلي به شيعته من أهل البيت، فرحمة الله عليه ورضوانه، فتحصل مما ذكر أن أيهما لم يقدم مع العلم أو الظن لأن يغلب العدو.

نعم، الإطلاقات في الكتاب والسنة **﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم﴾** الآية، وسائر آيات مدح المقاتلين والمقتولين، وما زال المخاطر ممدحاً كصاحب (يس)، ومثل حديث: «ما يعجبُ الرب من العبد؟ قال: أن يغمس نفسه في العدو، وأن يتقدم حاسراً»، وقضايا المخاطرين لا تحصى، والأمر بالمصابرة والإقدام على الموت، كإقدام زيد، وجعفر، وابن رواحة، وكان خالد إذا تكاف الصَّفَّان لليل أو نحوه قال: دعوني أتعرض للشهادة، فيخوض في غمار العدو، ولا ينكر عليه أحد، و«أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، ولا شك أن ذلك أشد الخطر، وقليل الأثر في غالب الأمر.

(٦/ ٤٦٦ س٨) قوله: ولا يُخَشِّنْ إن كَفَى اللين.

وجهه أن الأصل منع جسد الإنسان وعرضه ما لم يبحه ملجىء.

(٦/ ٤٦٦ س١٢) قوله: ولا ينكر في المختلف على من هو[١] مذهبه، إذ كل مجتهد مصيب.

المصنف مستغرق بتقويم قناة تصويب المجتهدين، ولكن يقال: لأن الحق غير متعين، وكل مكلف بما عنده.

(٦/ ٤٦٦ س١٨) قوله: ولبس الخطيب[٢] الديباج.

وذلك أنه اعتادَ ملوكُ الشام والحرمين أن يخلعوا على الخطيب أولَ ما . يعطى الوظيفة، ولما اعتيد ذلك، صارَ فقهاؤهم يتمحلون لتوجيه ذلك والتسامح به.

ومن لطائفِ بعض المغاربة أنه قيل: خَطَبَ فلانٌ اليوم، يشيرونَ إلى رجل من أهل مكة فيه أمثلية، فقالَ: قد فَسَقَ اليوم إذاً، قلت له: ما هذا؟ قال: هذا لازم للخطابة عندنا في الحرمين أن يفسق الخطيب على المنبر أول ما يخطب، يعني لبس الحرير.

(٦/ ٤٦٦ س١٩) قوله: وترك اللفاظ.

أما هذا فلا وجه له لجواز المعاطاة، لا يعرف خلاف في ذلك، إنما النزاع في لزومها.

(٦/ ٤٦٧ س٧) قوله: وهو أن يذكر الغائب بما فيه لينقصه[٣].

هذه عبارة محروسة، وبيان ذلك أن الفاعل لا يفعل إلا لغرض يحمله،

---

(١) في «البحر»: المختلف فيه من خالفه وهو.

(٢) في «البحر»: الخطيب وغيره.

(٣) في «البحر»: وهي أن تذكر الغائب بما فيه لتنقصه.

فإن كان ذاكر الغير بوصف يشعر بالنقص، فإن انصب الغرض إلى التنقيص فهو الغيبة، وإن صاحبته أغراض أُخر، وإن لم يقصد التنقيص أصلاً، لم يكن غيبة، ومثال الأغراض الأُخر التعيين مثلاً، كأن يقول: الرجل الأبرص أو الأعور، والشكاية كمن شكى جاره إلى النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: «أخرج متاعك، وارمه في الزّقاق، فمن مَرَّ بك وسألك، فقل: جاري آذاني» أو كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، والتحذير للناس من شَرِّ الأشرار، كالإخبار عن رجل بالسرقة وسائر الأوصاف التي يضر الناس بها، وقد يكون لمجرد التمثيل، كأن يفعل رجل شيئاً، فتقول له: هذه كفعلة فلان وهي كيت كيت، ولا تريد نقصه، ومن ذلك الأمثال ونحوها فهذه كلها ليست من الغيبة في شيء، فالغيبة تحصل بوصف ينقص ويقصد، وما خلا عن أحد الوصفين فليس بغيبة، وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «بئس عبد الله هذا» في حديث أبي هريرة يحتمل أنه لعدم قصد النقص، ويحتمل أنه من باب: «اذكروا الفاسق بما فيه»، ونحوه «لا غيبة لفاسق».

وأخرج البيهقي، وضعفه، والخطيب، والديلمي، وابن عساكر، وابن النجّار من حديث أنسٍ مرفوعاً: «من ألقى جلباب الحياء، فلا غيبة له»، وأخرج الخرائطي في «مساوىء الأخلاق» وابن عساكر من حديث ابن عباس «من لا حياء له لا غيبة له» لكنه يرد على ما ذكر سؤال، وهو أن تنقيص الغير إنما منع لأنه إضرار به، ومدلول اللفظ لا ينفك عنه، والإضرار ممنوع ما لم يبح مبيح، والقصد لا يشترط في الإضرار، لأن العدوان لا يحتاج إلى نية، بل مهما علم الفاعل أن فعله أو لازم فعله يضُرُّ بالغير، حرم عليه، فهذا أصل، فأباح الشكاية سببُها، وهو ظلم المشكُوّ سواء كانت الشكاية لطلب الانتصاف ومنع الضرر أو لا، بل مجردة، ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم**﴾، ولأن ذم من أساءَ إليك نظيرُ شكر من أحسنَ إليك، يحسن الشكر لذاته من دون نظر إلى لازم، فقد أباح المسيء عرضه بأن يشكى، واستحق ذلك بعد عصمته، وأباح الجرح صيانةُ حق الغير، ودفع ضرر المجروح حيث يشهد على الغير، فيحكم بشهادته القاضي، ومثله في الباطن لا يحكم به، ومثله إثبات حديث بروايته يستلزم حكماً أو أحكاماً عامة كمدلولات الأحاديث،

أو خاصة كالحكم بأن المروي عنه قاله أو فعله، وأما الإشارة والتعيين، فينبغي على ما ذكر أنه مهما وجد عنه معدل أن يمنع، وأما لو انحصر الطريق في التعيين في اللقب أو الوصف الذام، فهل يكفي ذلك في الإباحة أم لا بد من ورود شيء منه في الشريعة؟ وقد نهي عن التنابز بالألقاب الذامة، وهو أيضاً نهي مطلق يصدق على جميع الأحوال، فيحتاج إلى مقيد أيضاً، فينظر في الجواب، أو يحتاط عملاً والله المستعان.

(٦/ ٤٦٨ س١) قوله: ويعتذر المغتاب إليه إن علم.

أي: يعتذر المغتاب إلى من اغتابه إن علم أنه قد اغتابه، وإلا كفاه التوبة بينه وبين الله سبحانه، هكذا قالوا، وليس عندي بصواب، لأنه يثبت له حق بثلب عرضه، يُقتصُّ له به في الآخرة، علم في الدنيا أو لم يعلم، والغرض من الاعتذار تخليص الذمة كما جاء في عدة أحاديث ما معناه: إن من كان لأخيه عنده مظلمة، فليتحلل منه قبل أن يكون لا درهم ولا دينار، إنما هي الحسنات والسيئات يؤخذ من حسنات الظالم، فإن نَفدَت طُرح عليه من سيئات المظلوم.

وورد أيضاً أن العبد يجدُ من الحسنات شيئاً كثيراً، فيقول: أنَّى لي هٰذا ولم أعملْ به؟ فيقال: هو بما اغتابك به الناس، اللهم إن هذا من أرجى ما أحتسبه عندك إذا اغتابوني لإيثاري لك عليهم، وسلوكي طريق الإنصاف، وقد شرعوا بنيات الطريق لإيثار الأسلاف.

نعم، فلا فرق بينما يستحق بأخذ المال، وثلب العرض، ولا يقول أحدٌ: إنه لا يجب التخلص من المال إلا إذا علم المظلوم، وتحقيقه أن المسيء إلى الخلق يلزم من فعله الإساءة إلى الله، والإساءة إلى المخلوق، فيذم لذلك ويعاقب كَلَيِّ الغني يحل عرضه وعقوبته، فإذا تاب، فقد أخبر الله سبحانه أنه يسقط عنه العقوبة من قبل الله وإن لم يتب، فإن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه.

أما حق المخلوق، فإن أسقطه المخلوق، سقط مع الاعتذار ومع عدمه، وإن لم يسقطه فحق المخلوق متقرر كما لو أخذ ماله، وقطع يده، وقذفه، لم

تسقط هذه الأشياء بالتوبة بدون مسقط من قبل ذي الحق، لا نعلم في ذلك خلافاً، وحديث: «من أتاه أخوه متنصِّلاً، فليقبل ذلك منه محقاً كان أو مبطلاً، فإن لم يفعل، لم يرد علي الحوض». أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة، أراد مجرد الإساءة، فليس للمجني عليه أن يذمه بعد ذلك ويشكوه.

وأما ما تقرر من المال والأَرْش الذي يؤخذ في الدنيا أو في الآخرة، أو في الآخرة فقط، فيؤخذ من الحسنات كهتك العرض وسائر ما يؤذي، فلا يسقط إلا بالإسقاط.

والحاصل أن التوبة إنما تمحو العصيان، لا الحقوق المتقررة، بل التخلص من الحقوق شرط، ومحقق للتوبة إلا ما استثني كالتوبة من الكفر تسقط حقوق الله سبحانه فقط كما إذا أسلم اليهودي سقط عنه حقوق الله لا دين الآدمي، والله أعلم.

(٦/٤٦٨ س٤) قوله: وتحرق دفاتر الكفر.

أقول: من أحق ما يحرق ويمحق كفر نحلة ابن عربي وما شابهها من الباطنية كالإسماعيلية وغيرهم، ولا أحب إلينا من ذلك، ولا آثر منه، ولكنا لا نقدر على ذلك، منعنا منه هذه الحيوانات من المنتظمين في سلكهم في الزندقة، أو الشاكين في دين الحق، فإن الشك في أحد المتقابلين يستلزم الشك في الآخر، وقد قدرت على نسخة من «الفصوص»، فأمرت أن تُرْمَى(١) في أعمق محل علمته في بحر القلزم، ولعل الله سبحانه يكرمني فيما بقي من عمري على القدرة على أكثر من ذلك، هو حسبي ونعم الوكيل.

بـــاب الدور دار الإسلام

الحق فيها ما قاله (م) (ي) وعليه فالهند اليوم دار إسلام بخلاف القول الأول، لتظهر كل من الكفرة بعبادة البد، منها الشمس، ومنها البحر، ومنها ما

---

(١) تحرفت في (أ) إلى: ترى.

لا يحصى، غايته أن الظهور للإسلام والعلو لكلمة الله، والكفار بجوار، وكأن ملوك الهند قرروهم على ذلك لما رأوا من كثرتهم وقلة المسلمين، فجعل ذلك الأولى لتسكين الدهماء، ثم صارت عادة يصعب تغييرها كسائر عوائد الملوك المستمرة على الباطل ويجسرهم على ذلك ضعف الوازع الديني.

(٦/ ٤٦٩ س٢) قوله: قلنا: عدم[1] الموالاة حكم مستفاد.

الفاسق لا تمتنع موالاته من كل وجه، إذ له كثير من أحكام المسلمين اتفاقاً، ولذا جعلوا له منزلة بين المنزلتين، وفاسق الجارحة كفاسق التأويل، والذي أقام في بلد يظهر فيها المعصية بغير نكير لا دليل على تفسيقه لو قدر كيف إن عذر، ويلزم أن لا نوالي المسلمين برمتهم سلفهم وخلفهم لأن أزمنتهم كلها عمَّها جور الجائرين مكاناً وزماناً، ولا يستثنى إلا زمن الخلفاء الراشدين أربعتهم وعمر بن عبد العزيز، بل لا يستثنى عند الزيدية إلا إمارة علي وصالحي ولده، إذ ما عدا ذلك جور، ولا يستثنى عند الإمامية إلا خلافة علي والحسن، إذ سائر أئمتهم لم يقدروا على الظهور، فلا دارَ إسلام على هذا عند الشيعة إلا شيء يسير في زوايا الأرض في الأزمنة المتقطعة، والله سبحانه يقول: ﴿**لِيُظْهِرَهُ على الدينِ كُلِّهِ**﴾ [التوبة: ٣٣] وعلى زعمهم لمَّا يتم مخبر هذا الخبر، نعوذ بالله من الغلو والانجرار مع وساوس الشيطان إلى الهوة القصوى.

(٦/ ٤٦٩ س١٦) قوله: لا هجرةَ بعد الفتح.

هذا الحديث إنما ورد جواباً لمن أراد الهجرة من أهل مكة بعد الفتح، منهم صفوان بن أمية وغيره، ولو سلَّمنا التعلق به في غيرِ مكة، لكان المعنى لا هجرة عن بلد بعد فتحها، وقد بين المراد أحاديث أُخر، منها «لا تنقطعُ الهجرةُ ما قُوتِلَ الكُفَّارُ». أخرجه أحمد، والطبراني، وابن مندة، وابن ماجة، والبغوي، وابن عساكر. وفي ألفاظهم بعد اختلاف مع اتحاد مقصود الحجة.

---

(١) في «البحر»: تحريم.

كتـــاب الـــدُّرَّة المنيـــرة
في الغريب من فقه السيرة

(٦/ ٤٧١ س٢) قوله: إن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم دعا بريرةَ ليسألها.

الذي في السير من طريق ابن إسحاق من حديث الإفك الطويل: قالت عائشة: فدخل عليَّ ـ تعني رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ فدعا علي بن أبي طالب، وأسامة بن زيد، فاستشارهما، فأما أسامة فأثنى خيراً، وقاله، ثم قال: يا رسول الله، أهلك ولا نعلم إلَّا خيراً، وهذا الكذب الباطل، وأما علي، فإنَّه قال: إن النساءَ لكثيرٌ، وإنك لقادر على أن تستخلفَ، وسَلِ الجاريةَ، فإنها ستصدقُك، فدعا رسول الله بريرة ليسألها، قالت: فقام إليها عليٌّ فضربَها ضرباً شديداً، ويقول: اصدقي رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم... الحديث. وكأنَّ الاستدلال بسكوته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فيكون تقريراً لعلي، فيكون حقاً، لكنه يقال: لا دليل على التقرير، إلا أنه لم ينقل إنكاره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على علي، وهذا لا ينتهض دليلاً في إثبات أصل مثل هذا، ومن الجائز القريب أن عائشة سكتت عن ذلك، لأنه لا يتعلق بغرضها لأن تحديثها لوصف قضية الإفك، لا لمأخذ التقرير ونحوه.

وقد استشكل ذكر بريرة في هذا الحديث لأن شراء بريرة كان بعد الفتح، والإفك في غزوة المريسيع سنة خمس من الهجرة، وتأولوا لذلك تأويلات بعيدة.

وأقول: لا إشكال في ذلك، فإن الظاهر أنها جارية أخرى لهم اسمها بريرة، ولا أظهر من هذا ولم يخطر بالبال التباسُها ببريرة زوجة مغيث إلا من كلام المستشكل، ولا وجه له، لجواز اتفاق الاسم.

(٦/ ٤٧١ س٨) قوله: يدل على جواز قعود الإمام وبعض الجند قائم على رأسه

الظاهر أنه مع الحاجة إلى ذلك لا يعارض أحاديث النهي، ولا شك أنهم كانوا يحاذرون أن يفتك أحد برسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ألا ترى إلى عمر حين التزم عمير بن وهب من خلفه حين كلم رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مقدمه من مكة معتلاً بشأن ولده الأسير، وهو يريد أن يغدر برسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٦/ ٤٧٢ س٨) قوله: على أنه يجوز للإمام التعذيب لمصلحة.

ينبغي أن يقيَّد بمساواة هذه الصورة، وهو أن المعذب قد حل قتله، وفي تعذيبه زيادة مصلحة، فيكون أخص من أحاديث: «لا تعذبوا خلق الله، وإذا قتلتم فأحسنوا القتلة»، وأما ما لم يساوِ هذه القصة فعلى المنع، فلا يتشبث بها هؤلاء الذين يضربون المتهم ليقر.

(٦/ ٤٧٣ س١) قوله: أخذ شراكين لنعلين.

هٰذه المسألة ليس فيها إشكال، لأن الشراكين ليسا من المأكول المستثنى، وقد ذكر هذا الفرق المصنف، فقال: قلت: والجامع بينهما ـ أي: الجمع بين الحديثين ـ بهذا الفرق.

(٦/ ٤٧٥ س١١) قوله: يقتضي جواز ما صورته صورة الكذب.

أما صورته صورة الكذب، وهو ما على جهة المعاريض، فلا شك في جواز ذلك، وأما الكذب الصراح بلا تعريض، فهذا الخبر لا يدل عليه، وإن احتمله، فالمحتمل لا يصلح للحجة.

(٦/ ٤٧٦ س١) قوله: يدل على جواز قتل النساء.

قد صَحَّت الأحاديث في قتل عدة من النساء، والجمع بينها وبين أحاديث المنعِ أن الممنوع أن تقتل من حيث إنها حربية، كما يقتل الرجل، وإما لمفسدة أخرى كسبِّ النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقد صح. غايته أنه يحتاج إلى

حفظ الخاص، ويوقف عليه وعلى ما في معناه، والذي ورد قتلهن أم قرفة، وامرأة الأعمى، وهاتان القينتان، ونساء أُخَر قد قدمنا ذكر شيء من ذلك، فكلهن سبب قتلهن سَبُّ النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وكان المصنف رحمة الله عليه أراد تأكيد ذكر أحكام هٰذه المسائل، وإلا فليس هناك غرابة منكرة.

(٦/٤٧٧ س١٧) قوله: جواز الكذب لمصلحة، وفيه نظر.

كأن وجه النظر أن الصادر من أبي نائلة وأصحابه ليس بصريح الكذب، ألا ترى أن أبشع كلمة قالها قوله: إن قدوم هذا الرجل كان علينا بلاءً، وهذا كلام صادق، ولكنه بلاء حسن، وكذلك سائر كلامهم ليس فيه تصريح بكذب.

وأما ما روي من قول محمد بن مسلمة: لا بد أن نقول، فقال: قولوا وأنتم في حل، فهو يحتمل أن المراد ما صورته صورة التعريض، لأنه ذم في الظاهر، وهذا هو المتيقن، فنقف عنده، والأصل المنع فيما عداه ولا حجة في محتمل سواه.

وأما قتلهم له بعدما صورته صورة الأمان، فالرجل كان محارباً، ولم يكن في محل يحتاج لأمانهم، وأصل قتله ليس للمحاربة، وإنما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ لكعب بن الأشرف، فإنه قد آذى اللهَ ورسوله»، فقتله حدٌّ لسبِّه رسول الله، كقتل النساء المقدم ذكرهن مع منع قتل النساء للمحاربة. ومثله ابن أبي الحُقيق، وهو أبو رافع سلَّام أو عبد الله.

(٦/ ٤٧٨ س٥) قوله: قبل تضيق وقت الاضطرار.

هٰذا لم يذكر أن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قرَّره، بل ولا أنه شعر بكيفية صلاته، فلا موجب للاستشكال، ولو صح لم يمتنع كما هو صحيح في نحوه من الصلاة أول الوقت مع نقص الطهارة، ولو علم أنه يدرك الماء في الوقت.

(٦/ ٤٧٩ س٦) قوله: ولم يذكر أن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ألزمه الدية.

عدم النقل لا يلزم منه أن لا يكون أمره، ويجوز أن ذلك تقدم على نزول آية الدية، أو كان ذلك معلوماً لأسامة من قبل.

وأمَّا تأويل الخطابي أن ذلك لجواز أنه قتله متأولاً، فلا يصلح، إذ لا يُقِرُّ النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أحداً على باطل، وأيضاً لو نفع ذلك في الأحكام الدنيوية وحقّ الآدميِّ وهو الكفَّارة، لنفع في الأحكام الأخروية، وحق الله سبحانه بالأولى، ولما أنَّبَهُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٦/ ٤٨٠ س١٣) قوله: إذ[1] الظاهر أن مُحلِّما قد تاب.

يعني: فكيف يدعو النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعدم المغفرة، وقبول التوبة واجب، وكذلك المغفرة للتَّائب واجبة.

أقول: في هذا الحديث موافقة لمن قال: لا توبة لمؤمن قتل مؤمناً، ولقولنا: إن قبول التوبة ليس بلازم بالقضية العقلية، إنما هو فضل الله، والعمومات المخبرة بالوقوع، والمطلقات لا يمتنع تخصيصها وتقييدها، وقد بسطنا فيه في «العلم الشامخ».

(٦/ ٤٨٤ س٧) قوله: لأن تاريخ ذلك متأخر عن تاريخ[2] تحريم المثلة.

المعروف خلاف هذا، وأن تلك القضية سبب تحريم المثلة. أخرج عبد الرزاق، وابن جرير عن سعيد بن جبير قال[3]: كان ناس من بني سليم أتوا النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فبايعوه على الإسلام، وهم كذبة الحديث. . . إلى قوله: فقتل نبي الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وصلب، وقطع، وسمل الأعين. قال: فما مثل رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قبلُ ولا بعدُ، ونهى عن المثلة، وقال: «لا تمثلوا بشيء».

---

(١) في «البحر»: لأن.
(٢) ليست في «البحر».
(٣) مكررة في (أ).

وأخرج ابن جرير عن جرير قال: قَدِمَ على رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قوم من عرينة جفاة مضرورين، فأمر بهم رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فلما صحوا، واشتدوا، قتلوا رعاء اللقاح، ثم صرخوا باللقاح عامدين بها إلى أرض قومهم. قال جرير: فبعثني رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في نفر من المسلمين، فقدمنا بهم فقطعَ أيديَهم وأرجلَهم من خلاف، وسمل أعينهم، فأنزل الله هذه الآية: ﴿**إنَّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله . . .**﴾ الآية [المائدة: ٣٣].

وفي البخاري، ومسلم، وسائر الكتب من السير، وكتب الحديث أن القضية سبب نزول الآية المذكورة. وفي رواية النسائي، وأبي داود، وابن جرير: نزلت آية المحاربة في العرنيين وفي رواية عبد الرزاق: رجال من بني فزارة، وفي رواية عبد الغني وغيره: من عكل، وفي روايات: من عكل وعرينة، ولابن جرير عن السدي: أنزلت في سودان عرينة، ولابن جرير عن أنس: أن هذه الآية نزلت في أولئك النفر من العرنيين، وهم من بجيلة، فالقصة واحدة لم تتعدد. وفي روايات: أن الآية عتاب لرسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن ذلك، وبيان لعقوبة من فعل فعلهم، فحصل مما ذكر أن تحريم المثلة على عمومه، ولذا ذكر هذه القصة المصنفون في الناسخ والمنسوخ، منهم الحازمي في كتابه «الناسخ والمنسوخ» ذكر ما أشرنا إليه مع نوع بسط ذكرنا حاصله، والله الموفق.

كتـــاب التكملة للأحكـــام والتصفية
من بواطن الآثـــام

(٦/ ٤٨٤ س١١) قوله: شطراً.

أي: جعل الظاهرة عدلاً، والباطنة عدلاً، فبهذا الاعتبار صارت الباطنة شطراً، والظاهرة شطراً للتعادل، وإنما يفعل ذلك لتنزيل الأقل منزلة مقابله من الأكثر للاعتداد به، نحو: جاء أهل البلد والأمير، وإلا فلا يلزم من مطلق العطف التشطير بمعنى التصنيف.

فصـــل

(٦/ ٤٨٥ س٥) فالكبر[١]...

الكبر هو أن يزعم لنفسه من القدر فوق ما يستحقه أعم من أن يعتقد ذلك بجهل منه، أو وهو يعلم أنه على باطل، وأعم أيضاً من نسبته رفعته إلى رفعة غيره أو لا، والتكبر تفعُّل من ذلك، أي: عَدُّ نفسه كبيراً تكلفاً منه، وادعاءً باطلاً ولا يلزم أن ينضم إلى الاعتقاد المذكور عمل جارحة كما زعمه المصنف.

نعم. أعمال الجوارح أدلتنا نحن على ما في قلب المتكبر، أما هو في نفسه فهو يعلم باطنه بالوجدان، كيف علام الغيوب؟ فليست أعمال الجوارح من تمام حقيقة الكبر، والتكبر والكبرياء مصدران من هذا التركيب، وفي «شمس العلوم»: الكبر: الكبرياء، ثم قال: الكبرياء: العظمة، فقولنا: يزعم لنفسه من القدر فوق ما يستحقه تحقيق للكبر المذموم الذي نحن بصدده. وأما لو

(١) ساقطة من (أ).

أردنا مطلق الكبر، والكبرياء، والتكبر، ومثله العظمة والتعظم، كان لمطلق العِظم ورفعة القدر، فأعلى المراتب لله وحده، ويكون تكبَّر: عدَّ نفسه كبيراً بدون معنى التكلف. ويصح بحسب الأصل إطلاقه على غيره تعالى إن أريد مقدار الوصف الكائن في الموصوف، ولم يتضمن حط الغير عن رتبته، لكنه قد غلب في غير حق الله سبحانه على القسم القبيح، فلا يطلق على الحسن منه إلا مع قرينة، وأما في حق الله سبحانه فهو على أصله، لم يعرض له مانع، فيطلق بحسب الحقيقة بلا إيهام فيه، ولا بُعد في دعوى أن الكبرياء أخص من الكبر كما ذكره المصنف، ويكون ذلك بحسب الغلبة، أو بحسب الأصل، ويرجح الثاني خصوص وزنها، وأظنك إذْ لاحظت الاستعمالات، وكتب اللغة، وتحقيق المعاني رضيت من هذا التحرير، والله الهادي.

وإذا حققت ما ذكرنا، علمت أن وجه قبح الكبر كونه باطلاً، فقبح بحسب القيد، لا بحسب ذاته، فلذا انقسم إلى حسن كما في حق الله تعالى، وقبيح كما ذكرنا.

واعلم أن الكبر مرجع الضلالات وأُسُّها، ولذا كان ما عُصي الله به، وإنما ردت أمم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما جاءت به، لأنه يتضمن أنهم وآباءهم كانوا لا على شيء، وذلك حط من رتبهم التي اعتقدوها، فمنعهم الكبر عن قبول الحق، وكذلك فعل أهل المذاهب لا يقدر أن يرجع عن مذهبه ومذهب آبائه لما ذكرنا، وبواسطة الكبر التأمت العصبية واستحكمت الضلالات، وكذلك كل مجادل يمنعه التسليم كبره، ولذا فاز (ش) بقوله: ما ناظرت أحداً إلا وددت أن يظهر الحق على يديه، فإن هذا كالمحال في عوائد البشر، ولذلك كان ـ والله أعلم ـ لمؤمن أهل الكتاب أجران، لا لأنه آمن بنبيه وبمحمد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، لأنا قد فعلنا ذلك. ومن جنس ما ذكر استعظام المسؤول أن لا يجيب، وأن يقول: الله أعلم، ولذا قال علي رضي الله عنه: وأبردها على كبدي سئلت عما لا أعلم، فقلت: الله أعلم، لأن الجهل وصمة قلَّ من يحتملها، ولعظم شأن الكبر ورد فيه أنه لا يدخل الجنة مَنْ في قلبه مثقال حبة من خردل منه، وقلَّ أن تخلص توبة صاحبه على ما عليه الرؤساء، كان أبو سفيان إذا حمل الكفار على المسلمين، قال: إيهٍ بني فلانة، يعجبه ذلك.

قال الذهبي: إلى أن مات وهو على ذلك، وقال إبليس لموسى عليه الصلاة والسلام: إنك وجيهٌ عند الله، فتوجه لي في أن أتوب، فسأل موسى ربَّه، فقال سبحانه: نعم، يسجد لقبر آدم وتقبل توبته، فغضب، وقال: ما سجدت له حيّاً، أفأسجد لقبره، ولو تتبعت المعاصي، لوجدتها لا تكاد تخلو عن شائبة كبر، ولذا ترى متمحلة الشعراء يستحلون خلع العذار، لأنه يصير غير متقيد بشيء، وذلك حقيقة الكبر، وهذا فتح باب لأولي الألباب، والله الهادي إلى الصواب.

فصـــل

(٦/ ٤٩٠ س٤) والعُجْبُ. . .

العُجْبُ ما يجده الإنسانُ عند إدراك وقوع أمر موقعاً بالغاً، وغالب استعماله في المستحسنات سواء حصل ذلك الأمر للغير كأعجبني كذا من أمر فلان، ومنه «يعجب ربك»، وما يعجب الرب من العبد؟ قال: «أن يقدم على عدوه حاسراً». وأعجبني كرم زيد وجرأته، وعجبت من خبثه وشقاوته، أو حصل للنفس: أعجب زيداً كماله وجماله، وأعجب بذلك، وهذا الآخر يعرض له مسرة لما جبل عليه الإنسان من الفرج بما أصابه من المنافع الحسية أو المعنوية، فيعرض للمرء عند هذه المسرة ما يعرض للسكران عند سكره من الدعوى، وتخطِّي الحدود، واعتقاد أنه إنما خُص بذلك لجَدِّه وبخته، فهو أهل له، متميز عمن حرم ذلك، كما قاله موسى عليه الصلاة والسلام: **﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمُ الحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هٰذِه﴾** [الأعراف: ١٣١] أي: نحن مستحقوها وأهلها، وقال صاحب الكهف **﴿وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلى رَبِّي لأَجِدَنَّ خيْراً مِنْهَا مُنْقَلَباً﴾** [الكهف: ٣٦]، وقال الآخر: **﴿وَلَئِنْ رُجعْتُ إِلى ربِّي، إنَّ لي عنده لَلْحُسْنَى﴾** [فصلت: ٥٠]، وقال الوليد: **﴿لأُوتَيَنَّ مالاً وولداً﴾** [مريم: ٧٧]، قاس الآخرة على الدنيا.

وما قلناه ظاهرٌ في أخلاق الأغنياء والأمراء ينطق منهم كل منبت شعرة: إنهم ليسوا بمنزلة أضدادهم بحسب ما في نفس الأمر، وإنما يسوغون ذلك بالتغافل، أما لو حاكموا أنفسهم إلى العقل، لما اقتحموا ذلك، كما أن الذي

يقتحم المعصية لولا تغافله لما عصى، فإنه لا يعصي بحضرة الخلق، لأنه لا تستقر له الغفلة مع المشاهدة الحسية، ويعصي ربه مع إيمانه به، وبالحفظة الكرام مع إمكان التحلي بالغفلة والتغافل مع عدم الإدراك الحسي، فصار الذم للفرح، ﴿إنَّ الله لا يُحِبُّ الفَرِحين﴾ [القصص: ٧٦] ونحوها، والعجب، وهو في التحقيق: لما يلزمهما من الأباطيل، فهما وزان السكر، لكنهما لم يُمنعا البتة، لما أنهما يهجمان عند سببهما بغير اختيار من اتصف بهما بخلاف السكر، فإنه يمكن الامتناعُ من سببه. قال عمر رضي الله عنه: اللهم إنك تعلم أنا لا نستطيع إلا أن نأسى على ما فاتنا، ونفرح بما آتيتنا. فتمحض أن أصل الفرح والعُجب غير ممنوع، وإنما الممنوع ما يغلب عند الاتصاف بهما، ومنعه بمدافعة ما يعرض عندهما، ودمغهما بمقمعة العقل والإنصاف، فإذا فرحت وأعجبك ما نلت، قلت: هذا فضلُ اللهِ على عبده يختصُّ برحمته من يشاء، وإن كان له سبب من عمل العبد، فذلك السبب غير تام لولا تكميل الفضل الرباني له، وأيضاً ذلك السبب فضل، وكذلك إن فرضت سبب السبب فالمآلُ الفضلُ المبتدأ، فالمجموع فضل الله، فالإنصاف أن تسند ذلك إلى فضله لا إلى بختك وجدِّك اللذين لا معنى لهما إن لم تَعُدْ بهما إلى فضل الله ابتداءً قريباً أو بعيداً، وإذا أدركت ذلك، لم تر لنفسك تقدماً على غيرك عائداً إلى سعيك أو بختك، بل غايته أن اللهَ فَضَّل بعضَ عباده على بعض، وجعلك من المفضلين كحفظك للقرآن مثلاً فيمن حَفِظَ دون غيرك، فَقُلْ بهذا الاعتبار: ﴿الحمدُ للهِ الذي فَضَّلَنا على كثيرٍ مِنْ عباده المُؤْمنينَ﴾ [النمل: ١٥]، ناظراً إلى تلك الجهة وإلاَّ فقد يُفَضَّل خلافك باعتبار آخر من خاتمة أو صالحة أخرى، فإن فَضْلَ الله لا يُحصى نوعاً كما لا يحصى شخصاً، له الحمدُ والشكر عدد نعمه نوعاً وشخصاً.

ولما لم ينظر المفتخر إلا إلى مجرد اختصاصه دون ما ذُكرنا، قبح الفخر، ولذا يقول سيد ولد آدم: «أنا سيد ولد آدم»، «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة»، «أنا أول من تنشَقُّ عنه الأرضُ»، و«أول شافع ومشفع» ونحو ذلك من خصائصه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ويعقب ذلك بنحو قوله: «ولا فخر»: لا أقول ذلك فخراً، وشرُّ ما يعرض عند الفرح، وهو السبب القهري، وعند

العجب، وهو اعتدادك بما فرحت به البطر، وفي الحديث النهي عن إدمان أكل اللحم: «إن القلب ما رأى اللحم إلا فَرِحَ، وما فَرِحَ إلا بَطِرَ» فأرشد إلى أن البَطَر من لازِم الفَرَح، وكل بَطَر قبيحٌ، فَعُلِمَ أنَّهُ من نتائجه بواسطة نوع اختيار من العبد، لأن الفرح ضروري، والبطر اختياري، وفي الحديث: «الكبرُ غَمْصُ الناسِ وبَطَرُ الحقِّ»، فيلزمُ أيضاً أنَّ الكبرَ من نتائج الاعتدادِ بما أُوتي الإنسان، أعني الفرح والإعجاب.

فصـــــل (٦/ ٤٩١ س١٢)

والرياءُ الحامل للعبد على فعل ما أمر بفعله وترك ما نهي عنه، إما الامتثال والأغـراض التي علل بهـا الشارع كالرغب والرهب ﴿يَدْعُونَنا رَغَباً ورَهَباً﴾ [الأنبياء: ٩٠]، ﴿يَدْعُونَ ربَّهُمْ خَوْفاً وطَمَعاً﴾ [السجدة: ١٦] ونحو ذلك، وإما غير ما ذكر.

والأول إن استقل الحامل فهو الإخلاص، وإن صحبه حامل آخر وكان له حظ في تحصيل المقصود بحيث لو استقلَّ الغرض الأصلي لاضمحل، أو ضعف، فهذا ليس بإخلاص، لأنه شابه إدخال الحامل الآخر، والأول لله، وهذا لغير الله كما هو المفروض، فقد أشرك مع من فعل الفعل لأجل غيره، وهو الذي يقول الله سبحانه لصاحبه يوم القيامة: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، اطلبوا ثوابَ هذا الفعل ممن أشركتموه معي، والفرقُ بينه وبين الشرك الذي هو كفر مع اشتراكهما أن شرك الكفر شرك الصنم مثلاً في الفعل على وجه العبادة، فكان كفراً، لأن صاحبه عبد غير الله، ولا يستحق العبادة إلا هو وحده، وفي شرك الرياء لم يوجه إلى غير الله على أنه شريك في العبادة، بل على أنه ملحوظ بوجه ما غير العبادة.

أما لو كان الحاملُ الأصلي مستقلاً، وفي الآخر مناسبة وقضاء وطر فقط، فليس برياءٍ، كالمجاهد لتكون كلمة الله هي العليا، يلحظ الغنيمة ويرتزق من سهم سبيل الله، فهو لا يلزم من ذلك المنع كما شبه ذلك صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بأم موسى عليه الصلاة والسلام ترضع ولدها، وتأخذ أجرها، ومنه رزق القاضي وغيره من القائمين بوظائف الدين.

فصـــل

(٦/ ٤٩٣ س١٨) قوله: والمباهاة...

كأنها مفاعلة من البهاء، أي: التظاهر بما يبهج حاله، كأنه يقول لسانُ حاله: من يباهيني، فكما أنها لصيقة بالرياء كما ذكره المصنف، هي بالعجب ألصقُ، ووجه القبح فيها ما فيهن، ولأنها لطلب الدنيا بالدين. أما لو ابتهج بالدين بلا نسبة إلى مُفاخرةٍ أو مراءاة دخل تحت قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «المؤمنُ مَنْ سَرَّتْهُ حسنتُه وساءَتْه سيئتُه» وليس من المباهاة في شيء.

فصـــل

(٦/ ٤٩٤ س٥) والمكاثرة.

رسم المصنف للمباهاة والمكاثرة فصلين هنا، وكذلك في تعداد الفصول السبعة عشر أول الكلام على المحرمات القلبية، ثم جعل المباهاة أعم من المكـاثرة، وخلط الكلام في تفريع كل منهما بتفريع الأخرى، ووجه قبح المكاثرة أيضاً الفرح والإعجاب بها، والتكبر إذ اعتقد بذلك أنه أرفع ممن كاثره، ولأنه عظم الدنيا التي حقرها الله سبحانه، إذ لم تخلق إلا وسيلة إلى الآخرة، والمكاثر والمباهي جعلها مقصودة، فهو مضاد لله في حكمه. انظر إلى تعليله سبحانه عقوبة المرتدين بقوله تعالى: **﴿ذلك بأنَّهُم استحبُّوا الحياةَ الدُّنيا على الآخرة﴾** [النحل: ١٠٧]، وقال تعالى: **﴿ووَيْلٌ للكافرينَ مِنْ عذابٍ شديدٍ الذين يَسْتَحِبُّونَ الحياةَ الدُّنيا على الآخرة﴾** [إبراهيم: ٢-٣].

فصـــل

(٦/ ٤٩٧ س٨) والحسد.

هو من أفعال القلوب يغلب إلمامه به على كثير أو الأكثر، فيؤذي الحاسد ويتبعه، فيريد زوال ذلك الخير عن المحسود ليستريح الحاسد من ألم الحسد،

وأصله إذا تأملت كراهة تميّز المحسود بما استقل به، أو بما يساوي الحاسد به، فهو عائدٌ إلى محبة الإنسان أن يكون له التميز بالظفر بمحسوس أو معقول، لأنه نوع تقدّم، فإن لم يطمع بمثله، كفاه زواله عن المحسود، وتسلى بذلك، لأنه كان يتعبه فوات المحبوب، وظفرغيره به، فإذا أيسَ من أحدِ الأمرين وهو إدراكه لذلك الشيء، بقي عليه المتعب الآخر، وهو ظفر الغير به، فيتمنى زواله عنه، والقبيح طلب زواله عن الغير، لأنه سفه محض لا حكمة فيه، أما طلبُه أنْ يظفرَ بمثله فطلب نفع مقصود في الحكمة، فليطلبه من القادر الجواد، وأما طلب عين الخير الذي ناله المحسود، فطلب الإضرار به، والاستئثار عليه مع إمكان طلب مثله، وليس له انتزاع نعمة غيره لنفسه بحسب الحسّ، فكذلك بحسب الفعل القلبي، وهو التمني، هذا وقد أرشد النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى دواء هذا الداء الغالب على الحيوان بل على الإنسان، بل على الأماثل، فأخبر أنه قَلَّما يخلو المرءُ عن الطيرة، والظن، والحسد، وقال: «فإذا تطيرتَ فامضِ، وإذا ظننتَ فلا تُحقق، وإذا حسدتَ فلا تبغِ»، والبغي يصدق أن يفعل شيئاً من أعمال[1] الجوارح مما يحمل عليه الحسد الملم بالقلب، وأن يستمر على الحسد، فلا يدفعه بالحكمة والنظر في سماجته، وقبحه، وبالزواجر الشرعية.

فصـــل

(٦/ ٤٩٨ س٧) قوله: والغل والحقد.

كل هذه الأفعال القلبية يجدها الإنسان من نفسه، ويعلم ما يتفرع عليها، وينشأ عنها من الأمور المذمومة، والأخلاق القبيحة، وهي في الحقيقة كالمتداخلة بعموم وخصوص مطلقاً، أو من وجه، وبعضها حكم المرادف لشيء منها، وبهذا الاعتبار تعددت أسماؤها، فلذا قال المصنف: إن الغل والحقد بمعنى، وجعل المباهاة والمكاثرة عامّاً وخاصّاً[2] مطلقاً، وكذلك يفهم في

---

(١) كتب فوقها في (أ): «أفعال» د.

(٢) في الأصل: «عام وخاص».

سائرها شيءٌ مما ذكرنا في كلامه، فالغل والحقد ضيمٌ كامنٌ يجده المتصف به ينشأ عنه التشفي بنيل السوء من تعلق به، لأنهما لا بد يتعلقان بغير مخصوص، ولا بُدَّ لهما من سبب ينشآن عنه، وغيرهما كالبخل قد يكون غريزة يبتلى بها كثير من الناس، والظاهر كما قدمنا أن المؤاخذة إنما هي على ما ينشأ عن هذه السجايا، وعلى ترك العناية في حسم مادتها.

وفي كلام أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه: أرجو أن أكون أنا، وطلحة، والزبير ممن قال الله فيهم: **﴿وَنَزَعْنا ما في صُدورِهم من غلٍّ إخواناً عَلَى سُرُرٍ مُتَقابلينَ﴾** [الحجر: ٤٧] فإذا ابتلي به مِثْلُ أولئك، فما حالُنا أيها الضعفاء؟ اللهم اهدنا لأحسن الأعمال، وأحسنِ الأخلاق، لا يهدي لأحسنها إلاَّ أنت، وطهر قلوبنا **﴿ولا تجعل في قلوبنا غِــلاًّ للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم﴾** [الحشر: ١٠] والمصنف يفسر هذه السجايا بما ينشأ عنها، كأنه ينظر إلى أن التحريم إنما ينظر إلى ذلك، لا إلى نفس السجيَّة.

فصـــل

(٦/ ٤٩٨ س١٣) وظن السوء.

الظن قهري لا يقف على الاختيار بعد حصول سببه، فالنهي في التحقيق يتعلق بالتعرض للأسباب التي يحصل عندها الظن، وبأن يطوي ضميره عليه من دون مدافعة بالتأويل، وأسباب زواله، وبما ينشأ عنه باختيار الظان من قطعه وتكلفه للجزم بالمظنون كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «وإذا ظننت فلا تُحَقِّقْ»، ولــذا انقسم الـظنُّ إلى إثم وغير إثم، **﴿إنَّ بَعْضَ الـظَّنِّ إثمٌ﴾** [الحجرات: ١٢]، وهو ما ذكر، أما لو هجمت عليك أمارة تثمر الظن لم تؤاخذ بالقدر الضروري، إذ لا يكلف الله نفساً ما لم تقدر عليه.

(٦/ ٤٩٩ س٢) قوله: نَيِّفاً وسبعين تأويلاً.

ينظر في تخريج هذا الحديث، فما مَرَّ علي في مظانه من كتب الحديث والمواعظ إلا في هذا الكتاب، ولذا بيض له المخرج المقري.

(٦/ ٤٩٩ س٥) قوله: لزمه مباحثة المظنون فيه عن ذلك.

لا وجه للزوم هذه المباحثة، سيما ومثل ذلك في الأغلب يسوء المظنون فيه.

فصـــل
والموالاة والمعاداة

(٦/ ٥٠٠ س٧) قوله: في الدين.

إما أن يريد بسبب الدين ولأجله، فنعم، كل نفع وضر يلحقان من تعلقا به، وهذا هو الموافق لقولنا: المعاداة في الله، والموالاة في الله، والحب في الله، والبغض في الله، ولم يستثن من هذا إلا ما في قوله تعالى: **﴿أن تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إليهم﴾** [الممتحنة: ٨] وهو استثناء نفع خاص، وسائر المنافع الدينية والدنيوية لا يقصد بها العدو بقلب ولا قالب، ويحتمل أن يريد في الأمور الدينية، ويشهد لإرادته هذا أولُ الفرع المتصل بهذا، وسنُبينه، والصواب الأول.

(٦/ ٥٠١ س٦) قوله: وإنما تحرم الموالاة الدينية فقط[1]، وتجوز الدنيوية إلا ما حرمه الشرع.

العداوة والسعي في الخير وإرادته متنافيان، فهذا أصل إلا ما نص عليه الشارع وهو في التحقيق تخصيص لموجب غير الموالاة، وهو الإقساط والبر الذي هو مدح للبار لا للمُبر، وأيضاً قَلَّما يخلو عن سبب كرحامة أو سالف يدٍ للكافر كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لو كان المطعم بن عدي حيّاً، لوهبت له هؤلاء» يعني أهل بدر، وهو مات كافراً، وكان دفع قريشاً عن النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

ومثال ذلك الإحسان إلى الأسير، والعاني وكل ذلك لا ينافي العداوة،

---

(١) في «البحر»: وإنما تحرم موالاة الكافر والفاسق الدينية فقط لما مرَّ.

وأما جعل الأصل الجواز فمنافٍ كما ذكرنا، ومن نحو هذا النمط جعلهم الفسق في حق المسلم أصلاً في العداوة إلا ما خصه دليلٌ كما هو ظاهر هذا الكتاب وغيره، أما تراه نظم الكافر والفاسق في سلك واحد؟.

والصواب أن الأصل في المسلم الأحكام الإسلامية التي الموالاة من أركانها، ولا يخرج منها حكم إلا لدليل كقتال الباغي، وحد من أتى موجب الحد، ويلحق به التعزير، ولعن من نص الشرع على لعنه، ولا يجوز تعميم المعاداة، هذا هو الحق لمن كان فئته كتاب الله وسنة نبيه صلّى الله عليه وآله وسلَّم، ووزيره العقل لا الهوى، وأما المتمذهبة فقد قالوا ما شاؤوا، وبنوا القناطر على نسج العناكب.

(٦/ ٥٠٢ س٥) قوله: فأما الدعاء له بما يجوز من الله تعالى[١] كالرزق والعافية فلا بأس بذلك.

الحق أنه لا يجوز ذلك إلَّا لموجب كالمكافأة على معروف، وأما بدون ذلك، فلا.

(٦/ ٥٠٣ س٨) قوله: واستعان عليٌّ بسعيد بن قيس.

الظاهر أن هذا وَهَمٌ - بفتح الهاء كوَعَد - وهو انتقال الذهن من أمرٍ إلى آخر، وأن المصنف أراد الأشعث بن قيس الكندي، وكان من أصحاب أمير المؤمنين إلا أنه كان يتهمه أمير المؤمنين وقال: ولما غلب أصحاب معاوية على الماء وكشفهم الأشعث، فقال: نصرنا هذا اليوم بحميته، وقد ارتد عند موت النبي صلّى الله عليه وآله وسلَّم، وأسلم، وزوَّجه أبو بكر أخته، شرط ذلك عند إسلامه، وكانت إحدى الخصال التي تأسف أبو بكر عليها عند موته أن قال: وددت أني ضربت عنق الأشعث حين جاء إلي، فإني قد ظننت أنها لا تكون فتنة إلا له فيها يدٌ[٢]. أو كما قال رضي الله عنه.

---

(١) في «البحر»: من الله فعله.

(٢) في (أ): «يداً» وهو خطأ.

وفي «نهج البلاغة» أنَّ عليّاً رضي الله عنه سبَّه ولعنه وهو على المنبر، وهو أبو جعدة زوجة الحسن السبط التي سمَّته، وهو من ملوك كندة، وذكره شهير في التاريخ. وأما سعيد بن قيس فلم يكن كافراً ولا فاسقاً، بل مؤمناً، وكان من أعظم أنصار علي، وأعطاه راية همدان كما أفاده السيد المفتي في «شرح التكملة» عن خط السيد إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن الهادي بن إبراهيم.

(٦/ ٥٠٣ س١٣) قوله: نحن نحكم بالظاهر.

تكرر هذا الحديث، وهو دائر على ألسنة الفقهاء والأصوليين، قال العراقي: لا أصل له، وهو الظاهر، لأنه ليس في شيء من كتب الحديث المعروفة، لكن في معناه «لم أؤمر أن أنقب على قلوب الناس، ولا أشق بطونهم» وهو في مسلم وغيره.

(٦/ ٥٠٣ س٢٠) قوله: يختصان من بين الأحكام[1] الشرعية.

هذا الاختصاص دعوى بلا برهان وقد تورع المصنف، فصدر الكلام بالتمريض بـ «قيل»، ثم بنى القناطر على ذلك، وقد أكثر في كتبه، وكذلك غيره في تفريع هذا الكلام، وقد بنوه كذلك على ما هو مشترك بين هذين الحكمين وبين سائر الأحكام الشرعية، وهو كونهما يترتبان على أمر قطعي، وكأن المصنف إنما يشكك في الاختصاص.

وأمَّا العلة فمسلمة كما هو مقتضى لفظ «الأزهار» في قوله: ولا يجوز التقليد في عملي يترتب على علمي كالموالاة والمعاداة، ولقد وقع لي اعتراض ذلك في أوائل طلبي، وقلت لهم: كل حكم يترتب على قطعي، وهو أدلة النبوة، وإثبات الباري تعالى، وصفاته، ولهم في أبحاث هذا المقام كلمات كلها لا تسوغ إلا لملفقي المذاهب كيفما اتفق، ولا نحيل المخاطب على غير الاختيار إن كان من أهله، وإن لم يكن أهلاً فالخوض شقاء على شقاء، نسأل اللهَ اللطفَ.

---

(١) في «البحر»: سائر الأحكام.

(٦/ ٥٠٣ س٢٢) قوله: فمن لم نعلم[1] إيمانه يقيناً. . . إلخ.

الظاهر أنها مغلطة، لأن المسلّم أنه لا يجوز تكفير المسلم إلا بقاطع، أي: إن الخصلة التي كفر لأجلها كفر قطعاً، وهذا مغاير لكونه اتّصف بها، وهو يكفي في الاتصاف بها الظن بالخبر أو الشهادة، وكذلك الحكم في إسلام المسلم، ومثاله ما ذكره المصنف آخراً إسلام اليهودي، وردة المرتد يكفي فيها الشهادة، ولما حكم المصنف بهذا، ورآه منافياً لصدر الكلام ومبناه، قال: فينبغي التحقيق، ومضى على الشك، إلا أن قوله بعدُ: ويحتمل جواز العمل كالرجوع بدليل اختياره في «الأزهار» أن التعديل خبر لا شهادة، فليتأمل.

(٦/ ٥٠٤ س٧) قوله: إذ لم يعمل صلّى الله عليه وآله وسلّم بخبر العباس.

لو ثبت هذا الخبر: لم يكن عدم العمل به لأنه خبر واحد، بل لقادحين فيه:

أحدهما: حضور النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، وهو أخص من العباس بمعرفة ذلك، لأنه المخاطب لأبي طالب الحريص على إيمانه ومعرفة قدر ذلك، ولم يسمع، ومثل ذلك علة للحديث الجامع للشروط.

القادح الثاني: أن أبا طالب مات قبل الهجرة، وأسلم العباس بعدها وبعد بدر، وبينهما بون كبير، فكان العباس حين أخبر بذلك كافراً، والعجب من الذهول عن هذا حتى يحتج بخبر الكافر، ما ذاك إلا لخاصية المقام، ولعل من اعتل بخبر العباس من الطالبيين المستدلين به على إيمان أبي طالب يوجهون كلامهم أنه سمع حال كفره، ورواه بعد إسلامه، وما رأيت لهم هذا، فإن كانوا ذكروه، وإلا فهو يصلح هدية لهم ولسائر الشيعة القائلين بذلك إلا أنهم يذكرون في الحديث أنه قال له النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: «لكني ما سمعت»، فهذا يدل أنه صلّى الله عليه وآله وسلّم نظر إلى القادح الذي ذكرنا، فلا ينفع العذر المذكور.

---

(١) في «البحر»: تعلم.

ومن غريب الاختلاف في إسلام أبي طالب أن المنصور بالله عبد الله بن حمزة حكى إجماع أهل البيت على إسلامه، وأحمد[1] بن يحيى بن الهادي قال: لا خلاف أنه مات على الكفر، وقد ذكر هذا السيد المفتي في شرح هذا الموضع، ولفظه: وفي إسلام أبي طالب خلاف، وحكى المنصور وغيره إجماع الآل على القول بإسلامه، لكن قال الأمير الحسين في «الشفاء»: إن الناصر أحمد بن يحيى يقول بكفره، وكأن المنصور بالله لم يطلع على ذلك. ولفظ محمد بن يحيى: ما علمنا ولا أخبرنا أحدٌ من السلف أنه كان أسلم، بل قد بلغنا ما قال له النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «قل: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أشفع بها لك يوم القيامة»، فقال: لولا أن العرب تقول: جزع من الموت، لأقررت بها عينك، ولم يمت أبو طالب إلا على كفره، لا خلاف عندنا في ذلك. وذكر ابن أبي الحديد أن هذا مروي عن محمد بن عبد الله النفس الزكية، انتهى كلام المفتي. ويحتمل أنه تضمن حكايتين عن أحمد بن يحيى، وأخيه محمد، ويحتمل أنَّ الناسخ أبدل لفظ أحمد بلفظ محمد.

فصـــل

(٦/ ٥٠٤ س٩) والحَمِيَّة.

الظاهر أن اشتقاقها من حَمِيَ يَحْمَى، لأنه الذي يعرض للمرء حين يعرض لما يلتاط به عارض، فيغضب، فتثور حرارته، فيقال: حمي، فهي فعيلة منه، وهي أمر وجداني، والعزم على النصرة من توابعها وروادفها ويحتمل أن يكون من حمى يحمي، بمعنى: منع، وهي فعيلةٌ هنا أيضاً، لكن المصنف سلك في هٰذه الفصول ذكر آثار الغرائز والصفات العارضة، لأن الحسن والقبح يعرض للآثار ويتعلق بها في الأغلب، لغلبة الاختيار فيها بخلاف ما أوجبها من الصفات العارضة للنفس، فإذاً قبحُها معتبر بما يصدرُ عنها، لا بها، وكذلك حسنُها، وقد ذكره المصنفُ آخراً حينَ قال: ويحرُمُ قصدُ أذى المؤمن بسبِّ أقاربه المبطلين، ولا حرج على المتأذي بذلك، إذ لا يمكن دفعه، وفي ذلك حديث:

---

(١) كتب فوقها في (أ) و(ب): محمد خ.

«لا تَسُبُّوا المَوْتَى فَتُؤْذُوا الأَحْياء»، وهو في الترمذي، وحديث: «لا تَسُبُّوا مَوْتَانا فَتُؤْذُوا أحياءنا».

وأقـول: كمـا أن أهـل هذا[1] الفصل قديماً وحديثاً جهلة العامة عند حروبهم، فأهله اليوم حق أهله المتمذهبة، فإياك وإياهم نسألُ اللهَ السلامة من وبائهم، والعافية من دائهم الذي أعجز الأطباء وأعياهم.

فصـــل

(٦/ ٥٠٥ س٥) والمداهنة.

هذه الخصلةُ ليست من الصفات التي تصيرُ كالطبيعة للنفس كما في سائر ما مضى من المحرماتِ، وإنما تعود إلى[2] رقةٍ في الدين، وضعفٍ في العزم، وإيثار للعاجل على الآجل، ولا يُنجي منها إلا التزام الأمر بالمعروف بشرائطه، والنهي عن المنكر كذلك، وإن امتنع النطق بلسان المقال، فلا بد من لسان الحال بحيث يكون هو الظاهر من حالك، لا تعذر عنه إلا ما تعذر عن لسان المقال، وقد أشبعنا الفصل في كيفية الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ما يعرفُ منه السلامة من المداهنة، والجائز من مواصلة الظالم، والممتنع في «الأبحاث المسددة».

وحاصله أن يكون الظاهر من حالك الإنكار القلبي، حيث يتعذرُ غيره فضلاً عن ظهور غيره، ولا يضرك بعد ذلك شيء ولو خلا أمرك عن جلب مصلحة، كيف لو نيط بك مصلحة، ومجرد ظهور حالك في الإنكار مصلحة لا تعذر إن ضيعتها، إذ ذلك إنكار، فتضييعه تضييع لفرض واجب هو الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بقدر الإمكان.

وإذا فرض عدم التأثير في نحو الأمراء، كفى التأثير في نوادر الأفراد، ولو

---

(١) سقطت من (أ).
(٢) سقطت من (أ).

أن يهديَ اللهُ على يديك نفساً واحدةً فهو خير مما طلعت عليه الشمس، وخلو مثل ذلك في دار الإسلام كالمحال بحمد الله.

ولقد تفضل الله سبحانه علينا في مكة، وفيها ثورة البدع أن صرتُ علماً في معرفتهم لإنكاري لبدعهم، وبلغ الحال إلى خوف خواصهم ومحاذرتهم لمكالمتي في ذلك مع دولتهم وصولتهم، وأورثت في قلوب كثير التنبه لباطلهم، فمن مهتدٍ ومن مضطرب.

والشفاء كله في كلام الرسول صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الأمراء الذين يعرف من حالهم وينكر، قال: «فمن كَرِهَ فقد بَرِىءَ، ومَنْ أنكر فقد سَلِمَ ولكن مَنْ رضي وتابع» أخرجه البخاري، وقد أودعنا الأبحاث المذكورة من الأحاديث في هذا المعنى ما يكفي ويشفي.

قال الشارح المفتي في هذا الموضع في حديث: «لا يحل لعين ترى الله يُعصى حتى تغير أو تنتقل» مع أنه حديث ضعيف قال محمد بن منصور: إن أنكره بقلبه فقد غيره. قال المفتي: قيل: أو تنتقل إلى المكان الذي لا ترى فيه المعصية كما قال تعالى: **﴿حَتَّى يَخُوضوا في حديثٍ غيره﴾** [النساء: ١٤٠] ولفظ الانتقال مع قرينة الرؤية يفيد ذلك، وإلا لزمت الهجرة عن كل دار فيها معصية وإن لم تكن دارَ فِسْقٍ، انتهى.

ويعجبني قول سهل وقد سئل عن المداراة، فقال: كل ما نقص من دنياك فاحتمله فهو مداراة، وكل ما نقص من دينك فلا تحتمله فهو مداهنة.

(٦/ ٥١٣ س٢) قوله: وأما كونه قاصداً طولَ البقاء، فذلك لا يفيد لفظ الخلد إلا مع قرينة، لأنه موضوع للدوام الذي لا انقطاع له.

هٰذه دعوى الوعيدية، والصحيح أنه للمكث المتطاول أعم من المنقطع وغيره، ومنه صح خوالد، وقد ذكرنا في «حاشية الكشَّاف» وغيرها عن الزمخشري وهو أشدهم تعصباً للوعيدية، ومثل الآية التي ذكرها المصنف لا تفيد دعواه لاحتمالها الإطلاق أعم من المنقطع، وإن استعملت في غير المنقطع لم يمنع ما قلنا، لأنه من أفراد المكث الطويل كما بيَّنَّاه في «العلم الشامخ».

فصــل

(٦/٥١٣ س١٣) وحب الدنيا.

أحسن ما رأيت في حد الدنيا قول الإمام عز الدين بن الحسن في «كنز الرشاد»: كل لذة قبل الموت لا أثر لها بعده، يعني أثراً هو خير، وأما حبها، فالحب أمر وجداني وقد تعلق في الحديث بمطلقها، فيكون هذا أصلاً يخرج عنه بالدليل ما خرج، وما لم يخرج بقي تحت الذم.

وقد حصر المصنف المذموم فيما طلب لأجل العلو من جاه أو شرف، وليس كذلك، فكم أناس قد قطع قلوبهم حبّ الدنيا، ليسو من الجاه والشرف بورْدٍ، ولا صَدَرٍ.

شاع عن أناس من[1] فقراء الهنود المطَّرحين في الأزقة أنه إذا حضر أحدَهم الموتُ، ابتلع دنانير الذهب، ولنذكر حكاية من أحدث ما ذكر، صحت لنا بسندها عن أشراف مكة في أوائل عصرنا وكان يسكن في أعمال القنفذة على نحو عشر مراحل من مكة في جهة اليمن، فدخل مكة وإذا بهندي فقير بفناء بيته قد حضره الموت، فطلب من خدم الشريف عصيدة لينة، ففعلوا له فانفرد بنفسه، واتَّفق إشرافُ الشريف عليه من مجلسه في بيته، وإذا هو يستعين بالعصيدة على إدخال الدنانير إلى باطنه، ثمَّ عقَّب ذلك الموت، فعرَّفَ قبره، وقال لخدمه احفروا عنه وابقروا بطنه، وخذوا الدنانير قال: وكان عندهم في جهة القنفذة رجل أسود تكروري يتعلم القرآن ويكتب بلوح يعرفونه، فلما فتحوا قبر الهندي إذا بالتكروري مدفونٌ وحده ومعه لوحه، وقد خلفوا التُّكروري حيّاً، فعلموا أن التكروري قد مات، فلما رجعوا عن مكَّة سألوا عن التكروري، فقالوا: مات، فذهبوا إلى قبره للاختبار، فحفروا قليلاً ومنعتهم النار من باطن القبر، فعلموا أنه الهندي. والحكايات من هذا القبيل كثيرة.

---

(١) في (ب): شاع عن.

ومن علم حال البخلاء، علم أن حب الدنيا بلوى مستقلة أعم من المقاصد الفاسدة والصالحة التي تقترن بذلك.

وقيل لبعض الأذكياء: لم يحب الناسُ أهل الدنيا وإن لم يرجوا منهم شيئاً؟ فقال: لم يحبوهم: وإنما أحبوا ما عندهم.

اللهم اغسل قلوبنا من حُبِّها بالثلج والماء والبرد، ولك الحمد والشكر على ما منحت، ونسألك المزيد، ولو لم يكن من قبح ما ورد فيها إلا قوله تعالى: **﴿ووَيْلٌ للكافرينَ مِنْ عذابٍ شَديدٍ الذينَ يَسْتَحِبُّونَ الحياةَ الدُّنيا على الآخرةِ﴾** [إبراهيم: ٢-٣]، وقوله تعالى في المرتدين: **﴿فعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ ولهم عذابٌ عظيمٌ ذلك بأنهم استحبُّوا الحَيَاةَ الدُّنيا على الآخرةِ﴾** [النحل: ١٠٦-١٠٧]، والأحاديث في ذلك كثيرة، وفي كلام علي كرم الله وجهه: لو لم يكن لمحبِّ الدُّنيا إلَّا أنه أَحبَّ ما أَبغضَ اللهُ أو كما قال.

فصـــل

(٦/ ٥١٤ س١٣): والجبن.

لا شكَّ أن الجبنَ والجرأةَ غريزتان، يعرف ذلك بالوجدان ويصدق ذلك حديث: «يُطْبَـعُ المؤمنُ على كلِّ خُلقٍ ليسَ الخيانـةَ والكـذبَ»، وحديث «الشهداء أربعةٌ رجلٌ مؤمن جيد الإيمانِ لَقِيَ العدو، فصدقَ اللهَ حتى قُتل، فذاك الذي يرفعُ الناس أَعْيُنَهُمْ إليه يومَ القيامة، ورجلٌ مؤمن جيد الإيمان لقي العدو، فكأنَّما ضرب جلده بشوك طَلْـــحٍ من الجبن أتاه سهم غرب فقُتل، فهو في الدرجة الثانية، ورجل مؤمن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، لقي العدو، فصدق الله حتى قتل، فذلك في الدرجة الثالثة، ورجل مؤمن أسرف على نفسه، لقي العدو، فصدق الله حتى قُتل فذاك في الدرجة الرابعة» أخرجه الطيالسي، وأحمد، والترمذي، وأبو الشيخ، والبيهقي في «شعب الإيمان».

وفي كلام علي كرم الله وجهه لأصحابه في وقت الحرب: وأي امرئٍ منكم أَحَسَّ من نفسه رباطة جأش عند اللقاء، ورأى من آخر من إخوانه فشلاً، فليَذُبَّ عن أخيه بفضل نجدته التي فضل بها عليه كما يذب عن نفسه، فلو شاء الله لجعله مثله.

نعم، أما المدح والذم الملازمان للعقاب والثواب، فإنما[1] يكونان على العمل الاختياري، وأما الغرائز فالمدح عليه كالمدح على الجمال ونحوه لا يلازمه الثواب، وكذلك الذم.

وقد ذكر المصنف معنى هذا، إنما ننازعه في أن الإطلاق اللغوي على آثار الغرائز كما زعمه هنا، وفي غالب هذه الأصول[2]، وإنما الإطلاق عليها مجاز، والحقيقة: الإطلاق على الغرائز.

والبخل الكلام فيه كالكلام في الجبن، وأما إذا علق بشيء نحو: بخل بكذا، فمثله: جبن عن كذا، ومعناه استعمل البخل والجبن فيهما، ومثله جاد بكذا، ولا يلزم من ذلك أن الوضع للآثار، ولذا جاء في الحديث الصحيح: «واتقوا الشُّحَّ، فإن الشُّحَّ أهلك مَنْ كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم، واستحلوا محارمهم» فليس للغريزة إلا حظ الحمل، وما عداه فللمختار، وكذلك قوله تعالى: ﴿**لأمسكتم خشية الإنفاق**﴾ [الإسراء: ١٠٠].

والتبذير والتقتير أحسن ما يفسران[3] به: الزيادة والنقص عن إنفاق مثله، لا لوجهٍ مرجح، وهذا القيد للإيضاح[4]، لأنه قد دخل في قولنا: مثله، وهو يتضمن جميع الصفات المستمرة والعارضة، ووجه قبحهما إضاعة المال، ومنعه عن محله.

---

(١) في (أ): إنما.
(٢) فوقها في (ب): الفصول ط.
(٣) في (أ): يفسر.
(٤) في (أ): للإيضاع، وهو خطأ.

والتبذير في التحقيق كفر للنعمة بعدم رعاية حقها بوضعها في مواضعها الذي خلقت له كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في التبذير بالماء ولو على نهرٍ جارٍ: «دعه يسوقه الله إلى مَنْ ينتفع به» أو كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

وهذه العلة بعينها جارية في التقتير، إذْ لم يرع حقَّ النعمة بوضعها في موضعها، وضادَّ حكمة الحكيم فيها.

(٦/ ٥١٥ س١٤) قوله: والزهد.

أحسن ما يعرف به موضوعه اللغوي، وهو عدمُ الرَّغْبَةِ في الدنيا واستحقارها بمعرفة قدرها، ثم يرتبُ على ذلك ما يناسبُه، وقد يكون ذلك سهلاً عليه بأن لا يبتلى بحبها، فينفرد العقلُ بمعرفتها، فيهونها، وقد يبتلى المرءُ بحبها، فيحتاج إلى مدافعة طبعه، اللهم كما عرفتنا[1] حقيقتها كما هي، فعافِنا من خمِها وسحرِها، وأَعِنَّا على ذلك بما عمَّرْتنا عليه من إبعاد ما زاد على الستر منها، اللهم لَكَ الحمدُ والشكرُ على ذلك، فاجعل ما مننتَ به علي من اختياري لذلك سبباً لرضاك، ولحشري في سابقي الفقراء، اللهم آمين.

فصـــل

(٦/ ٥١٦ س٦): والفرح.

ليس الفرح بقبيح في نفسه، إنما قبحه بحسب ما تعلق به.

نعم، جعله خلقاً وعادةً بحيث لا يعرض له ما يغيره لا يمكن في هذه الدار لمن يعلم أن في عنقه الموت، ويخاف النار، ولا يكون إلا صفة غافل قد ألهـاه العاجل، وعلى هذا جاء: ﴿**لا تَفْرَحْ إنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الفَرِحينَ**﴾ [القصص: ٧٦]، والفرح صفة مشبهة للاتصاف المستمر.

فصـــل

---

(١) ساقطة من (أ).

(٦/ ٥١٧ س٢) **والجزع.**

هو عدم احتمال أثر المصيبة، والذم يتعلق بما يحدث عنده من عدم الرضا بالقضاء، أو مخالفة ما ينبغي عنده في العقل والشرع، والكلام فيه وفي الفرح متقاربان مع تقابلهما، وقد يكون من آثارهما الأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، أعاذنا اللهُ منهما وكلَّ مؤمن، ومَنْ كان بين الخوف والرجاء، لم يمكن في حقه تمحض فرحٍ أو جزع مذمومين، والله العاصم سبحانه وتعالى.

فصـــــل

(٦/ ٥١٧ س٩) **وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الناس كلهم هلكى».**

قد أعيى المخرج المقري رحمه الله مع اطلاعه، فعزا هذا الحديث إلى الرضي في «شرح الكافية» وقال: إن الغزالي ذكره من كلام ذي النون المصري، ويحتمل أن الرضي منه أخذ وتوهم في رفعه، وكذلك غيره، فإن الغزالي حظي في قبول كلامه مع عدم اعتماده في علم الحديث كما بينه ابن حجر، وابن الصلاح، والذهبي، وغيرهم، وهو وإن كان كلاماً صحيحاً، فليس عليه طلاوة الكلام النبوي فيما أجد.

وقد ختم الإمام المصنف قدس الله روحه الكلام بمواعظ حسنة تكميلاً للتكملة، كمل الله له أجره، ورَفَعَ في عليين قدرَه وذكرَه، وهو من حسن الخاتمة وزبدة العلم والعمل، والإخلاص هو الطمأنينة التي طلبها الخليل صلوات الله وسلامه عليه، فمطلب يطلبه صاحب ذلك المقام، ويحكيه عند ربه سبحانه محسِّناً له، لَخَليقٌ أن تتلهف له النفوس الصادقة، وتُستحقر بجنبه كلُّ سابقة ولاحقة، وكيف لا وقد أخبر سبحانه عن رضاه عمن كانت الطمأنينة من صفته، وينظمه في صالح عباده، ودخول جنته بقوله تبارك اسمه وتعالى جدُّه: **﴿يا أيَّتُهَا النَّفس المُطمئنَّةُ ارْجِعي إلى ربِّكِ راضيةً مرضيَّةً فادْخُلي في عبادي وادْخُلي جَنَّتي﴾** [الفجر: ٢٧-٣٠].

اللهم اجعل نفسي من تلك النفوس الراضية المرضيَّة، وتقبل مني ما وهبت

لي من العلم والعمل وما وفقتني له، وأفضتَ علي من هذه الزبـد المحققة لـ «صحيح الأنظار والسلك الناظم لجواهر البحر الزخار»، وانفعني بها وصالحي عبادك، واغفر لي، ولوالدي، ولخاصة إخواني فيك، وأهلي، ولعامة المؤمنين والمؤمنات، اللهم آمين، وصلى الله على سيدِنا محمدٍ النبي الأمي وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، وعلى أهل بيته وذريته قُرناء الكتاب إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين، سبحان ربك رب العزة عمَّا يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، انتهى.

جاء في آخر الأصل (أ) مانصه: قال في الأم المنقول منها:

حرر في مكة المشرفة محاذياً للصفا من جبل أبي قبيس، وتم في ٢٦ من ذي القعدة الحرام سنة ١١٠٢ ثنتين ومئة بعد الألف.

وكان الفراغ من رقم هذه النسخة صبح يوم الخميس الموافق رابع عشر، شهر الظفر سنة ١٣٧٣ ثلاث وسبعين وثلاث مئة بعد الألف مضت من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام بخط المستجير بربه من عظيم ذنبه محمد بن عبد الله بن عبد الكريم الورد، تجاوز الله عنه، وغفر له ولجميع المؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات، إنه بالإجابة جدير، وعلى مايشاء قدير، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله العلي العظيم.

وجاء في آخر الأصل (ب) ما نصه: وكان الفراغ من رقم هذه الحاشية في ٢١ من شهر جمادى الثانية سنة ١٣٥٥هـ بخط أحقر عباد الله، وأحوجهم إلى عفو الله علي بن أحمد بن عبد الله الخداري عمر الله قلبه بتقواه وأصلح عاقبته وأولاه، وعفا عنه وعافاه ووالديه المؤمنين آمين اللهم آمين.

الفهرس